

RIVISTA DI STUDI SULLA PERSONA E LA FAMIGLIA

# ANTHROPOTES

Rivista ufficiale del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II  
per Studi su Matrimonio e Famiglia

Direttore responsabile: CARLO CAFFARRA  
Anno X, n. 1 - Giugno 1994

## SOMMARIO

**1** Editoriali □ **3** Sommari □ **7** Pasquale Pellecchia, Genealogia dell'immoralismo □ **25** Jacques Servais, «Si tu veux être parfait..., viens, suis-moi» Le Christ, norme concrete et plénière de l'agir humain □ **39** William E. May, Thelogians and Theologies in the Encyclical □ **61** Carl A. Anderson, Veritatis splendor and the new Evangelization

**75** NOTA CRITICA □ Lorenzo Dattrino, Q.S.F. Tertulliano, Le uniche nozze

**81** IN RILIEVO □ Lorenzo Albacete, The Pope against Moralism and Legalism

**87** VITA DELL'ISTITUTO □ Situazione dei titoli di studio

Istituto Giovanni Paolo II, 1994

Direzione e Amministrazione: Istituto Giovanni Paolo II – Piazza S. Giovanni in Laterano, 4 – 00120 Città del Vaticano – tel. (06) 69886401/ 69886113 – fax: 69886103

Abbonamento 1994 (2 numeri): Italia L. 45.000 – Estero US \$ 35

Forma di pagamento: assegno bancario o vaglia postale intestato a Carlo Caffarra e spedito a: Istituto Giovanni Paolo II – P.zza S. Giovanni in Laterano, 4 – 00120 Città del Vaticano

Un numero L. 25.000 (US \$ 19)



## EDITORIALE

*«Maestro, che cosa devo fare di buono per ottenerne la vita eterna?»  
(Mt 19, 16).*

Una volta un uomo costruì una casa bellissima e molto ordinata, coll'intenzione di affidarla alla prima persona che avrebbe incontrato per strada. Terminata dunque, la costruzione, si pose in strada, aspettando che passasse qualcuno. Passò finalmente un povero disgraziato. Gli disse: «Ho costruito una casa bellissima, puoi venire ad abitarvi». Il povero rispose: «Benché molto misera, ho una casa, la mia casa, in cui abitare». E l'altro: «Ma quella che ho costruito io è molto più bella». Ed il povero: «Ma non è la mia casa».

Il presente fascicolo di *Anthropotes* è interamente dedicato all'Enc. *Veritatis splendor*. Penso che l'apologo sopra narrato possa costituirne una chiave di lettura. È sufficiente dire all'uomo che la casa costruita è molto bella per convincerlo ad entrarvi, a dimorarvi? Normalmente no. È necessario dirgli molto più semplicemente: «Vieni ad abitarvi, perché è tua».

Ecco, questo è il punto essenziale: è stata costruita *per te*. È il tuo ethos (che significa dimora). G. Leopardi scrisse: «*L'abuso e la disubbedienza alla legge non può essere impedita da nessuna legge*» (Zibaldone, 229, in *Tutte le opere*, vol. II, Firenze 1983, pag.101). Usciamo dal linguaggio dell'apologo.

L'etica, meglio la scienza etica, ha costruito una dottrina sulle norme morali, perfetta nella sua interezza. Ma questo sapere etico ha semplicemente censurato od espulso dalla riflessione la più semplice delle domande (la domanda del povero): «E perché devo osservare queste norme e non piuttosto altre o magari perché non vivere senza nessuna regola?». È la domanda sul rapporto fra la mia vita, il significato della mia esistenza e tutta questa costruzione normativa.

A questa domanda, tutta l'etica moderna (e post-moderna) non ha voluto e non ha saputo rispondere. E l'umile, disarmante constatazione del povero, «ma non è la mia casa», ha fatto crollare tutto questo edificio. Crollo tragicamente evidenziato dall'amoralità, peggiore dell'immoralità, in cui siamo ormai entrati. L'Enc. *Veritatis splendor* comincia, al contrario, proprio dalla domanda radicale umana: la domanda di beatitudine, di pienezza di significato, in una parola di *vita eterna*. Il giovane che interroga Gesù si trova in una condizione assai singolare. Da una parte, egli ha una casa, una dimora (un ethos) bellissima e vi ha posto la sua esistenza («...queste cose le ho osservate fin dalla mia giovinezza»): non ha trovato la vita eterna («...che cosa mi manca?»). Qual'è la vera casa in cui celebrare il convito della vita eterna? È la sequela di Cristo che è vissuto precisamente per donarci la vita.

Con questo «ingresso» nella problematica etica, il S. Padre ha compiuto un grande atto di coraggio teoretico, poiché ha ricollocato la questione del fine ultimo della vita umana alla base di *tutta* la scienza etica. Certamente, e l'Enciclica se ne dimostra pienamente consapevole, ponendo così la domanda etica, ci si scontra con l'amaro e sconsolato scetticismo di tutta l'etica contemporanea: su ciò che è bene per l'uomo non si dà sapere, poiché quando si tratta di decisioni non è consentito parlare di verità o falsità; ci si accontenti di elaborare regole semplicemente *giuste*.

Siamo così in un altro «nodo» dell'etica contemporanea e di *Veritatis splendor*. È possibile separare la giustizia dalla bontà e la bontà dalla verità? Dunque: separare la giustizia dalla verità dell'uomo? Più radicalmente: è possibile un'etica senza verità? Un'etica in cui non rifulga «lo splendore della verità»? A questa seconda, fondamentale domanda, è dedicata tutta la seconda parte dell'Enciclica. In essa entreremo in modo più analitico nel prossimo fascicolo, ma già il presente vi entra pienamente. L'Enciclica individua lo spegnersi dello splendore della verità in tre temi che l'etica contemporanea e moderna ha ampiamente sviluppati: il tema della libertà, della coscienza morale, dell'agire umano. Esistono alcuni tratti comuni che manifestano chiaramente la separazione della giustizia dalla verità. Essi sono l'evacuazione dell'*eidos* di bene morale riducendolo all'utile, la negazione che possa esserci una coscienza morale erronea, la chiusura dell'agire umano dentro alla casualità di una storia mondana priva di ogni intima relazione alla vita eterna. Se queste erano le risposte reali date al povero passante che chiedeva perché dovesse trasferirsi nella dimora di questa legislazione, non meraviglia più di tanto che egli abbia alla fine preferito abitare nel suo tugurio: nell'amoralità contemporanea.

Ciò che al contrario non cessa di stupire è stato il comportamento della riflessione, della teologia morale cattolica in tutta questa vicenda. Nell'Enciclica ci sono al riguardo giudizi di sconcertante gravità. La teologia cattolica, in larga misura, si è accodata (in senso letterale) a tutta quell'impostazione che l'Enciclica rifiuta. Di qui, il pressante invito ai Vescoli di essere vigilanti. E così, la teologia che deve essere luogo in cui l'uomo scopre le ragioni della sua speranza, si è trasformata in luogo in cui l'uomo ha trovato le ragioni della sua amara rassegnazione ad un pò di bene, poiché non gli è dato di saziarsi alla pienezza della beatitudine. Ha evacuato la Croce di Cristo ed ha così spento la sorgente della vita eterna.

Ci è chiesto di ricostruire la vera dimora dell'uomo, il suo ethos, così che il povero dica: «Vengo ad abitare nella tua bellissima dimora, poiché è la mia».

C. C.

## SOMMARI

(italiano, inglese, francese)

P. PELLECCHIA, *Genealogia dell'immoralismo.*

Nietzsche's immoralism is not a negative position. It derives from his unexpressed ontology, from an (a) theology, from an anthropology.

Nietzsche's ontology feeds on a «Humanism» that has nothing of the «Umanesimo». The man of this «Humanism» is the man of hypogea, so that he sees upon (Ueber) itself only human forces: Nietzsche's Superman is then closed Humanism: the Infra-man. Therefore, according to Nietzsche, Ethics is «immoral», the human man is «too human». God his the absolute Nothing, the absolute Lie. Nietzsche's Humanism is abortively and fatally closed for the man of the «Umanesimo» and above all for the Superman who, in the Gospel's Revelation, is presented, not metaphorically, as the Man-God.

L'immoralisme nietzschéen n'est pas une position négative. Il naît d'une ontologie inexprimée, d'une (a) théologie, d'une anthropologie.

L'ontologie nietzschéenne se nourrit d'un «Humanisme» qui n'a rien de l'«Umanesimo». L'homme de cet «Umanesimo» est l'homme des hypogées, ainsi qu'il ne voit pas au dessus (Ueber) de soi que des forces humaines: le Surhomme de Nietzsche est, donc, Humanisme fermé: Infra-homme. Ainsi selon Nietzsche la Morale est «immorale», l'homme humain est «trop humain». Dieu est l'Absolu Rien, la Mensonge Absolue. L'Humanisme de Nietzsche se ferme, encore plus, pour le Surhomme qui, dans la Révélation de l'Evangile, nous est présenté, pas métaphoriquement, comme l'Homme-Dieu.

J. SERVAIS, «*Si tu veux être parfait... viens, suis-moi*». *Le Christ, norme concrète et plénière de l'agir humain.*

Filo conduttore del primo capitolo di *Veritatis splendor*, il dialogo di Gesù con il giovane ricco dona immediatamente al documento pontificio la sua connotazione cristologica. Mentre tutta una tradizione precedente, dipendente dalla dottrina dei gradi di perfezione, vedeva in questo brano l'illustrazione d'una opposizione fra stati di vita più o meno perfetti, Giovanni Paolo II trova in esso una naturale conferma dell'insegnamento del Concilio sull'appello universale alla santità. Grazie allo spirito pedagogico che anima tutta la sua riflessione, il Papa è consapevole dei problemi che sono alla base di quella dottrina, perché egli ha cura di considerare la possibilità per il soggetto d'incamminarsi verso la perfezione. Ma nello stesso tempo egli supera l'opposizione classica fra precezzo e consiglio che è la causa delle interpretazioni minimaliste della Legge. La perfezione non è principalmente quella dell'uomo che tende, in modo più o meno grande, verso

uno scopo assegnato a tutti e conosciuto da tutti a priori. Essa è la perfezione di Cristo stesso, incarnazione della Verità liberatrice, chiamata alla realizzazione del comandamento assoluto dell'amore, cammino di vita che conduce ogni uomo verso il Padre. Considerando Cristo, la sua persona e la sua opera come la pietra angolare della morale cristiana, l'enciclica opera un radicale capovolgimento della morale naturale e permette di superare le tendenze soggettivistiche della teologia morale attuale.

The dialogue of Jesus with the rich young man is the guiding thread of Chapter One of *Veritatis splendor* and it defines the christological character of the encyclical. While an ancient tradition, depending on the doctrine of the degrees of perfection, considered this passage as an opposition of more or less perfect states of life, John Paul II finds in it a natural confirmation of the teaching of Second Vatican Council on the global call for sanctity. Naturally, because of the pedagogic spirit inspiring all his reflection, the Holy Father is aware of the problems which form the basis of that doctrine, because his care is addressed also to considering the possibility for man to move toward perfection. At the same time, He overcomes the classic opposition between precept and advice, that is the cause of minimalist interpretations of Law. Perfection is not above all the action of man tending, with more or less force, to an aim which is assigned to and known by everybody *a priori*. It is the perfection of Christ himself, Incarnation of liberating Truth, call for the realization of the absolute commandment of love, path of life leading every man to his Father. By considering Christ, His person and His work as the head-stone of Christian ethics, the encyclical radically upsets natural ethics and allows to overcome the subjective tendencies of present moral theology.

#### W. E. MAY, *Theologians and Theologies in the Encyclical.*

L'Enciclica *Veritatis splendor* è stata indirizzata ai Vescovi perché «fa parte» del loro «ministero pastorale vegliare sulla trasmissione fedele di questo insegnamento morale» (116.1). L'insegnamento cui fa riferimento il S. Padre «che rappresenta il nucleo dell'insegnamento di questa Enciclica» è «la riaffermazione dell'universalità e dell'immutabilità dei comandamenti morali ed in particolare di quelli che proibiscono sempre e senza eccezioni gli atti intrinsecamente cattivi» (115, 3).

L'autore offre un aiuto per individuare le posizioni teologiche che, a suo avviso, non sono in accordo col «nucleo» dell'insegnamento dell'Enciclica. Indica le fonti principali di queste posizioni e le ragioni essenziali del loro contrasto colla dottrina insegnata dall'Enciclica.

La Lettre Encyclique *Veritatis splendor* a été adressée aux Eveques parce qu'il «entre» dans leur «ministère pastoral de veiller à la transmission fidèle de cet enseignement moral» (116.1). L'enseignement auquel le Saint Père se réfère «qui constitue l'essentiel de l'enseignement de la présente encyclique» est «la réaffirmation de l'universalité et de l'immutabilité des commandements moraux, et en particulier de ceux qui proscriivent toujours et sans exception les actes intrinsèquement mauvais» (115, 3).

L'auteur offre une aide pour repérer les positions théologiques qui, selon lui, ne sont pas en accord avec l'«essentiel» de l'enseignement de l'Encyclique. Il indique les sources principales de ces positions et les raisons essentielles de leur désaccord avec la doctrine de l'Encyclique.

C. ANDERSON, *Veritatis splendor and the New Evangelization.*

In questo articolo, l'autore studia le ragioni che egli pensa siano alla base del richiamo del Santo Padre ad una «nuova evangelizzazione». Egli tenta di spiegare perché *Veritatis splendor* può esser considerata un momento importante per la missione evangelizzatrice della Chiesa in una cultura mondiale che sta sperimentando la disintegrazione della modernità. Come conseguenza della modernità, la libertà dell'individuo è sradicata sia da un ordine oggettivo esterno sia dalla verità del suo essere intimo. Così la crisi post-moderna è una crisi dell'antropologia della persona umana. Questa crisi costituisce un'opportunità senza precedenti per la Chiesa. Essa, come indica *Veritatis splendor*, esige una risposta che implica una penetrazione completa e radicale nel significato dell'essere dell'uomo. Nell'attesa di un probabile ed esteso dibattito teologico sul Capitolo Secondo di *Veritatis splendor*, l'autore pensa che saranno proprio le questioni di identità personale sollevate dai Capitoli Primo e Terzo dell'Enciclica ad avere l'influenza più profonda sulla Chiesa.

Dans cet article, l'auteur étudie les raisons qui selon lui ont été à la base de l'appel du Saint Père à une «nouvelle évangélisation». Il cherche à expliquer pourquoi *Veritatis splendor* peut être considérée un moment important pour la mission d'évangélisation de l'Eglise dans une culture mondiale qui est en train d'expérimenter la désintégration de la modernité. A cause de la modernité, la liberté de l'individu est bouleversée aussi bien par un ordre objectif extérieur que par la vérité de son être intérieur. Ainsi, la crise post-moderne est une crise de l'anthropologie de la personne humaine. Cette crise constitue une occasion sans précédents pour l'Eglise. Elle, comme il est souligné par *Veritatis splendor*, exige une réponse qui pénètre profondément dans la valeur de l'existence de l'homme. En attendant un débat théologique profond sur le Chapitre Deuxième de *Veritatis splendor*, l'auteur suggère que les questions sur l'identité personnelle des Chapitre Premier et Troisième pourraient avoir l'influence la plus profonde sur l'Eglise.

#### NOTA CRITICA

L. DATTRINO, Q.S.F. TERTULLIANO, *Le uniche nozze*, SEI, Torino 1993.

Renato Uglione presents the critical edition of the work *De Monogamia*, that Tertullian wrote before leaving the great Church to join the ranks of Montanists. Tertullian's conception of marriage (life of couple and education of children) is nonetheless highly influenced by the eschatological tension that was a characteristic of Christianity before the reign of Constantine.

The curator offers the Italian translation of the work and he enriches it with precise philological, historical and theological notes. Tertullian's Latin presents a lot of difficulties for the translator. This book is a very good service for the scholars of Christian antiquity.

R. Uglione présente l'édition critique de l'oeuvre *De Monogamia*, écrite par Tertullien quand il n'avait pas encore laissé la grande Eglise pour joindre les files des Montanistes. La conception qu'il a des noces (vie de couple et éducation des enfants) est toutefois très

conditionnée par la tension eschatologique qui caractérisait la chrétienté avant le règne de l'empereur Constantin.

Le curateur offre la traduction en italien de l'oeuvre et il l'enrichit avec des notes philosophiques, historiques et théologiques. Le latin de Tertullien présente nombreuses difficultés pour le traducteur. Le travail est un service offert aux savants d'antiquités chrétiennes.

## **IN RILIEVO**

L. ALBACETE, *The Pope against Moralism and Legalism*.

La conferenza è una riflessione sulla prima parte della Enc. *Veritatis splendor*. Essa è di grande importanza nel disegno generale del documento pontificio. Non si tratta di una *introduzione*, ma di una *fondazione* di tutta la riflessione etica. È, in primo luogo, una fondazione *cristologica*. L'etica, cioè la dottrina della libertà umana, trova la sua origine nell'incontro personale con Cristo: essa è la risposta alla chiamata stessa di Cristo. L'Enciclica si inserisce nella grande tradizione cristiana (non solo cattolica; l'Autore fa notare la rilevanza ecumenica di questa parte del documento). Essa, tuttavia, ha una precisa originalità. Questa «costruzione cristologica» della questione etica è fatta attraverso una riflessione antropologica. In questo modo la domanda etica dell'uomo (che cosa è la beatitudine?) incontra la risposta di Cristo: «Vieni e seguimi».

Cette conférence est une réflexion sur la première partie de l'Enc. *Veritatis Splendor*. Elle est très importante dans le cadre général du document pontifical. Il ne s'agit pas d'une *introduction*, mais d'une *fondation* de toute la réflexion éthique. Elle est, d'abord, une fondation *christologique*. L'éthique, c'est-à-dire la doctrine de la liberté humaine, trouve sa source dans sa rencontre avec le Christ. L'Encyclique s'insère dans la grande tradition chrétienne (pas seulement catholique: l'Auteur souligne l'importance œcuménique de cette partie du document). Toutefois, elle a une originalité précise. Cette «construction christologique» du problème éthique est faite à travers une réflexion anthropologique. Ainsi, la question éthique sur l'homme (qu'est-ce que c'est la bonté?) rencontre la réponse du Christ: «Viens et suis-moi».

## GENEALOGIA DELL'IMMORALISMO

PASQUALE PELLECCHIA\*

1) I teorici delle scienze politiche e i politologi, gli ultimi, forse, più dei primi, sono oggi, assediati da problemi e da temi di portata planetaria, dopo la caduta del Bolscevismo. E i futurologi fanno, probabilmente, fatica imprevista a governare tutte le variabili dei sommovimenti politici, economici, sociali, resi più complessi e più imprevedibilmente incisivi a causa della forte accelerazione delle scoperte tecnologiche, prodromo sicuro di immaginabili «rivoluzioni» empiriologiche, che poi ricadono sulla vita culturale del pianeta Terra.

Eppure a noi pare che i problemi morali sono i problemi più preoccupanti, più urgenti, più devastanti, dei nostri giorni. Anche perché nella nostra memoria storica si sono accumulate, non ancora sedimentate, ma, anzi, sono ancora vulcanicamente vivaci, le profonde e immense catastrofi morali, che hanno inseguito e devastato questo nostro secolo. Gli orrori di due guerre mondiali e cento altre guerre regionali, con i loro macabri cortei di morte, di atrocità, di stupri della vita, della cultura e della civiltà, tre mostruose dittature, la nazista, la fascista, la bolscevica, e cento tirannelli, e l'apocalittica devastazione della bomba atomica, e i Lager e i Gulag, e la «pulizia etnica», e l'apartheid, e le torture, hanno intriso il Novecento di nefandezze etiche inaudite. Ma, forse, solo le guerre greco-persiane del IV-V sec. a. C., e la guerra dei Trent'anni (1618-1648), con i loro prodromi e i loro postumi, civili e culturali, hanno provocato tragedie di etica filosofica, pari a quella che si è verificata in questo nostro tempo. Vogliamo dire che il terreno, sul quale quegli eventi sopra elencati e i mille altri che si dovrebbero aggiungere, è stato l'humus della *filosofia* morale. Forse nessuno di essi sarebbe avvenuto e nessuno di essi si sarebbe svolto con la stessa crudeltà e ferocia e disumanità se non fossero stati preparati, fecondati, sostenuti, da una crisi tragica della filosofia morale. «In principio il Logos»!

2) Siamo consapevoli che la filogenesi delle idee traeva la sua linfa originaria nelle segrete della storia. E noi non vogliamo, né possiamo, né dobbiamo fare a ritroso il cammino della storia generale, né della storia della filosofia, né della storia della filosofia morale. A noi preme rifare una sorta di «ontogenesi» della filosofia pratica solo di questo nostro secolo.

---

\* Professore ordinario di Filosofia della natura, Facoltà di Filosofia, Pontificia Università Lateranense.

E ci pare che siamo legittimati a tentare questa ricerca ontogenetica perché questo secolo ha visto svilupparsi una «genealogia dell'immoralismo», una Morale «contro», a cui si potrebbe dare, forse, per eufemismo, la definizione di «Indebolimento del pensiero etico» per derivazione dal Pensiero debole della post-modernità. Con questi termini ci riferiamo non certo alla vita morale degli uomini e dei popoli, ma solo alla genesi del Pensiero «immorale o immoralistico», che dir si voglia.

Probabilmente M. Foucault non ha ragione a tracciare la mappa delle «rotture», à la Bachelard, o delle «discontinuità», come non ha ragione ad uccidere, insieme con Dio, l'uomo e la storia. Ma, certo, se avesse ragione, la genealogia della morale, alla fine dell'Ottocento e all'inizio del Novecento, sarebbe un buon argomento in favore della sua tesi.

3) È certo, infatti, che Nietzsche, da sempre, forse, ancor prima di scrivere *Per la genealogia della morale* (1887), e poi Sigmund Freud, e poi il Neopositivismo Logico e la Filosofia analitica, con i *Principia Ethica* del 1905 di G. E. Moore fino a C. L. Stevenson, Hare, Carnap, hanno «sospettato» che la Morale, comunque fondata, fosse infodata, fosse immorale; il «Pensiero debole», debole com'è, ha solo riassunto le ragioni dell'«immoralità» della Morale, e si nutre e vive, in questo momento, parassitariamente di quelle ragioni.

4) In un altro nostro saggio abbiamo lamentato «la distruzione delle certezze» (S. Moravia) della filosofia pratica attuata dal trascendentalismo kantianeggiante, cristiano e cattolico. Contro di esso, a nostro parere, valgono le grandi tesi della *Veritatis Splendor*, recentemente emanata.

5) E tuttavia quel trascendentalismo persegue ancora una fondazione della Morale. Quell'etica kantianeggiante, cristiana e cattolica, sarebbe ancora, per Nietzsche, «maestra di seduzione» (Au): essa non si fa «problema» della morale (GS). Insomma, la Morale, fino a Nietzsche, c'è; si tratta solo di fonderla bene: «Ogni filosofo finora ha creduto di aver fondato la morale, ma la morale stessa però passava per data» (ABM).

6) Con Nietzsche, invece, la Morale diventa problema. La Morale, comunque (in)fondato, è la «Maschera» della realtà. Compito del filosofo è far cadere «la Maschera», smascherare la Morale, liberarsi della Maschera, perché il «Soggetto» s'imponga (G. Vattimo), nella sua verità, prima di essere «Soggetto» relativo all'oggetto.

7) L'atto di liberazione si realizza attraverso e per mezzo della ricerca genealogica. Scoprire la genesi di un ideale è scoprirne la falsità, è cominciare a togliere tutte le maschere. Tutto è già stato, è lo stesso. L'origine si celebra come il luogo degli dei, il luogo della verità; «Ma l'inizio storico è basso», commenta Foucault; ma è un commento fuorviante.

Non vogliamo aggiungere una nuova interpretazione alla Nietzsche-Forschung. E tuttavia non siamo soddisfatti delle interpretazioni date del pensiero di Nietzsche dal 1960 ad oggi, specie per quanto riguarda la genealogia della morale.

D'altra parte, però, non ci corre qui l'obbligo di ripercorrere analiticamente tutta l'opera di Nietzsche. Neppure ci rifaremo alle opere del periodo medio

(*Umano, troppo umano, Aurora, La gaia scienza*), ma avremo presenti solo le opere del terzo periodo.

8) La nostra interpretazione della «genealogia della morale» si è giovata di opere come quella di Kaufmann, centrata sul concetto di sublimazione quale senso della distinzione nicciana della morale; o come quella di S. Klossowski; o quella, Epochemachend, di Heidegger; che hanno un respiro e un arco di significato molto più ampio rispetto al nostro tema. Gli studi circa i rapporti di Nietzsche col cristianesimo, di Jaspers, di B. Welte, di Ulrich, sono una lettura obbligata, e ci hanno aiutato indirettamente a tracciare la traiettoria della nostra lettura della genealogia della morale. Un aiuto più immediato, ma indiretto, ci è venuto dal volume di Vattimo *Il soggetto e la maschera* e dalla sua palinodia, tracciata come prefazione al volume di Nietzsche, *Aurora*.

9) Il pensiero di Nietzsche, tutto intero, è un pensiero «morale». Ma questo, nel senso che «bisogna provare che la morale stessa è immorale, nel senso in cui l'immorale è stato giudicato fino al presente» (VP, 210). Perché? E come pensare ciò?

La morale è cultura: dunque è perdita della primigenia potenza, della internerata purezza dell'umanità dell'uomo. La genealogia della morale è, dunque, genealogia della cultura e della civiltà. La cultura e la civiltà possono essere utili solo a tornare alle «origini». Ma le origini non sono un luogo storico, sono il nucleo intatto dell'uomo, a cui bisogna, con un'enorme «volontà di potenza», rifarsi, poiché l'uomo come «volontà di potenza» riemerga puro e straripante. «L'essenziale e l'inestimabile di ogni morale è che cosa è una lunga costrizione» (ABM, 111). Ma questo lavoro di catarsi della morale è un'enorme fatica, perché la cultura ha costruito sull'uomo un «maestoso edificio morale» (Au, 36). Più l'edificio della morale è maestoso, più è difficile tornare al «centro» nucleare dell'uomo, più «immorale» è la morale che la cultura e la civiltà hanno costruito. Le opposizioni fra l'individuo libero e il gregge, dell'*Aurora* e de *La gaia scienza*, fra il creatore e gli uomini buoni di *Così parlò Zarathustra*, i nobili e gli schiavi della *Genealogia*, sono frutti genealogici della civiltà e della cultura della storia della civiltà e della cultura. Ma Nietzsche sempre ha addebitato la responsabilità della morale non all'una o all'altra delle due schiere, ma al nascere stesso della storia, diacronica o sincronica, non importa. *Al di là del bene e del male* non va inteso nella stessa direzione di «Superuomo» e nemmeno in quello, suggerito da Vattimo, di «Oltre uomo». Il suo quinto capitolo intitolato *Per la storia naturale della Morale* suggerisce non di andare Sopra o Oltre, e nemmeno di andare dietro, all'origine, ma di andare sotto, dentro, la storia naturale della morale. Platone ed Epicuro, Montaigne e Pascal, Spinoza e Rousseau, Kant ed Hegel, Goethe e Schopenhauer furono le tappe della «storia della genesi del pensiero», attraverso cui egli imparò a liberarsi «da ciò che non apparteneva alla mia natura», ma un «vero progresso... verso me stesso», per cui egli poteva dire «conosco l'uomo meglio». Così ha scritto in *Ecce Homo* a proposito di *Umano, troppo umano*.

Ma il più maestoso edificio della morale è stato il Cristianesimo.

L'Anticristo era, dunque, per Nietzsche una tappa obbligata per smascherare la genealogia della morale. Esso non è, dunque, un libro anticristiano, è un

libro anti-umano, perché il Cristianesimo, il mondo della morale, è «umano, troppo umano»: è un libro contro la suprema immoralità della morale. Liberarsi del Cristianesimo è una necessità, non tanto per liberarsi, quanto invece per riattingere finalmente il principio, l'apriori, fondamentale della morale o meglio dell'immoralismo, della critica della morale tradizionale. La poderosa opera di Nietzsche, pur maniacalmente monocorde, non può nascere da un pensiero puramente negativo; ché, anzi, nemmeno si intende precisamente la costante direzione di quella negazione, se non si riesce a individuare la ragione positiva profonda che muove quella negazione. Questa, in verità, mi sembra essere la carenza di quella letteratura relativa a Nietzsche.

10) Perciò noi riteniamo che non si sia chiarito molto del pensiero di Nietzsche, quando si ripete quasi parafrasticamente che la morale è, come si legge in ABM, «una sorta di tirannia contro la "natura", anche contro la "ragione": ma questo non è ancora un argomento contro di essa, perché bisognerebbe già decretare, dal punto di vista di qualunque morale, che ogni sorta di tirannia e di non ragione non è permesso» (o.c., p. 188). La morale viene anche definita da Nietzsche «come la vera Circe dei filosofi», dotata di forza di «seduzione», di «fanatismo» (Au, p. 36). Ne *La gaia scienza* Nietzsche ha scritto che poiché «l'uomo nudo è in generale uno spettacolo scandaloso... che noi precisamente in qualità di bestie domestiche... abbiamo bisogno del travestimento della morale... *La morale* abbiglia l'uomo l'europeo — confessiamolo —, gli dà l'aspetto del nobile, dell'importante, del distinto, del divino» (o.c., p. 289).

Oltre che come «tirannia» contro la natura e la ragione, come seduzione e fanatismo, come travestimento, repressione e ipocrisia, Nietzsche ha scritto il capitolo «*La morale come paura*». «Tutte queste morali che si rivolgono al singolo individuo per la sua felicità, come si è soliti dire, non sono altro che proposte di condotta in rapporto al grado di «pericolosità» nella quale la persona vive con se stessa... sono grandi e piccole furberie ed artificii» (o.c., n. 197-198). Le qualificazioni della morale costituiscono *La ingens sylva* dell'opera di Nietzsche; e perciò si dovrebbe citare da tutte le opere e tutte le opere, per rac cogliere il suo pensiero negativo. Vogliamo spendere qualche riga in più a proposito di due qualifiche genealogiche della morale da parte di Nietzsche. Sono qualifiche che hanno avuto una certa risonanza culturale nella letteratura nietzscheana, l'una e l'altra perché legate alla temperie politico-culturale nella quale sono state concepite. Ci riferiamo alla temperie nazifascista che suggerì la lettura di Nietzsche come antiebreo e come cultore e filosofo del Superuomo, maschio e dominatore. Ci riferiamo alla definizione della morale come prodotto dello spirito di vendetta e, soprattutto, della morale come (Ressentiment) risentimento.

11) L'opera di Scheler «*Von Umsturz der Werte*», specialmente nella IV edizione, critica severamente la categoria di Ressentiment (pp. 68-70; 70-95) proposta da Nietzsche, pur assumendo il Ressentiment come chiave di una du rissima critica della filantropia moderna, della civiltà della tecnica, che copre male la debolezza vitale della modernità, età di declino, che crede di affermarsi sotto la spinta travisante del 'Ressentiment'.

Non ci appoggeremo, dunque, alla critica di Scheler, anche perché ci siamo prefisso un compito più limitato e più generale. «La rivolta degli schiavi in morale comincia dal momento in cui il risentimento diventa creativo e genera valori: è il risentimento di esseri ai quali è negata la reazione autentica dell'azione e che si rifanno mediante una vendetta immaginaria. Mentre ogni morale eletta nasce da un trionfante dire sì a se stessa, la morale degli schiavi dice preventivamente no a qualcosa "che sta fuori", ad un "altro", ad un "non se stesso": e questo no! è la sua azione creativa» (GM, 1, 14). E poco prima aveva scritto: «dal tronco di quell'albero della vendetta e dell'odio, dell'odio ebraico — l'odio più profondo è sublime, l'odio creatore di ideali e trasformatore di valori, che non ebbe mai pari sulla terra — rampollò qualcosa di altrettanto incomparabile: *un nuovo amore*, una specie di amore più profondo e sublime tra tutte» (GM, 1, 8). L'impotenza impotente si genera in bontà: la basezza timorosa in umiltà; la soggezione ringhiosa in obbedienza; la miseria del debole, l'obbligata inerzia, in pazienza: il «*non potersi vendicare* si chiama non volersi vendicare o magari addirittura perdonare» (GM, 1, 14). L'amore cristiano praticato e predicato da Gesù Redentore, «questo apparente avversario e dissolvitore d'Israele, ha raggiunto così la meta ultima della sua sublime smania di vendetta» (GM, 1, 8).

Vogliamo subito sottolineare che queste categorie non sono presenti soltanto nell'ultimo Nietzsche, ma anche nel primo e nel secondo Nietzsche, anche se il lessico è diverso. Per la storia dei sentimenti morali di UTU, Au che porta come sottotitolo “Pensieri sui pregiudizi morali”, ABM, GM e, poi, AC, CI, EH, la VP non mostrano né tentennamenti né attenuazioni né correzioni. È persino risibile portare testi a conferma. Che cos'altro significano nell'ultima pagina di VP: «L'amore, l'entusiamo, "Dio" — tutte finezze dell'estremo autoinganno, tutte seduzioni per vivere!»? (VP, n. 415).

Non vogliamo, con ciò, negare che non si possa trovare nella vita del pensiero nietzscheano una qualche variazione anche sul tema della genealogia della morale. Ma, ripetiamo, la costanza della negatività del pensiero deve riposare sulla posizione, forse anche inespressa, di un principio positivo. La demistificazione della morale ha, in radice, una posizione di antropologia filosofica e di (a)teologia filosofica.

12) Ora a noi sembra che non è necessariamente da rifarsi a Volontà di Potenza per scoprire quella radice. Il fondamento, la sorgiva del Pensiero di N., il suo a-priori, è un singolare Umanismo.

Vorremmo dare alla particolare ortografia di Umanismo, invece di Umanesimo, una forte valenza antropocentrica, e all'antropocentrismo una vigorosa incidenza a-culturale, a-fisica, a-religiosa, a-teistica, a-umanistica; e tuttavia quel-l'umanismo affonda in sé e consuma e alimenta e addensa cultura, vigoria fisica, pathos religioso, passione e slancio divino, panica fraternità.

In una pagina di GM, parlando della sua fanciullezza, di tredici anni, ricorda la sua soluzione al problema dell'origine del male: «Per quel che riguarda la mia soluzione d'allora del problema, ebbene, com'è naturale, diedi l'onore a Dio e ne feci il padre del male. Voleva appunto così il mio "a priori" da me?

Quel nuovo “a priori” immorale, o per lo meno immoralistico e quell’imperativo categorico che da esso parlava, ahimè! in modo così anti-kantiano, così enigmatico, al quale frattanto andavo prestando sempre più ascolto e non soltanto ascolto?... Fortunatamente appresi per tempo a distinguere il pregiudizio teologico dal morale, e non cercai più l’origine del male *dietro il mondo»* (GM, Prefazione, 3). Nietzsche non ha mai smesso, dalla fanciullezza, di cercare un suo «a-priori», non un a-priori che fondasse l’origine dell’essere e del bene, ma «l’origine del male», come se il male fosse l’essere originario. Ma il male di cui cercava l’origine non era il male metafisico, ma il male morale, il male «umano, troppo umano», il male della cultura e della civiltà «umana, troppo umana», il cui apice è la cultura e la civiltà cristiana.

Com’è l’uomo prima della cultura e della civiltà cristiana: l’uomo colto e civile nella sua intatta naturalità, nella sua vigoria incontaminata: la cultura e la civiltà umana non ancora intaccata dalla malattia della moralità, della metafisica, dalla filosofia dei principi eterni e universali: l’uomo sano prima di cadere malato? Quest’uomo è l’apriori dell’Immoralismo puro, vigoroso, compatto, pieno di una sua propria pienezza, il dio di sé, centrato in sé: «noi restituiamo agli uomini un animo sereno... sottraiamo loro la cattiva coscienza!» (Au, 148). È per questo che non ci convince la proposta di Vattimo che vede nella «riduzione del pathos del soggetto», nella «dissoluzione» (Au, p. 10), la matrice dell’immoralismo nietzscheano. L’individuale (o.c., cfr. p. 107), «la felicità individuale (che) scaturisce da leggi proprie», l’umanità senza meta, «sviluppo e nient’altro» (o.c., cfr. p. 108), l’intensificazione del «soggetto»: la sua «densificazione» è «il principio! Non certo come individualismo, giacché questo è un prodotto del «soggetto» razionalborghese: si tratta, come pur dice Vattimo, di una «individualità più radicale» (o.c., p. 13). Né si tratta di un «oltreuomo», concepito come la realizzazione individuale di uno spirito «assoluto», pensato alla fine, né di un’umanità sostanzialmente «conciliata» sul modello della dialettica (o.c., p. 9, nota 9). L’Oltreuomo nietzscheano è l’uomo com’è al principio, «in principio», prima e oltre e al di qua, della differenziazione della cultura e della civiltà. E perciò, però, non è neppure l’uomo della «dissoluzione», dis-soluto, non è l’uomo della «pluralità liberata» (o.c., p. 14): semmai, è l’uomo dell’unità concentrata. E così si spiega l’imperterritorio, ossessivo, ossessionante, accanimento contro la morale, con qualunque ascendenza genealogica. La morale è «decadenza», l’uomo, l’Oltreuomo è insidenza, o, con una parola brutta, come il «disassoggettamento» di Vattimo, è «insoggettamento» originario. Chi ricorda l’inconscio spirituale di Maritain dell’*Intuizione creativa nell’Arte e nella Poesia?*

Ebbene, l’Oltreuomo di Nietzsche si realizza attraverso lo stesso modo di formazione, che, però, Nietzsche non svolge analiticamente, ma vive sinteticamente, ma raggiunge; anzi, è lo stesso risultato, perfettamente capovolto. O forse è il principio, non il risultato.

Ci sia lecito, perciò, rievocare, al nostro fine attuale, le pagine che consagrammo a Maritain nel 1969. «Quando, scrivevamo di Maritain, l’anima esiste è uno spirito che esiste, un’energia spirituale, un modo, un punto, di luce. In essa è contenuta tutta la luce e tutta l’energia spirituale che si dispiega nelle dimen-

sioni ontologiche dell'uomo e delle sue operazioni. Il suo espandersi non può realizzarsi che per degradazione: è, un poco, nell'uomo, come l'Uno nel cosmo platonico o neoplatonico. Da esso si dipartono in una successione genetica, metafisica non cronologica, o, forse meglio, essa si traduce dapprima in potenza intellettuale, poi in immaginazione, infine in sensi esterni: nell'uomo, perciò arriva dovunque la mia luce. La mia vita avvolge e penetra la vita dell'immaginazione e la vita dei sensi. La vita dell'immaginazione porta in sé, e di essi si nutre e vive, l'immensa ricca e variabile messe dei dati intuitivi forniti dai sensi, e con questi e con se stessa opera, sopra e sotto e vicino alla profondità dell'anima. La vita dei sensi, «tutti i tesori di quel sapore, sonoro e variopinto Egitto, entrano la strada verso le regioni centrali dell'anima» (Maritain, o.c., 118). Come l'energia esistenziale è tutta intera e intangibile in un punto, così intera e intangibile è l'energia operativa, sebbene sia naturale che l'una e l'altra si espandano e si specifichino nei cerchi della Ragione, dell'Immaginazione e dei Sensi. Così diventa evidente che in quel punto, in quell'Uno, in cui è raccolta indivisibilmente tutta l'essenza dell'anima, ci si trova in un mondo vivente di vita libera: esso precede la Vita dello spirito procedente per concetti o idee astratti: è prima di essi, sopra di essi» (*L'Argine Letterario*, Nuova Serie, III, 2-3, 1969, p. 132).

Ove si oscurino le luci della spinta maritainiana, ove si legga «decadere» invece di «degradare», ove si ritengano con-fuse una, potente, Ragione, una, stupefacente, Immaginazione, una, insaziabile, fame e sete dei sensi, l'Oltreuomo è rotondamente definito.

Il reperimento dei testi che confortano questa lettura dell'antropologia (se mai si possa parlare di antropologia in Nietzsche) è di una facilità impressionante. «Che cosa potete sapere della quantità di astuzia per conservare me stesso di ragione e di precauzione superiore... e della quantità di falsità che ancora mi occorre affinché io possa presentarmi sempre di nuovo il lusso della mia veridicità?...» (UTU, p. 33): così scriveva dopo aver assimilato e superato Schopenhauer e l'insanabile romanticismo di Wagner, e i greci e i tedeschi e il loro avvenire.

E i greci furono «un caos di forme ed idee straniere, semitiche, babilonesi, libiche, egizie, e la loro religione fu una vera lotta tra gli déi di tutto l'Oriente»;

“qualcosa di simile a come oggi la “cultura e la religione” tedesche sono un caos in cui lottano tutti i Paesi stranieri, di tutti i tempi passati...”.

Ciascuno di noi deve riorganizzare il caos dentro di sé» (UD, 105).

Non dis-soluzione, dunque, ma con-fusione!

E ne *La gaia scienza* ha scritto: «Io voglio, quando che sia, essere soltanto un affermatore!» (p. 225).

13) Ma, per essere un affermatore, non abbisogna il dispiegamento della Ragione, né «avere covata una cosa come un uovo»; basta «uno sguardo... un lampo» (o.c. 331). La Ragione esige idoli universali e necessari; invece «Non sarò io a elevare nuovi idoli»: l'adoratore del dio, non può «adorare i valori inversi a quelli che solo le potrebbero garantire la crescita, l'avvenire» (EH, Prologo, p. 2). Egli crede di aver apprestato all'umanità un «grande mezzogiorno», la cui luce meridiana sveli la violenza e la seduzione perpetrata dall'Istituto della negazione, della corruzione, della decadenza (EH, p. 65). Così egli è «il primo

immoralista: con questo sono il *distruttore par excellence*» (EH, p. 94). Ben s'intende: lo è perché è il fondatore della «teoria», della divina visione dell'«Immortalità», dell'Immoralismo, come altri è il fondatore del platonismo e altri il fondatore dell'Idealismo e altri il fondatore del Cristianesimo. Non è un immorale: è il «Rivelatore» della verità della ‘morale’, non solo lo scopritore dell’albero genealogico della morale.

14) Ma Nietzsche non avrebbe saputo essere il «primo immoralista» se non avesse hegelianamente assimilato e «superato» (*aufgehoben*), cioè «tolto», l'immenso patrimonio della cultura fino a lui: «La nostra cultura moderna manca di un contenuto vitale, perché non la si può pensare senza questa apposizione, vale a dire, essa non è una vera cultura, ma soltanto un sapere di una certa specie intorno alla cultura, essa si arresta solo al pensiero della cultura, al sentimento della cultura, ma non ne scaturisce una risoluzione della cultura... Il processo interiore: questo è ora la cosa stessa, questo è la «cultura, vera e propria» (UD, 57). È, dunque, persino troppo insistente quanto Nietzsche miri non a disstruggere, ma a interiorizzarsi, a internizzarsi, a densificarsi, a costruirsi come compattezza densa e capace di «comprendere», accettare, afferrare nel momento in cui, con pieno trasalimento, dovrebbe cogliere come sublime l'incomprensibile (UD, 62). L'Oltreuomo è «l'animale divino», la cui vita è una vulcanica, colta, civile, preziosa implosione: «L'individuo si è ritirato nel suo intimo: di fuori non se ne vede più nulla» (UD, p. 146).

15) Perciò Nietzsche non ama la storia. Essa porta l'uomo fuori di sé, crea le Filosofie, le Religioni, le Morali, distrugge la Filosofia, la Religione, la Morale dell'Oltreuomo, o, chissà, è meglio dire dell'Intrauomo: «Chi ha appreso a curvare il dorso e a piegare la testa davanti alla “potenza della storia” finisce per approvare con atto cinematicamente meccanico ogni forza”, “lo sviluppo mondiale” hegelianamente declinato» (o.c.).

La filosofia, che non sia una filosofia ridotta a «teoria della conoscenza», la filosofia del «vero filosofo... vive in modo anti-filosofico» e «non saggio», più di tutti, in modo imprudente e sente il peso e il dovere di mille tentativi e di mille tentazioni della vita: egli rischia continuamente *se stesso*» (ABM, n. 205): «Se stesso», non l'uomo che è diventato, l'uomo che era da sempre, per sempre, l'uomo «più duro». «I filosofi veri e propri... essi stessi determinano il verso dove? E il a che scopo? Dell'uomo... essi afferrano con mano creatrice il futuro...».

Per loro, «conoscenza» è creazione. La loro creazione è legislazione, la loro volontà di verità è *volontà di potenza*. La domanda che segue è una domanda retorica, che esige una risposta negativa: «Ci sono oggi simili filosofi? Non è forse necessario che vi siano simili filosofi?...» (ABM, n. 211).

«I filosofi veri pongono il coltello alla gola delle virtù dell'epoca per viviszionarle, essi rivelano il loro proprio segreto: conoscere una nuova grandezza dell'uomo» (ABM, n. 212).

La nuova grandezza dell'uomo vissuta da Nietzsche è tale da creare il «verso dove», e lo «a che scopo»: è il nuovo inedito singolare a priori, che non trova nel reale né la verità né il fine, ma lo pone, se lo pone.

E tuttavia questa attività trascendentale non nasce dalla soggettività dell'uomo, giacché il «soggetto» non è cosa che *agisca*, ma solo una finzione. E se eliminiamo il soggetto operante, eliminiamo anche l'*oggetto* sul quale si opera. Ciò che corrisponde nell'Oltreuomo alle tradizionali categorie di «soggetto» e di «oggetto» sono complessi avvenimenti, apparentemente durevoli in rapporto ad altri complessi. Se eliminiamo le nozioni di «soggetto» e di «oggetto», eliminiamo anche l'idea di sostanza, eliminiamo anche lo spirito ed altre entità ipotetiche, eternità ed invariabilità della materia (VP, p. 57). La consistenza vigorosa e possente dell'Oltreuomo, che non è né io, né Ragione, né spirito, non deve essere pensata, dunque, come materia.

16) Ma che cos'è, dunque, l'uomo, l'Oltreuomo, il Superuomo? Egli non è né spirito, né viene dalla divinità, «lo abbiamo ricollocato fra gli animali» giacché «lo spirito puro è una pura stupidaggine» (AC, p. 15). Certo, così, sappiamo che l'Oltreuomo è un essere più duro, che è un divino animale, ma non è che abbiamo l'idea più chiara. Le pagine che Nietzsche consacra a questa nostra imperiosa esigenza, in ABM, mi sembra approdino a questa affermazione; intelligenza, volontà, libero arbitrio, sono «il nostro corpo, che è solo una collettività di molte anime. L'effetto c'est moi» (ABM, p. 19). L'Oltreuomo è il suo farsi, il suo vivere, il suo viversi: «Ogni naturalismo della morale, ossia ogni morale *sana*, è dominata da un istinto della vita... L'individuo è un frammento di Fato, in ogni suo lato, è una legge di più, una necessità di più per tutto ciò che viene e sarà» (CI, p. 138).

Ed ecco, siamo arrivati anche al termine della fatica del pensare di Nietzsche: «Quella volontà di potenza, l'inesausta e feconda volontà di vita» (Zar, p. 154). La volontà di potenza: «La vita stessa è per me istinto di crescita, di durata, teso ad un'accumulazione di forze, alla *potenza*: dove manca la volontà di potenza, c'è decadimento (AC, Pref., 6). Che cos'è buono? Tutto ciò che eleva il senso della potenza, la volontà di potenza, la potenza stessa dell'uomo» (*ibid.*, p. 2).

Quest'ultima determinazione del suo pensiero a noi pare essere solo una più precisa determinazione del suo Immoralismo, non una novità categoriale. La lunga cursoria silloge che abbiamo voluto fare qui dovrebbe bastare a dimostrarlo: questo risultato, se valido, escluderebbe Nietzsche da qualsiasi lettura "negativista", da qualsiasi lettura "debole", dis-solta, aperta. Lettura, la nostra, confortata anche dal fatto riportato da Tilliette, che «col passar del tempo, (NO) abbia salutato l'avvento di una rinascita del divino e che abbia affidato al sonno di Zarathustra, come Booz addormentato, il sogno del suo dio» (p. 282). E a Ida Overbeck confessa che «tutti i suoi gesti sono animati da una grande idea» ... «Questa grande idea è l'idea di Dio» (p. 285).

Esso dovrebbe, perciò, essere l'unico punto d'appoggio critico al suo pensiero; e permetterebbe di prendere posizione rispetto all'interpretazione ancora imponente data dai volumi di Heidegger.

17) A proposito della quale vogliamo solo dire che questa nostra lettura non vede, come è manifesto, nella filosofia di Nietzsche né una metafisica né un oltrepassamento della metafisica, neppure la penultima tappa del dispiegarsi della volontà dell'essentia dell'essente come volontà di volontà (SD, p. 52).

Vede bene Heidegger che essa non è ancora «l'ultima tappa», ma non direi perché essa «dipende» dal predominio della «psicologia» (ivi).

Ci sembra più illuminante, perciò, quando Heidegger afferma (SD, p. 54) «la filosofia è compiuta»; e, poi, più precisamente: «questo ordinamento non ha più bisogno della filosofia perché essa sta già alla sua base. Ma con la fine della filosofia non è già lo stesso pensiero che giunge alla sua fine; esso passa invece ad un altro cominciamento». Ma c'è, in Heidegger, un'ulteriore utile precisazione: «la filosofia è diventata antropologia» (SD, p. 56). Qualche anno prima, in *Sentieri interrotti*, aveva scritto che la filosofia di Nietzsche «in quanto semplice controcorrente, essa resta necessariamente conforme, come ogni "anti", alla natura di ciò contro cui si volge. L'antimetafisica di Nietzsche, in quanto semplice capovolgimento della metafisica, è un irretimento nella metafisica stessa» (SI, p.198).

Il tracciato che abbiamo fornito nelle pagine immediatamente precedenti e quanto diremo subito appresso non ci permettono di vedere in psicologia né antropologia né metafisica, nell'opera di Nietzsche.

18) Il «lampo» e lo «sguardo», di cui Nietzsche parla come della sua visione, e l'Aforisma, maniera quasi unica della sua scrittura, sono metafore del suo pensiero o, forse, della sua visione. Di che? Dell'essere? Dell'uomo? Della storia? Di Dio? Non sapremo rispondere «sì» ad alcuno di questi interrogativi, sebbene sappiamo che qualunque cosa sia quel che egli vede, ne va dell'Essere, dell'uomo, della storia, di Dio. Egli è un «veggente», un Po( i )eta veggente, del suo Sé. La sua volontà di Potenza è Volontà Potenza e Veggenza. Tutto quello che è fuori, è nulla, è, semmai, contro. Questo naturale essenziale nemico della logica, dei suoi principi, delle sue regole, vive il suo essere ciò che è con logica incoercibile.

Perciò la volontà di potenza è profondamente contro le norme, i doveri, gli ideali, gli obblighi della morale. La Morale è dover-essere, è costrizione, «aggio-ga la volontà e la sua potenza: dunque è il nemico mortale!».

Ogni morale è in contrasto col *laisser aller*, una sorta di tirannia contro la «natura, anche contro la ragione: ma questo non è ancora un argomento contro di essa... L'essenziale e l'inestimabile di ogni morale è che essa è una lunga costrizione» (ABM, 188). «In questa sfera, dunque, nel diritto della obbligazione il mondo dei concetti morali di colpa, coscienza, dovere, sacralità del dovere, ha il suo focolare d'origine, i suoi inizi, come gli inizi di ogni grandezza terrena, sono stati a fondo e lungamente irrorati di sangue» (GM, 2, 6). «La vita stessa è per me istinto di crescita, di durata, teso ad un'accumulazione di forze, alla potenza: dove manca la volontà di potenza, c'è decadimento. La mia affermazione è che a tutti i valori supremi dell'umanità questa volontà *manca* — che i valori di decadenza, valori *nichilistici* signoreggiano sotto i nomi più sacri» (AC, p.6).

Perciò è immorale!

19) Dio, l'Onnipotente, è l'Avversario frontale della Volontà di Potenza. Egli, perciò, è il nemico della vita. Egli è la Menzogna, perché dopo che si trovò nel concetto di «natura, il concetto autentico di Dio», la parola *naturale* dovette equivalere a «riprovevole» (AC, p. 15). «Il Dio buono, allo stesso modo del dia-vo-lo, sono entrambi prodotti della *decadence*» (AC, p. 17).

«Dio, la formula di ogni calunnia dell'al di qua, di ogni menzogna dell'al di là! In Dio è divinizzato il nulla, è consacrata la volontà del nulla!... (AC, 18) La volontà di potenza è "Sì"!, Dio è "no". Anzi è il "No"! del "Sì"! Solo se "Dio" diventa sinonimo di volontà di potenza, egli ha diritto all'essenza. Il "Dio" come opposto alla volontà di potenza, un "Dio" inventato in opposizione alla vita, -è tutto ciò che è dannoso, venefico, calunioso, mortalmente ostile alla vita... raccolto in terrificante unità» (EH, p. 100).

«Uomini superiori, questo Dio era il vostro più grande nemico. Da quando egli giace nella tomba, voi siete veramente risorti (GS). Dio degenerato fino a contraddirsi la vita» (AC, 18).

Per quanto si possa rimaner profondamente feriti (come si aspettava nel suo Zarathustra) da queste affermazioni, esse non sono che l'imperterrita logica di ogni concezione comunque parmenidea: «L'essere è, il non essere non è». L'etica, ha scritto molto nietzsheanamente, N. Hartmann, dà all'uomo gli attributi della divinità, gli restituisce ciò che egli stesso, disconoscendo la Sua essenza, si era tolto ed aveva dato a Dio o, in altre parole, fa essa «discendere la divinità dal suo tronco cosmico per abitare nella volontà dell'uomo. All'uomo passa l'eredità metafisica di Dio» (Etica).

20) Esse sono certamente la negazione della legittimità della Morale: ma sono questa negazione, perché sono la negazione del Divenire, della Storia. E. Severino, che di negazione del divenire se ne intende, ha rilevato che Nietzsche vede nella volontà di verità dell'uomo europeo «la volontà... che esista un ordinamento vero del mondo, rispecchiantesi in principi della metafisica (cioè dell'episteme), della morale e del cristianesimo. Il gigantesco edificio costruito dalla cultura e dalla civiltà occidentali per proteggere l'uomo dal caos e dall'irrazionalità del Divenire culmina e si riassume nel concetto di Dio (p.113)». In verità, l'essere di Nietzsche e il suo divenire sono inauditi. Il divenire non è, perché «eternamente ruota la ruota dell'essere»: ma il divenire è, perché «tutto muore, tutto torna a fiorire». «In ogni attimo comincia l'essere»: «l'eterno ritorno di tutte le cose». L'eterno ritorno dell'identico è l'astuzia con cui la volontà di potenza, per la quale, nel divenire della storia, l'esistenza dell'uomo ha perso ogni scopo, perché è diventata (im)"morale", riconquista se stessa e a se stessa un ideale, al di là dell'uomo, nell'Oltreuomo. Il divenire è «la strada della dissoluzione, la strada dell'essere è l'eterno ritorno. L'eterno ritorno dell'identico è l'Essere, che smaschera la favola dell'Essere di Dio, la menzogna dell'oltremondo, dell'Eterno»: esso è «un surrogato della fede sull'immortalità».

Il nichilismo del divenire è annientato dall'essere dell'Eterno ritorno. E, paradossalmente, l'eterno ritorno eternizza il nichilistico divenire mondano e lo riscatta, proprio mentre rivela la nullità di tutti i valori sinora venerati. «La volontà di verità è un rendere stabile, un *rendere* vero e durevole, un sopprimere quel carattere falso, un trasferirlo nell'*Essere*». Quindi la verità non è qualche cosa che esista e si debba trovare, scoprire, — una cosa che si deve creare e che dà il nome ad un processo, o meglio ad una volontà di dominazione che in sé non ha nessun termine: introdurre la verità come un *processus in infinitum*, una

determinazione attiva — non già un diventare cosciente di cosa che sia in sé fissa e determinata. È una parola per la «volontà di potenza» (VP, p. 357).

Questa volontà di potenza resiste e conserva il «grande anno del divenire un anno immane fatto di miriadi d'anni, che, come una clessidra, bisogna continuamente capovolgere, perché ripigli a scorrere, a svuotarsi» (Zar, p. 281). Löwith pensa che l'eterno ritorno sia presentato «come veste metafisica», come «la forma suprema dell'essere» e «non come un'ipotesi morale» (ER, p. 246). Ma a me pare chiaro che l'eterno ritorno sia una logica esigenza dell'Immoralismo nietzscheano, del suo tellurico terrestreismo, della sua volontà di «liberazione da una menzogna bimillenaria» di una storia progressiva. La volontà di potenza deve volere l'eterno ritorno dell'identico: «ricurvo è il sentiero dell'eternità» (Zar, p. 278).

21) Abbiamo volutamente pretermesso l'ossessiva polemica anticristiana. L'Immoralismo nietzscheano è affermazione, prima di essere negazione. È probabile che il figlio del Pastore protestante abbia concepito il suo Immoralismo come anticristianesimo. Ma nel Nietzsche immoralista «solo l'affermazione suscita in quanto potenza indipendente: il negativo ne emana come un... riflesso». Certo, continuiamo con Deleuze, «l'affermazione si presenta come inseparabile da una negazione, ma l'affermazione dionisiaca» è tale «che nessuna negazione riesce ad inquinare». «Alla famosa positività del negativo Nietzsche oppone la sua propria scoperta: la negatività del positivo» (p. 202-203-205-207).

22) Ma c'è da chiedersi: perché questa compatta, sferica affermazione si è prodotta nell'Oltreuomo dell'Immoralismo? Perché questa titanica affermazione si è espressa in un titanico «Anti»? Perché ha strozzato l'origine della morale, inventando una «genealogia della morale»? Perché ha fatto dell'uomo l'Oltre uomo, un Dio? Perché la logica della sua affermazione gli ha imposto che «in ciò sta la divinità, che esistono degli dèi, non un Dio!» (Zar, p. 260): e quegli dèi sono i suoi Oltreuomini? A noi pare che la sua visione di «talpa che è mossa dalla speranza di uscire all'aperto» (Vattimo), non ha visto la «luce della libertà e delle verità, perché si è consumata negli ipogei dell'esistenza». Da quella profondità abissale non ha visto più nulla, i valori gli si sono eclissati, e l'uomo, il suo uomo sano, l'uomo «morale», gli è apparso perciò Superuomo, Oltreuomo. Ma era un Superuomo, un Oltreuomo che era, sì, all'apogeo del suo giro infernale, altissimo rispetto agli ipogei della sua terra, situato però in un cerchio molto interno, al di sotto dell'orbita immensa che avrebbe visto, se la sua visione si fosse attuata dal cuore, dal centro dell'uomo. Avrebbe visto ed esperimentato la potenza dell'intelletto e la potenza della volontà; e non sarebbe stato ingannato dal miraggio della volontà di potenza e dal mito dell'Eterno ritorno.

Questo diciamo, non per opporre al vettore della sua volontà di potenza una forza eguale e contraria; ma proprio, invece, per realizzare il suo sogno dionisiaco, perché «l'ora del suo mezzogiorno» potesse essere inondata dallo «splendore della verità» meridiana, di cui era capace e degna.

L'inversione da *volontà di Potenza* in *Potenza di Volontà* (e potenza di intelletto) non vuol affatto essere un gioco di parole; vuole, invece, essere un'inversione profonda di concetti e un'inversione vettoriale, sul piano antropologico, etico, teologico. La Volontà di potenza, radicata negli ipogei dell'uomo, è desti-

no che distrugga, in una sorta di perenne indomito furore, tutto quello che è fuori: tutto quello che è fuori, è, di necessità, contro: l'uomo della filosofia di sempre, l'uomo della teologia, l'uomo della morale, l'uomo creatura del Creatore, il Dio Creatore. Essa esige, in verità, un vuoto davanti a sé, fuori di sé: un vuoto, che la menzogna riempie di idoli e di valori, idoli, appunto, e valori falsi, ma, in realtà, un vuoto, un nulla. Ma questo vuoto, questo nulla, questa menzogna, deve aver consistenza eterna, se la volontà di potenza deve durare. Ed è questa la prima aporia e il primo scacco ontologico della volontà di potenza. Un nulla, un vuoto, non ha né consistenza, né eternità: è una menzogna eterna. È una volontà di potenza che debba voler distruggere una menzogna che sia eterna, è una volontà impotente, una volontà destinata allo scacco, a un volere folle. Sicché bisogna rovesciare quanto è scritto in GM, p. 6 che «la morale sarebbe responsabile del fatto che una in sé possibile suprema potenza e splendore del tipo umano non è stata mai raggiunta». In verità solo la sua volontà di potenza è stata solo dichiarata e proclamata, ma non è stata «raggiunta»: è un'impossibilità, è una vuota forma. È un'impossibilità non riscattata neppure dal mito dell'Eterno ritorno. Che, in quanto eterno, le è necessario, ma, in quanto ritorno, è la riprova della sua impotenza essenziale.

23) Wittgenstein dirà che: «La risoluzione del problema della vita si scorge allo sparir di essa» (*Quaderni 1914-1916*: 6/7/16; *Tractatus* 6.521). E il commento di M. Black è che «Una continua, infinita esistenza nel mondo, non potrebbe risolvere in alcun modo l'enigma della vita» (o.c., p. 359). Infatti Wittgenstein aveva scritto (*Tractatus* 6.4312): «La risoluzione dell'enigma della vita nello spazio e tempo è fuori dallo spazio e tempo».

È una vuota forma, è il trascendentale nietzscheano, che ripete il trascendentale kantiano, che egli odia, ma che è come quello, tirannico e inutile e presuntuoso. «Un'azione, per se stessa, è priva di qualsiasi valore; tutto dipende da chi la compie» (VP 3, p. 393); in ABM, p. 95: «Vergognarsi della propria immoralità: questo è un gradino della scala al cui vertice ci si vergogna anche della propria moralità».

Noi siamo convinti che il trascendentalismo kantiano, nelle sue forme originali, postume e nuovissime, sia la radice della «genealogia della morale», come la intese Nietzsche. E se, come a noi pare, la *Veritatis Splendor* ha come dorsale filosofica l'esaltazione della *potenza della volontà* e della ragione, essa ha come idolo polemico quel trascendentalismo in tutte le sue declinazioni. «Le fonti della morale» sono, infatti, la ragione e la volontà nella loro potenza, al termine del cui specifico dinamismo c'è veramente una sorta di autentico Oltreuomo.

Nel cuore della carne umana si annidano quelle energie spirituali della vita, e, attorno al cerchio della vita umana e nell'ampio giro dell'Empireo, le forme innumerevoli, le miriadi e miriadi di stelle rutilanti degli enti. La presenza dell'ente a quelle potenze, la presenza di quelle potenze all'ente, risvegliano in esse la forma e la sete inesauribile che la inquietano, per usare un termine agostiniano. E comincia così, incoercibilmente, la loro fecondazione, la loro crescita. Essi si nutrono della realtà dell'universo e delle azioni della vita. E crescono in sé e per sé, nella misura in cui assimilano l'altro da sé. Ma nel «simposio»

dell'essere e del bene che mai le sazia, ascoltano suoni estranei, ma anche suggestioni di una musica che suona lontano, dall'alto, ed è, se individuata, come una guida per il loro «itinerario», lungo, non lineare e faticoso, del concetto e della morale. E, seguendo le indicazioni degli enti, possono imboccare le «vie» della «Montagna delle sette balze». E tentarne la scalata. E possono, allora, se lo vogliono con costanza, salire e salire, in alto, in alto; e raggiungere altezze «oltreumane», «al cui vertice», *al di là* del vertice della montagna, vedranno la luce «solare» del Bene, dai cui raggi, qui, scoprano di essere state attinte, riscaldate e vivificate. «La risoluzione dell'enigma della vita, nello spazio e tempo, ha scritto Wittgenstein, è fuori dello spazio e tempo» (*Tractatus* 6, 4312).

Qui, infatti,

«Non aspettar mio dir più né mio cenno:  
libero, dritto e sano è tuo arbitrio  
e fallo forse non fare a suo cenno:

E il premio è il «Superuomo»:

io te sovra te corrolo e mitrio.  
(*Purgatorio*, 25, 139-142)

Così, finalmente, la visione della realtà è perfetta:

Nel suo profondo vidi che s'interna  
legato con amore in un volume  
ciò che per l'universo si squaderna  
(*Paradiso*, 33, 85-87)

Ora finalmente la potenza della volontà realizza il sogno dionisiaco, sognato dalla volontà di potenza, senza mitologia, senza aporie. La potenza della volontà, sostenuta dalla potenza della ragione, scopre la sua essenziale vocazione all'Infinito e all'Eterno, di cui la volontà-di-potenza ha rivelato la necessità, ma che ha dovuto darsi solo col mito. Essa rivela, altresì, anche una sua potenza creativa, che Nietzsche rivendicava al suo Immoralismo: la «morale» non è autentica se non è creativa. Per questo Nietzsche ha trovato lo spazio alla sua volontà di potenza postulando surrettiziamente una sua metafisica, una sua tologia, una sua antropologia, una sua filosofia delle realtà spirituali, una sua filosofia delle realtà fisiche.

24) L'etica, nella gerarchia delle scienze, muove i suoi passi solo quando ha preso visione della «Realtà». L'Etica, ogni etica, è la vita della metafisica, della Teologia, della Filosofia delle realtà spirituali e delle realtà fisiche. Vogliamo dire che, sul piano metodico, la filosofia non si inizia con l'etica, come, inversamente, la vita non si inizia con la filosofia. L'Etica è una scienza pratica, ma come scienza non è praticamente pratica. Il suo carattere speculativo è il suo blasone di nobiltà, ma anche la sua povertà. Quando la luce dell'intelligenza di-

scende dalle altissime regioni dell'essere e si avvicina alle zone più basse dell'esistenza, dense di materia e di concreta contingenza, nell'infinita varietà delle circostanze che la definiscono e fra le quali si deve porre il concreto atto singolare, la speculatività della Scienza va progressivamente indebolendosi, sicché poco prima dell'attuarsi del singolo atto morale, l'Etica, come scienza speculativamente pratica, ammutolisce. «La sua luce e la sua voce viene raccolta nel dominio della Prudenza, vita e luce in atto: Arte della costruzione reale della vita!».

In questo senso, e dentro questi limiti, possiamo comprendere la proposizione «Non vi sono proposizioni etiche, ma solo azioni etiche» con cui Engelmann commenta la proposizione 6.421 del *Tractatus* di Wittgenstein: «È chiaro che l'etica non può formularsi». E gli autori della Vienna di Wittgenstein interpretano il suo pensiero ammonendo che «L'Etica non si può insegnare tramite ragionamenti, ma solo dando esempi di comportamento» (Janik-Toulmin, p. 201). E questa verità della Prudenza è espressa nel commento di Aubenque all'*Etica* di Aristotele: «Il prudente serve di criterio perché è dotato di una intelligenza critica. Egli non è solamente ciò secondo cui si giudica ma colui stesso che giudica; ora, commenta una volta Aristotele, si giudica bene solo ciò che si conosce, ed è perciò che si è buon giudice... La "regola giusta" si trova, senza dubbio, individualizzata nella persona del *phronimos*: il che sembra conferire alla prudenza un fondamento esistenziale» (o.c., 50-51). Perciò l'«aristotelico» Tommaso di essa scriverà: «*Genitrix et custos et moderatrix virtutum*» (S. Tom., *In III Sent.*, 33, 2-5).

Nella Prudenza, il dinamismo sintetico costruttivo dell'uomo occupa integralmente la natura del suo essere, senza alcun margine esterno di speculatività. Appunto: senza alcun margine esterno: l'atto di prudenza è l'atto di suprema fieraZZzza dell'uomo, il suo atto «divino» (S. Tommaso chiama divina l'etica politica al seguito di Platone e di Aristotele): il suo atto creatore: creatore di un atto, anzi, più precisamente, di una persona in atto: creatore, ogni volta, di *sintesi* inedita singolare di tutti i dati teorici fondamentali acquisiti.

25) Donde, infatti, questa potenza della Prudenza?

Dal fatto e nella misura in cui tutta la verità e la realtà, teologica, antropologica e cosmica e tutta la sua luce, non importa quanto esplicitamente, sia raccolta e convenuta nelle energie della persona *hic et nunc* impegnata nell'atto. Precisiamo, dunque: senza alcun margine esterno, perché vogliamo intendere che una concreta vita morale è una vita essenzialmente razionale e lucida, vita di saggezza operosa interiormente viva. Essa è, infatti, il necessario complemento del giudizio effettivamente pratico. È la virtù della tempestività e della misura dell'atto, non certo l'atteggiamento della furbizia attendista e del minimo sforzo. È la virtù della sintesi, non dell'invenzione dell'etica della situazione. È la virtù, con la quale la vita raggiunge, passo dopo passo, il «destino» a cui il Bene l'attrae.

Al di là della filosofia, nel mondo della Rivelazione cristiana, l'Oltreuomo si pone come Ipostasi reale, paradigmatica, e come sua reale partecipazione. La fede cristiana annuncia, infatti, che, se Dio vorrà, già qui l'uomo godrà, per *speculum in ænigmate*, quello che fu il sogno platonico (*Fedone*, 11, 67) e la visione dantesca dell'Oltreuomo.

«Transumanar significar per verba  
non si poria...».  
(Par. 1, 68)

e che poi «lassù» (Fedone 110c) alla fine del ciclo terrestre, noi già *intensionaliter dii* avremo una visione divina delle cose:

«Di quindi innanzi il mio voler fu maggio  
che l' parlar nostro ch'a tal vista vede  
e cede la memoria a tanto *oltraggio*».  
(Par. 33, 5)

Perché «Lassù» (*έκει*), presagiva Platone l'Ipostasi teandrica, non metafisica, del Super-uomo sarà vista nella gloria della verità:

«Ne la profonda e chiara sussistenza  
de l'alto lume parvemi tre giri  
di tre colori e d'una contenenza  
e l'un da l'altro come iri da iri  
pareo reflesso, e il terzo parea foco  
che quinci e quindi igualmente si spirò».  
(Par. 115-120)

Infatti, «Lassù» per volontà di divina potenza, l'Uomo Dio vero, nostro Primogenito e Paradigma, che Zarathustra voleva realizzare con la metafora dell'uomo-Dio, ci apparirà *facie ad faciem*:

«Quella circulazion  
dentro di sé, del suo colore stesso  
mi pareva pinta de la nostra effige;  
per che 'l mio viso in lei tutto era messo».  
(Par. 130-133)

## BIBLIOGRAFIA

### A) OPERE DI NIETZSCHE

- ABM *Al di là del bene e del male*, tr. G. Fraccan, ed. Bocca, Milano 1954.  
 AC *L'anticristo*, tr. F. Masini, ed. Adelphi, Milano 1984.  
 AV *Aurora e Frammenti postumi*, tr. F. Masini e M. Montanari.  
 CI *L'anticristo - Crepuscolo degli idoli - Ecce Homo - La volontà di potenza*, tr. P. Santoro, ed. Newton Compton, Roma 1981.

- DC *La distruzione delle certezze* (a cura di S. Moravia), ed. Nuova Italia, Firenze 1981.
- EH *Ecce Homo - Ditiambi di Dionisio - Nietzsche contro Wagner*, tr. R. Calusso, G. Callo, S. Giannetta, F. Masini, ed. Mondadori, Milano 1977.
- GM *Genealogia della morale*, tr. F. Masini e S. Giannetta, ed. Mondadori, Milano 1981.
- US *Sull'utilità e il danno della storia*, tr. F. Masini, ed. Newton Compton, Roma 1978.
- UTU *Umano, troppo umano* (2 voll.), tr. S. Giannetta e M. Montanari, ed. Mondadori, Milano 1970.
- Zar *Così parlò Zarathustra*, tr. B. Allason, ed. UTET, Torino 1959.
- VP *Volontà di potenza*, tr. A. Treves, ed. Monanni, Milano 1927.

#### B) OPERE SU NIETZSCHE

- AA.VV., *Nietzsche e la liberazione*, ed. Japadre, L'Aquila 1973.
- G. BATAILLE, *Nietzsche il culmine e il possibile*, ed. Rizzoli, Milano 1970.
- J. CHAIX-RUY, *Pour connaître la pensée de Nietzsche*, ed. Bordas, Paris 1964.
- G. COLLI, *Dopo Nietzsche*, ed. Bompiani, Milano 1978.
- G. DELEUZE, *Nietzsche et la philosophie*, ed. PUF, Paris 1967.
- R. ESCOBAR, *Nietzsche e la filosofia del sec. XIX*, ed. Il Formichiere, Milano 1978.
- M. FERRARIS, *Nietzsche e la filosofia del Novecento*, ed. Bompiani, Milano 1989.
- W. KAUFMANN, *Nietzsche - Filosofo Psicologo Anticristo*, ed. Sansoni, Firenze 1974.
- P. KLOSSOWSKI, *Nietzsche e il circolo vizioso*, ed. Adelphi, Milano 1981.
- M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, 2 Bd, Pfullingen, F.a.m. 1961.
- M. HEIDEGGER, *Saggi e discorsi*, ed. Mursia, Milano 1976 (SD).
- M. HEIDEGGER, *Sentieri interrotti*, ed. Nuova Italia, Firenze 1968.
- R. LARUELLE, *Nietzsche contro Heidegger*, ed. Payot, Paris 1977.
- K. LÖWITH, *Da Hegel a Nietzsche*, ed. Einaudi, Torino 1949.
- K. LÖWITH, *Nietzsche l'eterno ritorno*, ed. Laterza, Bari 1985 (ER).
- A. NEGRI, *Nietzsche e/o l'innocenza del divenire*, ed. Liguori, Napoli 1984.
- G. PENZO, *Friedrich Nietzsche. Il divino come proprietà*, ed. Patron, Bologna 1974.
- G. Penzo, *Il superamento di Zarathustra*, ed. Armando, Roma 1987.
- F. RAVAGLIOLI, *Da Nietzsche a Weber - Studio sulla morale*, ed. Armando, Roma 1974.
- O. REBOUL, *Nietzsche critique de Kant*, ed. PUF, Paris 1974.
- E. SEVERINO, *Storia della filosofia contemporanea*, ed. Rizzoli, Milano 1986.
- J. M. REY, *L'enjeu des signes - Lectures de Nietzsche*, ed. Seuil, Paris 1971.
- A. JANIK - S. TOULMIN, *La grande Vienna*, ed. Garzanti, 1984.
- G. THIBON, *Nietzsche e il declino dello spirito*, ed. Paoline, Alba 1964.
- X. TILLETTE, *Filosofi davanti a Cristo*, ed. Queriniana, Brescia 1989.

G. VATTIMO, *Il soggetto e la maschera*, ed. Bompiani, Milano 1974.

G. VATTIMO, *Ipotesi su Nietzsche*, ed. Grappichelli, Torino 1967.

L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus* e *Quaderni 1914-1916*, ed. Einaudi, Torino 1968.

**«SI TU VEUX ÊTRE PARFAIT... VIENS, SUIS-MOI»  
LE CHRIST, NORME CONCRÈTE ET PLENIERE DE L'AGIR HUMAIN**

JACQUES SERVAIS\*

Le dialogue de Jésus avec le jeune homme riche, fil conducteur du premier chapitre, essentiellement biblique, de l'encyclique *Veritatis Splendor*<sup>1</sup>, imprime d'emblée au document pontifical une marque originale, le distinguant nettement d'un certain enseignement moral, qui s'est propagé dans l'Eglise. Plutôt que d'opposer les commandements et les conseils comme caractéristiques de deux états de vie, ainsi que le fait une tradition antérieure bien établie, Jean-Paul II fixe l'attention sur le Christ, norme concrète et universelle de tout agir humain. De la sorte, croyons-nous, il dépasse les interprétations minimalistes de la Loi, cause non seulement de la mauvaise casuistique mais des tendances subjectivistes et individualistes de la théologie morale actuelle. Pour faire ressortir la nouveauté de sa doctrine, il ne sera pas inutile d'exposer brièvement l'explication classique de l'appel à la perfection qui forme le cœur de ce dialogue. Mais avant cela, il convient de mettre en évidence les bases sur lesquelles le Pape fait reposer toute la morale chrétienne: l'absoluité du commandement de l'amour.

*Le commandement absolu de l'amour*

«Maître, quel est le plus grand commandement de la Loi?». A la question que lui pose un des Pharisiens, pour le mettre dans l'embarras, Jésus donne une réponse on ne peut plus claire: «Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de tout ton esprit: voilà le plus grand et le premier commandement. Le second lui est semblable: Tu aimeras ton prochain comme toi-même. A ces deux commandements se rattache toute la Loi, ainsi que les Prophètes» (Mt 22, 36-40). Par ces mots, Jésus synthétise la réponse qu'il avait déjà donnée au jeune homme riche, venu lui demander: «Que dois-je faire de bon pour obtenir la vie éternelle?» (Mt 19, 16).

---

\* Professeur chargé de Théologie dogmatique du Mariage et de la Famille, Institut Pontifical Jean-Paul II, Rome.

<sup>1</sup> Les trois encycliques de Jean-Paul II auxquelles nous nous référerons dans cet article, sont citées dans le texte principal, sous un sigle suivi du numéro du document: DEV = *Dominum et Vobis Igitur*; RH = *Redemptor Hominis*; VS = *Veritatis Splendor* (A noter que la traduction française de cette encyclique comporte des ambiguïtés que l'édition italienne permet de lever).

A ce dernier, il avait commencé par indiquer un certain nombre de règles, de «commandements» à observer (*Ibid.*, v. 17); avec le Pharisién qui l'interroge sur «le plus grand commandement», il va immédiatement à l'essence même de la Loi, invitant son interlocuteur, comme le fera plus tard saint Paul, à éviter les discussions «sans utilité et sans profit» au sujet de la Loi (cf. *Tt* 3, 9). L'essence de la Loi, qui est en même temps le but dernier, le sens définitif de l'existence, est l'amour. Celui qui veut entrer dans la vie éternelle, et donc atteindre sa destination ultime, doit observer l'unique et double commandement de l'amour de Dieu et du prochain. «La charité est la Loi dans sa plénitude» (*Rm* 13, 10). Tous les préceptes, d'abord négatifs, que Jésus rappelle au jeune homme riche — «Tu ne tueras pas, Tu ne commettras pas d'adultère, Tu ne voleras pas, Tu ne porteras pas de faux témoignage...» — se résument dans la formule du Lévitique qui contient toute la Loi en sa plénitude: «Tu aimeras ton prochain comme toi-même» (*Lev* 19, 18; cf. *Ga* 5, 14). Et ce commandement n'est pas détachable du «premier de tous les commandements» (*Mc* 12, 28), celui de l'amour de Dieu. Car si, dans l'Ancienne Alliance, le commandement de l'amour du prochain pouvait paraître d'une certaine manière secondaire par rapport au commandement de l'amour de Dieu, désormais il est «semblable» au premier (*Mt* 22, 39). Cette unité, dont on montrera plus loin le sens précis, des deux commandements de l'amour de Dieu et du prochain sera mise en fort relief dans la première épître de saint Jean: «Celui qui n'aime pas n'a pas connu Dieu... Celui qui n'aime pas son frère, qu'il voit, ne saurait aimer le Dieu qu'il ne voit pas» (*1 Jn* 4, 8.20; cf. 3, 17). Les deux commandements s'interpénètrent au point de former l'unique et suprême précepte, celui de la charité, «en laquelle se noue la perfection» (*Col* 3, 14; cf. *1 Co* 13, 1-3).

Les paroles que Jésus adresse au Pharisién présentent l'amour comme une exigence absolue, indépendance des circonstances de temps et de lieu, une exigence qui vaut manifestement pour tous, quelles que soient les capacités ou l'incapacité des sujets, les aspirations ou les défaillances de leur cœur, et même la conscience d'un chacun<sup>2</sup>. L'amour dont il montre l'importance centrale dans la Loi, requiert un engagement total et inconditionné de toute l'existence (cf. *Dt* 6, 5; 13, 4), à tel point que personne en ce monde ne peut prétendre sérieusement l'avoir pratiqué dans toute son absoluité. Or pas plus que l'Ancien Testament, Jésus n'entend exprimer par là un but lointain, un idéal; ce en quoi, spontanément, l'homme aperçoit davantage un rêve qu'une réalité à portée de main, il le propose, à l'instar du Deutéronome, comme un commandement (cf. *Dt* 30, 16). L'amour de Dieu et du prochain dans lequel est concentrée toute la Loi ainsi que les Prophètes, n'est pas une idée correspondant à un désir de Dieu auquel l'homme devrait tâcher de se conformer le mieux possible. Jésus ne le présente pas comme un itinéraire conseillé, en

<sup>2</sup> C'est le point que met en évidence H. U. VON BALTHASAR dans la première partie de son livre *Christlicher Stand* (Einsiedeln 1977, 17ss [bonne trad. angl.: *The Christian State of Life*, San Francisco 1983]). Les réflexions qui suivent, en particulier la discussion avec saint Thomas, doivent beaucoup à cet ouvrage touffu mais riche d'intuitions originales encore peu connues.

dehors duquel celui-ci pourrait néanmoins, fût-ce avec difficulté, atteindre sa destination. C'est le seul chemin qu'il propose, parce que ce chemin resserré est le seul qui conduit à la vie éternelle. «Entrez par la porte étroite», met-il en garde ses auditeurs. «Large, en effet, et spacieux est le chemin qui mène à la perdition, et il en est beaucoup qui s'y engagent; mais étroite est la porte et resserré le chemin qui mène à la Vie, et il en est peu qui le trouvent» (Mt 7, 13-14). Dans le quatrième évangile, le «commandement» de l'amour (Jn 15, 12) est décrit comme un «commandement nouveau» (Jn 13, 34). Mais les épîtres de saint Jean ont soin de préciser qu'il s'agit là, en fait, d'un «commandement ancien» (1 Jn 2, 7-8; 2 Jn 5). Etouffé dans le maquis des prescriptions de troisième ou de quatrième ordre (cf. Mt 23, 23-24), le commandement du Lévitique avait, comme celui du Deutéronome, perdu la première place. Ailleurs, Jésus renvoie explicitement au «commencement», où, explique-t-il, «il n'en était pas ainsi» (Mt 19, 8). Le commandement de l'amour, tel qu'il existe dès l'origine, est un commandement absolu, parce que la destination de l'homme à l'amour est elle-même impérative. L'homme est créé en vue de Dieu, qui est Amour (cf. 1 Jn 4, 8.16). A moins d'observer ce commandement, il manque sa destinée, ce qui équivaut à la perdition éternelle.

Face à cette conception du commandement, on sera peut-être tenté d'invoquer le dialogue avec le jeune homme riche, d'où ressort apparemment une certaine opposition entre ce qui est strictement commandé et ce qui est de l'ordre du conseil. A ce dernier qui lui dit qu'il a observé tous les commandements de la Loi, Jésus semble en effet proposer une voie supérieure, propre à ses proches collaborateurs: «Si tu veux être parfait, va, vends ce que tu possèdes et donne-le aux pauvres, et tu auras un trésor dans les cieux; puis viens, suis-moi» (Mt 19, 21). Cette chose parfaite est ce qui manquait encore à celui qui l'interrogeait: «Une seule chose encore te fait défaut...» (Lc 18, 22). La perfection en question serait-elle donc réservée à une catégorie de fidèles, tandis que du grand nombre ne serait requise qu'une observance limitée de la Loi?

Pareille interprétation est manifestement en contradiction avec l'enseignement général de Jésus qui, s'appuyant ici encore sur la Loi ancienne (cf. Lv 11, 44-45; 19, 2), appelle tout homme à la perfection: «Vous donc, vous serez parfaits comme votre Père céleste est parfait» (Mt 5, 48). A la perfection de Dieu, dont la générosité s'étend sur les bons et sur les méchants, doit correspondre celle des hommes auxquels, sans exception, s'adresse le commandement de l'amour. Saint Thomas d'Aquin a bien synthétisé cet enseignement, lorsqu'il souligne qu'il ne s'agit pas ici d'un conseil, mais d'un précepte universel. «L'amour de Dieu et du prochain n'est pas un commandement seulement selon une certaine mesure, tandis que les degrés plus élevés seraient réservés au conseil; ce qui ressort de la formulation même du commandement, qui vise à la perfection»<sup>3</sup>. La réflexion dure de Jésus, quand il voit le riche notable s'éloigner après avoir entendu son appel, confirme qu'à ses yeux, la perfection en cause est

<sup>3</sup> SAINT THOMAS D'AQUIN, *S. Th.*, II-II 184, 3.

une condition pour avoir part à la vie éternelle: «Comme il est difficile à ceux qui ont des richesses de pénétrer dans le Royaume de Dieu! Oui, il est plus facile à un chameau de passer par un trou d'aiguille qu'à un riche d'entrer dans le Royaume de Dieu!» (Lc 18, 24-25).

### *La liberté blessée par le péché originel*

Le précepte de l'amour est universel, il concerne tout homme parce que tout homme, tel le jeune homme riche, est convié à découvrir dans l'amour la fin ultime de sa vie. S'il est, toutefois, un fait élémentaire, c'est qu'en réalité tous les hommes sont loin de voir dans l'amour le sens unique et définitif de leur existence et plus encore de vivre, de toute leur âme et de toutes leurs forces, la perfection de cet amour. La majorité, sinon la totalité, d'entre eux n'ont plus qu'une faible représentation de l'amour parfait en vue duquel ils ont été créés. Dominé par le péché, leur cœur s'est tellement éloigné du centre de l'amour auquel leur existence est ordonnée, que l'appel de Jésus à la perfection de l'amour leur apparaît comme une chose impossible. Entendant son enseignement, dit l'Evangile, «des disciples restèrent tout interdits: "Qui donc peut être sauvé?" disaient-ils» (Mt 19, 25). L'étonnement des disciples manifeste le paradoxe de l'enseignement évangélique. L'amour parfait à l'égard de Dieu et du prochain n'y est pas présenté sous la forme d'une pure invitation, d'une proposition à laquelle les fidèles auraient le choix de s'ouvrir selon leur propre désir de sainteté. Il correspond expressément à un commandement, à une prescription qui, comme telle, est assortie des sanctions les plus sévères. D'autre part, l'observance du commandement, de laquelle dépend le salut, est «impossible pour les hommes» (Mt 19, 26). On peut appliquer ici la formule de M. Blondel: c'est nécessaire, mais c'est impraticable!

Pour comprendre ce paradoxe, il faut tenir compte de la situation historique concrète de l'homme. «Regnat carnalis cupiditas, ubi non est Dei caritas», observe saint Augustin<sup>4</sup>. Là où l'amour de Dieu ne règne pas, la concupiscence égoïste met de tels obstacles que le commandement apparaît comme un dur chemin de conversion. Lorsque Jésus ordonne à ses disciples de s'aimer les uns les autres, il part d'une conception de l'obligation ayant des connotations bien différentes de celles que comporte pour le pécheur le commandement de l'amour: «Je vous dis cela pour que ma joie soit en vous et que votre joie soit complète» (Jn 15, 11). «Au commencement» — dans l'état primordial auquel renvoie implicitement son enseignement —, l'homme n'avait qu'à suivre la loi de son être pour parvenir à la sainteté et à la perfection de sa destination. Au contraire, une fois que par Adam le péché est entré dans le monde (cf. Rm 5, 12) et a passé en tous les hommes, l'humanité a inauguré une histoire dans laquelle le commandement de l'amour n'est plus reconnu comme la seule possibilité existentielle offerte par Dieu à l'homme pour qu'il y trouve la réalisation de sa destinée.

---

<sup>4</sup> SAINT AUGUSTIN, *Ench.*, XXXI, 117, in CCL 46, 112.

Plus qu'aucun autre Père de l'Eglise, Maxime le Confesseur a mis en évidence la différence radicale existant entre la liberté avant et après le péché originel<sup>5</sup>. Avant la chute, la bonté de la nature humaine, fondée dans sa création à l'image de Dieu, se réalise par un acte de volonté libre qui rend effective l'orientation inscrite en elle. Après la chute demeure le pouvoir d'auto-détermination qui appartient à la dignité de cette nature, mais le mode sous lequel est employée la faculté humaine de la volonté n'est plus le même. Le vouloir «gnomique» qui définit ce nouveau mode, n'est pas une propriété essentielle et inséparable de notre nature, il est au contraire une certaine manière contingente d'en user, un mode de vie vertueux ou vicieux, une disposition d'où naîtra l'acte qu'est la décision. Comme telle, la «gnômè» définit une liberté supérieure de choix entre le bien et le mal, qui inclut la peccabilité<sup>6</sup>.

Ordonné à Dieu, son origine et son unique fin, et déjà en route vers lui au sortir des mains du Créateur, l'homme s'est mis, par le péché d'Adam, dans un état d'indifférence par rapport à lui. Posée par Dieu dans une orientation positive vers le bien, la liberté créée a neutralisé la volonté divine par une autre possible, se donnant elle-même l'alternative du bien et du mal initiatrice du péché. Son rapport natif à Dieu, qui selon le dessein du Créateur ne comportait qu'un seul possible existentiel, s'est ainsi perverti en une opposition: ou Dieu ou autre chose que sa volonté. Au lieu de voir dans l'adhésion au Principe de sa vie l'unique voie prédisposée pour lui, l'homme, scrutant les profondeurs des possibles, a inventé une nouvelle façon de comprendre son rapport à Dieu: une situation de (mauvaise) indifférence, caractérisée par un dilemme se substituant à la pure et saine orientation de départ. Ainsi le centre s'est-il déplacé de Dieu vers l'homme qui, se faisant de la sorte l'égal de son Créateur, est devenu le maître de ses valeurs et de ses fins, capable de déterminer lui-même le bien et le mal.

Après s'être donné, à l'encontre du dessein originel, la science du bien et du mal, l'homme a encore, en principe, la faculté de choisir le bien selon cette science, c'est-à-dire de choisir pour Dieu contre toute autre possibilité. Mais en réalité, cette façon de voir implique déjà un certain choix contre Dieu. Car le mal inventé par la créature n'est que le bien perverti, détourné de sa fin véritable, mis en opposition avec Dieu. Désormais l'homme n'éprouve plus l'obéissance au bien comme un chemin de liberté. Le commandement divin de l'amour lui apparaît non plus comme un principe de vie et de bonheur, mais comme une négation de la liberté humaine. La volonté divine qui est au fondement de celle-ci devient à ses yeux un obstacle à la réalisation de soi. Choisir pour Dieu signifie dès lors choisir contre soi-même, ce que nul ne peut faire sans la grâce, ainsi que Jésus le suggère à ses disciples en conclusion de l'épisode

<sup>5</sup> Cf. LARS THUNBERG, *Microcosm and Mediator, The theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Lund 1965 (voir en particulier 226ss sur le concept de le «gnômè»).

<sup>6</sup> Bien qu'il possède un vouloir naturel, le Christ quant à lui ne connaît pas le principe de la «gnômè»: sa volonté n'est pas, comme la nôtre, façonnée par un tel libre arbitre, elle ne l'est que «par l'immuable volonté divine que met en action la personnalité du Verbe» (R.-A. GAUTHIER, *Saint Maxime le Confesseur et la psychologie de l'acte humain*, in RTAM XXI [1954] 81).

du jeune homme riche: «Pour les hommes c'est impossible, mais pour Dieu tout est possible» (Mt 19, 26).

### *La doctrine classique des degrés de perfection*

Il faut avoir à l'esprit cette situation historique de l'homme, instaurée depuis le péché originel, si l'on veut comprendre les raisons pour lesquelles, après avoir affirmé que l'amour de Dieu et du prochain est un commandement au sens absolu, saint Thomas distingue des degrés à l'intérieur de l'amour parfait auquel tout chrétien est appelé. Les conséquences du péché originel, non seulement pour le pécheur, entravé sur le chemin de l'amour par la concupiscence égoïste, mais plus radicalement pour l'ordre même de la nature humaine, marquée par un certain dualisme par rapport à sa destination de grâce, ont en effet déterminé une condition de vie dans laquelle, presque nécessairement, l'homme qui veut se sauver, calcule les obligations minimales incluses dans le commandement absolu de l'amour, se réservant en même temps la possibilité d'aller au-delà, selon sa libre décision. Ainsi, tenant compte de ces circonstances, l'Aquinat introduit-il une distinction entre la perfection qui est, ici-bas, de nécessité de salut, et celle qui est, ici-bas, de conseil. Ce faisant, il reprend une idée de saint Augustin qui a marqué toute la théologie morale: «Le précepte est ce à quoi ne pas obéir est un péché. Il en va différemment pour le conseil: si tu ne veux pas suivre un conseil tu obtiendras un moindre bien, mais tu ne commettras rien de mal»<sup>7</sup>. Cette idée est à la base du traité de saint Thomas sur la perfection spirituelle<sup>8</sup>. Il n'est pas inutile d'en traduire et commenter quelques extraits, car la doctrine des degrés de perfection qui y est exposée, permettra, comme par contraste, de mesurer ensuite toute la nouveauté de l'enseignement contenu dans *Veritatis Splendor*.

Après avoir énumérée les exigences minimales que comporte le commandement de l'amour de Dieu en tant qu'il oblige généralement le chrétien<sup>9</sup>, saint Thomas passe à l'examen des voies de perfection qui sont de l'ordre du conseil. Tout son exposé est un développement des paroles de Jésus au jeune homme riche: «Si tu veux être parfait...» (Mt 19, 21), qu'il interprète, contrairement à ce qui a été expliqué plus haut, dans le sens d'un appel à la perfection de conseil. «Pour arriver à la perfection de la charité il n'est pas seulement nécessaire que l'homme renonce aux biens extérieurs [les biens temporels, les liens du sang et le mariage<sup>10</sup>] mais qu'il se détache encore pour ainsi dire de lui-même. Denys dit en effet, dans son *Traité des Noms divins* [ch. IV], que l'amour divin rend exstatische, c'est-à-dire met l'homme hors de lui-même, ne lui permettant plus de s'appartenir à lui-même, mais seulement à ce qu'il aime».

<sup>7</sup> SAINT AUGUSTIN, *De S. Virg.*, XV 15, in PL 40, 403.

<sup>8</sup> SAINT THOMAS D'AQUIN, *De Perfectione vitae spiritualis*, in *Opuscula theologica*, t. II, Marietti, 2<sup>e</sup> éd., Paris 1972.

<sup>9</sup> *Ibid.*, ch. V.

<sup>10</sup> *Ibid.*, ch. VII-VIII.

Après avoir allégué pour preuve des textes de saint Paul (Ga 2, 20; Col 3, 3; 2 Co 5, 15) et finalement les mots du Seigneur lui-même concernant le renoncement à soi-même (Lc 14, 26; Mt 16, 24), l'Aquinat poursuit sa pensée en distinguant de nouveau précepte et perfection évangélique: «L'observance de cette abnégation salutaire et de cette haine charitable est pour une part nécessaire au salut et commune à tous ceux qui sont sauvés, et appartient pour une part à l'achèvement de la perfection. Il faut reconnaître en effet, sur l'autorité de Denys cité plus haut, que la caractéristique du véritable amour de Dieu est que l'être aimant ne demeure pas en lui-même, mais se donne à l'être aimé. Le degré de l'amour de Dieu servira donc nécessairement à distinguer [les différents niveaux de] la haine et l'abnégation dont on a parlé. Il est nécessaire au salut que l'homme aime Dieu de telle sorte qu'il place en lui la fin de son intention et n'admette rien qu'il estime contraire à l'amour de Dieu. C'est pourquoi, il résulte que la haine et l'abnégation de soi-même sont de nécessité de salut». Et saint Thomas de citer deux passages des homélies de saint Grégoire. Distincte de la vie des commandements, et supérieure à elle, la vie des conseils est la voie de la perfection proprement dite. Puis il continue: «C'est au contraire le propre de la perfection que par amour pour Dieu, l'homme se défait également des bien dont il pourrait faire licitement usage, afin d'être d'autant plus libre d'appartenir à Dieu». Au jeune homme riche, le Seigneur n'impose rien d'obligatoire: l'abandon des richesses est laissé à son libre choix. De même, lorsqu'il prononce cette autre parole: «Si quelqu'un veut venir à ma suite, qu'il se renie lui-même, qu'il se charge de sa croix, et qu'il me suive» (Mt 16, 24), ce qui suggère à saint Chrysostome la réflexion suivante que reprend l'Aquinat: «Il ne fait pas ici un discours coercitif; en effet il ne dit pas: que vous le vouliez ou non, il faut que vous enduriez ces choses»<sup>11</sup>.

Tandis que plus haut il avait présenté les conseils comme un simple moyen pour atteindre plus facilement le but que tous, sans exception, doivent poursuivre<sup>12</sup>, au fil de ses explications saint Thomas incline à faire des «voies de perfection» des «degrés de l'amour pour Dieu» et à présenter les conseils comme appartenant à la perfection elle-même. Le principe de saint Augustin qu'il avait énoncé au départ: «Augmentum charitatis est cupiditatis diminutio, perfectio vero nulla cupiditas»<sup>13</sup>, est réinterprété en fonction de l'«état des commandements». De la sorte, la vie des conseils n'est plus seulement vue

<sup>11</sup> *Ibid.*, ch. X.

<sup>12</sup> «Le conseil a pour raison d'être ce qui est d'une plus grande utilité [...]. C'est donc de façon salutaire que le Seigneur a conseillé [au jeune riche et à ses pareils], comme une chose plus utile, de renoncer aux richesses» (*Ibid.*, ch. VII). Ailleurs, saint Thomas précise que la pauvreté et les autres conseils appartiennent à la perfection «instrumentaliter et dispositivo» (S. Th., II-II 186, 2). Ce caractère instrumental et préparatoire est surtout marqué dans un article antérieur de la *Somme théologique* où il se demande si la perfection de la vie présente consiste dans les préceptes ou dans les conseils: C'est, répond-il, «secondairement et à titre de moyen [que] la perfection consiste dans les conseils». Ceux-ci sont ordonnés à «éloigner ce qui entraverait l'acte de charité» dans lequel «consiste de soi et essentiellement la perfection de la vie chrétienne» (*Ibid.*, 184, 3).

<sup>13</sup> *De Perfectione*, ch. VI.

comme le degré suprême de l'amour lui-même. La perfection n'est plus tant le but imposé, sans distinction, à tous les fidèles, qu'un idéal que ceux-ci atteignent à la mesure de leur offrande libre de soi; et puisque les conseils impliquent de soi une plus grande offrande de la part du sujet, ils correspondent à un niveau supérieur de perfection.

Pareille conception se manifeste plus clairement encore lorsque l'auteur du *De Perfectione* passe à la considération de l'amour du prochain. Ici comme dans l'amour de Dieu il faut, estime-t-il, avoir présent à l'esprit la diversité des degrés de perfection. «Il existe en effet une certaine perfection qui est requise pour être sauvé et qui tombe sous la nécessité du précepte. Mais il existe en outre une perfection ultérieure, surabondante, qui tombe sous le conseil»<sup>14</sup>. Après avoir examiné attentivement les conditions, du reste exigeantes, qui selon lui sont indispensables pour que l'amour du prochain atteigne la perfection nécessaire au salut, saint Thomas en vient au degré de perfection qui élève cet amour au-dessus de l'ordinaire («quae communem perfectionem excedit») et forme l'objet d'un conseil. Comme exemple de perfection de la charité qui surpassé la perfection commune, il nomme notamment l'amour des ennemis (Lc 6, 27) telle que Jésus l'enseigne conformément à son invitation à la perfection (Mt 5, 48). Et d'expliquer: «Que ceci, toutefois, surpassé la perfection commune, ressort de l'*Enchiridion* d'Augustin. A ses dires, en effet, c'est là une chose des enfants parfaits de Dieu à laquelle tout fidèle doit certainement s'efforcer d'arriver et à laquelle il doit mener ses sentiments humains par la prière à Dieu ainsi que la lutte avec soi-même. Et cependant ce bien si élevé n'est pas le partage de la grande masse dont néanmoins nous croyons qu'elle est exaucée lorsque nous demandons: "Remets-nous nos dettes comme nous-mêmes remettons à nos débiteurs" (Mt 6, 12)»<sup>15</sup>.

L'idée sous-jacente à la doctrine des degrés de perfection est que la perfection de l'amour est commandée comme fin, et qu'il suffit, pour ne pas transgresser le précepte du Seigneur, de l'observer de quelque manière. Il y a une limite inférieure, en-deçà de laquelle le précepte n'est plus observé, mais celui qui n'atteint que les degrés intermédiaires de la perfection n'est pas pour autant exclu de la communion des fidèles. Ainsi du jeune homme riche qui, entendant le conseil de Jésus, «s'en alla contristé» (Mt 19, 22). Le Christ, commente saint Thomas, n'affirme pas à son endroit qu'il est impossible à un riche d'entrer dans le Royaume des Cieux, il dit seulement que c'est chose difficile: «ubi difficile ponitur, non impossibilitas praetenditur, sed raritas demonstratur»<sup>16</sup>. Les sentences du Seigneur démontrent à coup sûr que ceux qui possèdent des richesses ont bien de la peine à n'en être pas esclave. Néanmoins, la difficulté d'où peut naître l'impossibilité d'«obtenir la vie éternelle», n'est pas insurmontable: celui qui atteint le degré le plus faible de l'amour divin — le degré consis-

<sup>14</sup> *Ibid.*, ch. XIII.

<sup>15</sup> *Ibid.*, ch. XIV. L'amour des ennemis ne serait-il pas dès lors de nécessité de précepte? Saint Thomas trouve la solution à la difficulté, en précisant qu'il suffit, pour satisfaire au commandement, de ne pas exclure expressément les ennemis de l'amour général dû au prochain.

<sup>16</sup> *Ibid.*, ch. VII.

tant à «n'aimer rien plus que lui, ou contre lui, ou de façon égale à lui» — peut être regardé comme observant encore le précepte<sup>17</sup>.

### *L'appel universel à la sainteté*

Face à cette doctrine classique, à partir de laquelle il n'a pas été difficile de développer une casuistique minimaliste de la Loi morale, *Veritatis Splendor* manifeste une originalité remarquable. Dès les premières pages, le Pape se démarque de ce qu'il nommera plus loin une «interprétation légaliste des commandements» (VS 16). L'homme, prévient-il en citant sa première encyclique (RH 10), «ne doit pas se contenter pour son être propre de critères et de mesures qui seraient immédiats, partiaux, souvent superficiels et même seulement apparents» (VS 8). Et à propos de la remarque du jeune homme riche: «Il n'est pas facile», remarque-t-il, «de dire avec bonne conscience: "tout cela je l'ai pratiqué", quand on comprend vraiment la portée effective des exigences contenues dans la Loi de Dieu» (VS 16). Ou plus nettement encore, faisant cette fois allusion aux interprétations minimalistes de celle-ci: «Celui qui vit "selon la chair" ressent la Loi de Dieu comme un poids, et même comme une négation ou, en tout cas, comme une restriction de sa propre liberté. Celui qui est animé par l'amour, qui se laisse "mener par l'Esprit" (Ga 5, 16) et désire servir les autres, trouve dans la Loi de Dieu la voie fondamentale et nécessaire pour pratiquer l'amour librement choisi et vécu. Bien plus, il saisit l'urgence intérieure — une vraie "nécessité", et non pas une contrainte — de ne pas s'en tenir aux exigences minimales de la Loi, mais de les vivre dans leur "plénitude"» (VS 18).

Pour comprendre ce langage, il faut avoir à l'esprit ce qui a été dit de la liberté. La liberté, pour Jean-Paul II, n'est pas seulement ni d'abord la liberté de choix entre le bien et le mal telle qu'on l'a décrite plus haut. La liberté créée est toujours vue, dans sa pensée, dans son lien à l'ordre concret de la rédemption, selon trois dimensions se superposant et s'interpénétrant mutuellement: les dimensions ontologique, éthique et pneumatique (cf. DEV 55). Dans *Veritatis Splendor*, la première et la troisième de ces dimensions sont spécialement mises en évidence: d'une part le «principe» de la liberté, correspondant au «dessein primordial de Dieu sur l'homme, un dessein auquel l'homme après le péché a cessé de correspondre»; et d'autre part, «la nouvelle et surprenante possibilité offerte à l'homme par la grâce de Dieu» (VS 22). L'homme, comme créature de Dieu et comme son image, a été doté de liberté, c'est-à-dire de la capacité d'un rapport personnel avec Dieu. Néanmoins, sa grandeur et sa dignité sont celles d'un sujet spirituel qui, dans son existence et dans son essence, dépend du Créateur. Les conséquences de ce fait sont d'une importance déterminante. Le Pape les a expliquées avec une force particulière dans *Dominum et Vivificantem*: «Le Dieu Créateur [...] est la source unique et définitive de l'ordre moral dans le monde qu'il a créé. L'homme ne peut pas lui-même décider ce qui est bon et

<sup>17</sup> S. Th., II-II 184, 3.

ce qui est mauvais [...]. Dans le monde créé, Dieu demeure la source première et suprême de la décision du bien et du mal, à travers la vérité intime de l'être, vérité qui est le reflet du Verbe [...]» (DEV 36; cf. 43ss). Cependant, par sa prétention de «devenir source autonome et exclusive pour décider du bien et du mal» (DEV 36), il a tourné le dos à la source du seul véritable bien. Celle-ci ne lui apparaît plus dès lors que comme une des possibilités du bien et du vrai, lesquels acquièrent ainsi la physionomie d'une réalité générale, abstraite, légale. Or celui qui préfère son propre moi à Dieu succombe par là à un esclavage dont il ne peut se libérer lui-même sans une intervention divine de grâce. Il est loisible à l'homme de mépriser et rejeter le don de la liberté naturelle, mais il ne peut se le réapproprier lui-même par après-seul l'Esprit divin peut affranchir la liberté créée qui a succombé à l'égoïsme de la chair. L'homme qui reçoit de Dieu l'«Esprit de vérité» (Jn 16, 13) et de «liberté» (2 Co 3, 17), accède au contraire à la vraie liberté, une nouvelle et plus profonde liberté, il participe à la liberté absolue de son Créateur. A mesure qu'il répond, par la vie morale, à sa vocation: être «fils dans le Fils» (VS 18)<sup>18</sup>, il découvre dans le devoir qui lui incombe d'observer le commandement de l'amour, une nécessité intérieure, le conduisant à son identité et à sa liberté véritables<sup>19</sup>.

Grâce à sa conception de la liberté créée, blessée par le péché, mais guérie par l'action de l'Esprit Saint, le Pape fait, sans le chercher, éclater le cadre étroit d'une morale marquée par la doctrine des degrés de perfection. A cet égard, sa lecture de l'épisode du jeune homme riche est fort instructive. Tandis que toute une tradition antérieure, dépendante de cette doctrine, voyait dans ce récit l'illustration d'une opposition entre des états de vie plus ou moins parfaits — l'état des «commandements» et l'état de la «perfection évangélique» —, Jean-Paul II y découvre tout naturellement une confirmation de l'enseignement du Concile Vatican II, selon lequel «tous les fidèles sont invités et tenus à tendre à la sainteté et à la perfection de leur état»<sup>20</sup>. L'appel qui conclut le dialogue de Jésus avec ce jeune, lui apparaît en effet paradygmatique de l'appel de *tout* homme (cf. VS 7, 8, 9, 25) à la perfection de l'amour. «Cette vocation à l'amour parfait n'est pas, écrit-il, réservée à un groupe de personnes. L'invitation "va, vends ce que tu possèdes et donne-le aux pauvres", avec la promesse "tu auras un trésor dans le ciel", s'adresse à tous, parce qu'il s'agit d'une radicalisation du commandement de l'amour du prochain, comme l'invitation "viens, suis-moi" est la nouvelle forme concrète du commandement de l'amour de Dieu. Les commandements et l'invitation

<sup>18</sup> L'expression, très paulinienne, que le Pape transcrit entre guillemets mais sans référence, pourrait provenir de H. U. VON BALTHASAR, *Theologik*, t. III, 14.

<sup>19</sup> La façon dont le Pape associe les termes, apparemment antithétiques, de liberté et nécessité — non pas contrainte —, est très proche de l'exposé qu'on trouve dans H. U. VON BALTHASAR, *Neun Sätze zur christlichen Ethik*, in J. RATZINGER, *Prinzipien christlicher Moral*, Einsiedeln 1975, 73 [textes latin et italien dans *Enchiridion Vaticanum. Documenti ufficiali della Santa Sede* 1974-1976, t. V, EDB, Bologna 1979, n. 1015].

<sup>20</sup> *Lumen Gentium*, n. 42.

de Jésus au jeune homme riche sont au service d'une unique et indivisible charité qui tend spontanément à la perfection dont Dieu seul est la mesure: "Vous donc, vous serez parfaits comme votre Père céleste est parfait" (Mt 5, 48)» (VS 18). Par là, le Saint-Père rend exactement compte du commandement absolu de l'amour qui est à la base de la morale chrétienne. Il reste à montrer comment, à ses yeux, «la voie et en même temps le contenu de cette perfection consistent dans la suite du Christ» (VS 19).

### *Le Christ, vérité de l'homme et chemin de liberté*

La question que pose le jeune homme riche est une question qui embrasse sa vie toute entière. L'humilité dont témoigne son attitude, renforce notre conviction que c'est là pour lui une question essentielle. Et il la pose à Jésus en qui il voit spontanément un «bon maître». Ni les réalités terrestres ni les commandements qu'il a observés «dès sa jeunesse», ne lui ont apporté la réponse qui satisfasse son cœur «*inquietum*»<sup>21</sup>. Son interrogation, qui porte sur le sens ultime et plénier de l'existence, l'oriente vers Celui en qui il recherche obscurément l'archétype de la vérité, Celui qui offre la représentation vécue de la vérité. En effet, montre Balthasar dans un ouvrage qui a pu inspirer le Pape, Il est lui-même, en son essence, «l'image de Dieu» (2 Co 4, 4): le Christ, «splendeur de la vérité», parce qu'Il fait toujours ce qui plaît au Père (cf. Jn 8, 29) et dévoile ainsi la volonté de Dieu sur la création et sur l'homme. En Lui, épiphanie de la majesté et de l'amour du Père, Dieu «a résolu pour nous toute question, il a dissipé toute lumière que nous sommes capables de saisir en cette vie»<sup>22</sup>. Jésus est la Parole de Dieu qui interpelle l'homme au plus profond de son cœur, cet homme qui, créé à son image «comme auditeur de la Parole», «s'élève à sa dignité propre par sa réponse à la Parole»<sup>23</sup>.

Dans ce jeune homme, explique Jean-Paul II, nous pouvons reconnaître «tout homme qui, consciemment ou non, s'approche du Christ Rédempteur de l'homme...» (VS 7). *Veritatis Splendor* renvoie tout naturellement à une idée forte de la première encyclique. «L'homme ne peut vivre sans amour. Il demeure pour lui-même un être incompréhensible, sa vie est privée de sens s'il ne reçoit pas la révélation de l'amour». L'homme faible et coupable «qui veut se comprendre lui-même jusqu'au fond» n'élucide cette profondeur que quand il «s'approche du Christ avec sa vie et sa mort», quand il «se trouve de nouveau confirmé dans le mystère de la rédemption et est en quelque sorte recréé» (RH 10). Dans son œuvre rédemptrice, inséparable de l'œuvre créatrice de Dieu (cf. DEV 11-12), le Christ prend à cœur chacun des hommes. En s'incarnant, il s'est «uni» à chacun d'eux (RH 13). Bon Pasteur, il prend soin de tous les hommes,

<sup>21</sup> Cf. SAINT AUGUSTIN, *Conf.*, I 1, 1, in CCL 27, 1.

<sup>22</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Das betrachtende Gebet*, Einsiedeln 1955, 11 [trad. it. *La preghiera contemplativa*, Milano, 2<sup>e</sup> éd. 1990, 13].

<sup>23</sup> *Ibid.*, 17 [trad. it., *Ibid.*, 17].

qu'il a fondamentalement rachetés par son sang (RH 14) et que l'Esprit Saint a de toujours déjà rejoint, en particulier à travers la loi secrète de la conscience<sup>24</sup>.

Que l'événement, apparemment particulier, de la rencontre de Jésus avec le jeune homme riche ait, comme l'affirme le Pape, une signification pour l'ensemble de l'histoire, cela est possible parce que l'humanité a été créée dans le Christ et dans l'Esprit en vue de sa rédemption et de sa participation à la vie divine. Toute l'œuvre de la création est de toujours déjà ordonnée à la révélation de l'amour paternel dans la Croix du Christ et dans l'effusion de l'Esprit. C'est ce qu'a déjà suggéré le Concile Vatican II: «Puisque le Christ, en effet, est mort pour tous et qu'il n'y a en vérité qu'une unique vocation dernière de l'homme, la vocation divine, nous devons tenir que l'Esprit Saint offre à tous la possibilité d'être associés, d'une façon que Dieu seul connaît, au mystère pascal»<sup>25</sup>. Dans son encyclique *Dominum et Vivificantem*, Jean-Paul II est revenu longuement sur cette signification universelle de la rédemption: «Puisque Dieu "veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité" (1 Tm 2, 4), la rédemption concerne tous les hommes et, d'une certaine façon, toute la création. Dans cette même dimension universelle de la rédemption, l'Esprit Saint agit en vertu du "départ" du Christ» (DEV 64).

Dans *Veritatis Splendor*, l'invitation adressée au jeune homme est le paradigme de la grâce, offerte à tout homme, «fait à l'image du Créateur, racheté par le sang du Christ et sanctifié par la présence du Saint-Esprit» (VS 10). Le Christ, qui s'est «fait serviteur jusqu'au don de lui-même sur la Croix (cf. Ph 2, 5-8)», veut «habiter par la foi dans le cœur du croyant (cf. Ep 3, 17)» (VS 21), assimiler et configurer celui-ci à toute la réalité de son incarnation et de sa rédemption, pour qu'il se retrouve lui-même dans sa vérité (VS 8, citant RH 10). Et il le peut, parce qu'il est présent aux hommes de tous les temps dans son corps qu'est l'Eglise (VS 25). En effet, «pour que les hommes puissent vivre cette "rencontre" avec le Christ, Dieu a voulu son Eglise» (VS 7) dont l'unique objectif est celui-ci: «que tout homme puisse retrouver le Christ, afin que le Christ puisse parcourir la route de l'existence, en compagnie de chacun» (RH 13).

Par là on découvre aussi l'intention fondamentale de la première partie de l'encyclique: rejoindre, «guérir et transformer» (VS 23), éduquer la liberté humaine pour la mener, selon le rythme de sa croissance en Dieu, vers sa maturité, l'aider à reconnaître toujours plus intérieurement son lien à la Loi de Dieu (VS 17). Il faudrait relire dans cette perspective les pages très personnelles où Jean-Paul II explique comment Jésus «avec une délicate attention pédagogique, ré-

<sup>24</sup> «Sans aucune doute, le Saint Esprit était déjà à l'œuvre dans le monde avant la glorification du Christ» (*Ad Gentes*, n. 4, cité dans DEV 25). La Parole de Dieu prononcée au commencement «est aussi la Loi éternelle, la source de toute loi, qui régit le monde et spécialement les actions de l'homme» (DEV 33), une loi que l'homme peut connaître et reconnaître en son «centre le plus secret», en son «sanctuaire» (*Gaudium et Spes*, n. 16, cité dans DEV 43), dans la «propriété caractéristique du sujet personnel», dans la «conscience». Ainsi la conscience possède-t-elle, profondément ancrée en elle, un «principe d'obéissance à l'égard de la norme objective», dont le Christ est la manifestation totale et définitive (DEV 43).

<sup>25</sup> *Gaudium et Spes*, n. 22, cité dans DEV 53; cf. *Lumen Gentium*, n. 16.

pond en conduisant le jeune homme presque par la main, pas à pas, vers la vérité tout entière» (VS 8), lui montre que «les commandements ne doivent pas être entendus comme une limite minimale à ne pas dépasser, mais plutôt comme une route ouverte pour un cheminement moral et spirituel vers la perfection, dont le centre est l'amour (cf. Col 3, 14)» (VS 15). A travers ces pages, on parcourt toute l'histoire du salut depuis la révélation initiale du Sinaï et la communication du Décalogue (VS 10ss) jusqu'à l'accomplissement de la promesse et au don de la vie nouvelle par le baptême et l'eucharistie (VS 21), par la foi et l'amour (VS 22-23). Et ce parcours devient l'itinéraire de chacun d'entre nous quand, ayant renoncé à commettre les péchés graves, nous commençons, mûs par la grâce secrètement agissante, à «relever la tête vers la liberté» (VS 13, citant saint Augustin), pour accueillir finalement la pleine liberté des enfants de Dieu (Rm 8, 21).

Par l'esprit pédagogique qui anime toute sa réflexion, le Pape rejoint, certes, les préoccupations les plus authentiques de la doctrine des degrés de perfection, car il a soin de ménager la possibilité d'un cheminement du sujet vers la perfection. Mais dans la foulée du Concile, qui a remis en valeur la vocation universelle du chrétien à la sainteté et donc l'absolutité du commandement de l'amour, il dépasse en même temps l'opposition classique entre précepte et conseil. Dans sa pensée, la perfection n'est pas d'abord celle de l'homme qui tend, selon une mesure plus ou moins grande, vers un but assigné à tous et connu de tous *a priori*, tel un pensum à accomplir. Elle est la perfection du Christ, chemin de vie vers le Père, incarnation de la Vérité absolue qui «libère» (Jn 8, 32), «sanctifie» (Jn 17, 17-19) tout homme, et l'appelle à «cheminer dans la vérité» (2 Jn 4, 3; Jn 3, 4), à «devenir collaborateur de la vérité» (3 Jn 8). Elle est la sollicitation personnelle de la Vérité que le Christ dévoile à travers ses paroles et plus encore son existence même, qui est pure réceptivité à la volonté du Père (cf. Jn 6, 38). Elle est l'invitation à «adhérer à sa Personne, partager sa vie et sa destinée, participer à son obéissance libre et amoureuse de la volonté du Père» (VS 19), l'invitation à «le suivre et l'imiter sur le chemin de l'amour, un amour qui se donne totalement aux frères par amour pour Dieu» (VS 20)<sup>26</sup>. Ou mieux encore, elle est Jésus lui-même, «Loi vivante personnifiée, qui invite à sa suite, qui, par son Esprit, donne la grâce de partager sa vie et son amour même, et qui communique la force nécessaire pour en témoigner par les choix et par les actes (cf. Jn 13, 34-35)» (VS 15).

En posant le Christ, sa personne et son œuvre, comme la pierre angulaire de la morale chrétienne, le Saint-Père opère un renversement par rapport à l'éthique naturelle. Car si le Christ est vraiment la norme concrète et universelle

<sup>26</sup> Il est intéressant de relever ici la façon dont l'encyclique fonde dans la mission même du Christ l'unité des commandements de l'amour. «Les deux commandements, auxquels "se rattache toute la Loi ainsi que les Prophètes" (Mt 22, 40), sont profondément unis entre eux et s'interpénètrent. Jésus rend témoignage de leur indivisible unité par ses paroles et par sa vie: sa mission culmine à la Croix rédemptrice (cf. Jn 3, 14-15), signe de son amour inséparable envers le Père et envers l'humanité (cf. Jn 13, 1)» (VS 14).

de toute action morale, les lois fondées dans la nature humaine lui sont nécessairement subordonnées. Elles participent en lui, vrai homme, à l'unicité de sa personne divine, elles sont régies et informées par celle-ci. Ainsi Jean-Paul II retrouve-t-il, de l'intérieur, une intuition profonde de saint Ambroise et l'intention véritable de la morale thomiste. Commentant l'affirmation de Paul: «la fin de la loi, c'est le Christ» (Rm 10, 4), le saint docteur écrit: «Fin, non en tant que carence, mais en tant que plénitude de la loi; celle-ci s'accomplit dans le Christ (*plenitudo legis in Christo est*), du fait qu'Il est venu non pour supprimer la loi, mais pour la porter à son accomplissement. De la même manière qu'il y a un Ancien Testament, mais que toute vérité se trouve à l'intérieur du Nouveau Testament, ainsi en est-il de la loi: celle qui a été donnée par l'intermédiaire de Moïse est la figure de la vraie loi. Donc, la loi mosaïque est le prototype de la Vérité»<sup>27</sup>.

<sup>27</sup> SAINT AMBROISE, *In Ps. CXVIII Expositio*, serm. 18, 37, cité in VS 15.

## THEOLOGIANS AND THEOLOGIES IN THE ENCYCLICAL

WILLIAM E. MAY\*

In the Introduction to *Veritatis Splendor* Pope John Paul II states that the specific purpose of the Encyclical is «to set forth, with regard to the problems being discussed, the principles of a moral teaching based upon Sacred Scripture and the living Apostolic Tradition<sup>1</sup>, and at the same time to shed light on the presuppositions and consequences of the dissent which that teaching has met» (n. 5). Early in the Encyclical's second chapter the Holy Father notes that «within the context of the theological debates which followed the Council, there have developed certain interpretations of Christian morality which are not consistent with "sound teaching" (2 Tm 4:3). Certainly the Church's Magisterium does not intend to impose upon the faithful any particular theological system, still less a philosophical one. Nevertheless, in order to "reverently preserve and faithfully expound" the word of God<sup>2</sup>, the Magisterium has the duty to state that some trends of theological thinking and certain philosophical affirmations are incompatible with revealed truth<sup>3</sup>» (n. 29).

Pope John Paul II does not identify the theologians whose affirmations are incompatible with revealed truth. The purpose of this essay is to identify the most influential contemporary theologians who have advanced the positions which the Encyclical repudiates as contrary to Catholic faith and to show that the Holy Father has accurately summarized their views. It is important to do this because several of the theologians whose positions are repudiated in the Encyclical have already maintained that they do *not* hold the views condemned by Pope John Paul II and that he has, unfortunately, simply misunderstood what the contemporary debates are all about<sup>4</sup>.

---

\* Michael J. McGivney Professor of Moral Theology, John Paul II Institute for Studies on Marriage and Family, Washington, D. C.

<sup>1</sup> Cf. SECOND VATICAN ECUMENICAL COUNCIL, Dogmatic Constitution on Divine Revelation *Dei Verbum*, 10.

<sup>2</sup> Cf. SECOND VATICAN ECUMENICAL COUNCIL, Dogmatic Constitution on Divine Revelation *Dei Verbum*, 10.

<sup>3</sup> Cf. FIRST VATICAN ECUMENICAL COUNCIL, Dogmatic Constitution on the Catholic Faith *Dei Filius*, Chap. 4: *DS*, 3018.

<sup>4</sup> Cf. for example, JOSEPH SELLING, *Ideological Differences: Some Background Considerations for Understanding «Veritatis Splendor»*, in *The Month* (January 1994) 12-14; RICHARD A. MCCORMICK, S. J., *Killing the Patient*, in *The [London] Tablet*, (30 October 1993) 1410-1411; JOSEPH FUCHS, S. J., *Good Acts and Good Persons*, in *The [London] Tablet* (6 November 1993) 1444-1445.

Here I will center attention on five issues: 1. the relationship between the *ethical order* and the *order of salvation*; 2. the claim that the Church's teaching on natural law is «physicalistic», «naturalistic», or «biologistic»; 3. the relocating of *self-determination* from *free choice* to «fundamental» or «basic» freedom; 4. the criteria for evaluating the *morality of human acts*; and 5. human «*historicity*». In the conclusion I will show how these five issues are intimately interrelated and how they also bear on a most important issue, not directly addressed in *Veritatis Splendor*, although indirectly taken up in it, namely: the competence of the Magisterium to propose specific moral norms infallibly.

### 1. The relationship Between the *Ethical Order* and the *Order of Salvation*

Pope John Paul II points out that, in their desire to «keep the moral life in a Christian context, certain moral theologians have introduced a sharp distinction, contrary to Catholic doctrine<sup>5</sup>, between an *ethical order*, which would be human in origin and of value for *this world* alone, and an *order of salvation*, for which only certain intentions and interior attitudes regarding God and neighbor would be significant». Continuing, he says: «This has then led to an actual denial that there exists, in Divine Revelation, a specific and determined moral content, universally valid and permanent. The word of God would be limited to proposing an exhortation, a generic paraenesis, which the autonomous reason alone would then have the task of completing with normative directives which are truly "objective", that is, adapted to the concrete historical situation» (n. 37).

The position repudiated by Pope John Paul II is shared by a significant number of contemporary theologians<sup>6</sup>, who sharply distinguish between the transcendental area of human life and «innerwordly» behavior, between our union with God through love and the concrete content of our moral life. Among theologians espousing this position, Louis Janssens<sup>7</sup> and Joseph Fuchs have been exceptionally influential. Here I will focus attention on Fuchs' articulation of this position in order to illustrate it. Fuchs has taken the matter up in many of his writings<sup>8</sup>; here I will show how he expresses this point of view in his essay «The

<sup>5</sup> Cf. ECUMENICAL COUNCIL OF TRENTO, Sess. VI, Decree on Justification *Cum Hoc Tempore*, Canons 19-21; DS, 1569-1571.

<sup>6</sup> Among them are included Franz Böckle, Joseph Fuchs, Louis Janssens, Richard McCormick, Bruno Schüller.

<sup>7</sup> This Belgian moral theologian, for many years professor of moral theology at Louvain University, has set forth this position in many of his writings. Of particular interest, because of their wide dissemination and influence, are the following: *Considerations on «Humanae Vitae»*, in *Louvain Studies* 2 (1969) 231-153, at 237-246, and *Norms and Priorities in a Love Ethic*, in *Louvain Studies* 6 (1977) 201-238.

<sup>8</sup> Cf., for instance, the following: (1) *Moral Theology and Christian Existence*, in *Personal Responsibility and Christian Morality*, Georgetown University Press, Washington, D.C., 1981, pp.

Absoluteness of Behavioral Moral Norms»<sup>9</sup>. This article succinctly brings together all of the elements of Fuchs' views regarding the morality of human acts, it has been exceptionally influential, having been reprinted twice since its original publication in 1971 and prominently commented on and praised by Richard McCormick in his widely read «Notes in Moral Theology»<sup>10</sup>.

Fuchs and other theologians who hold a similar position distinguish different sorts of moral norms. Some — for instance, the obligations to obey God, to follow Christ, to love — are central to revelation because they are concerned with salvation. But «these moral-religious imperatives», Fuchs writes, «are transcendental — that is, they refer to the personal human being as a whole and not to specific moral conduct»<sup>11</sup>. Some other moral norms, which Fuchs and others at times call «formal» norms, commend certain attitudes and values — mildness, mercy, justice, modesty — but they specify neither actions incarnating these attitudes and values nor actions violating them<sup>12</sup>. Other moral norms, variously called «operative norms of conduct», «behavioral norms», or «material norms», morally characterize kinds of action precisely described in a way that does not presuppose their moral evaluation. Examples of such norms are those concerned with adultery, contraception, etc., assuming that «adultery», «contraception», etc. are not being used to describe *wrongful* extramarital intercourse or *wrongful* contraception but are being used to refer to kinds of

---

19-31 (originally published in Latin as *Theologia Moralis et Vita Theogalis*, in *Seminarium* 23, NS 8 [1968] 647-659); (2) *Is There a Specifically Christian Morality?*, in *Personal Responsibility*, op. cit., pp. 51-68 (originally published in German as *Gibt es eine spezifisch Christliche Moral?*, in *Stimmen der Zeit* 185 [1970] 99-112, and later, in its English translation, in *Readings in Moral Theology* No. 2; *The Distinctiveness of Christian Ethics*, ed. CHARLES E. CURRAN AND RICHARD A. MCCORMICK, S. J., Paulist Press, New York, 1980, pp. 3-19); (3) *Autonomous Morality and the Morality of Faith*, in *Personal Responsibility*, op. cit., pp. 84-111 (originally published in German as *Autonome Moral und Glaubensethik*, in *Ethik im Kontext des Glaubens Probleme-Grundsätze-Methoden*, ed. D. MIETH AND F. COMPAGNONI, Freiburg-im-Breisgau, 1978, 46-74); (4) *The Absoluteness of Behavioral Moral Norms*, in *Personal Responsibility*, op. cit., pp. 115-152 (originally published in English as *The Absoluteness of Moral Terms*, in *Gregorianum* 52 [1971] 415-457, and reprinted under that title in *Readings in Moral Theology* No. 1: *Moral Norms and the Catholic Tradition*, ed. CHARLES E. CURRAN AND RICHARD A. MCCORMICK, S. J., Paulist Press, New York, 1979, pp. 94-137); (5) *Christian Ethics in a Secular Arena*, Georgetown University Press, Washington, D. C., 1984, pp. 3-14; (6) *Moral Truths - Truths of Salvation?*, in *Christian Ethics*, op. cit., pp. 48-67 (originally published in German as *Sittliche Wahrheiten - Heils wahreiten?*, in *Stimmen der Zeit* 200 [1982] 662-676); (7) *God's Incarnation in a Human Morality*, in *Christian Morality: The Word Becomes Flesh*, Georgetown University Press, Washington, D. C., 1987 (originally published in German as *Menschwerdung Gottes in menschlichen Moral*, in *Stimmen der Zeit* 204 [1986] 241-252).

<sup>9</sup> Number 3 of the essays listed in the previous note. All citations from this essay will refer to it as published in *Personal Responsibility*, op. cit.

<sup>10</sup> Cf. RICHARD A. MCCORMICK, S. J., *Notes in Moral Theology: April-September 1971*, in *Theological Studies* 33 (1972) 72-78; reprinted in RICHARD A. MCCORMICK, *Notes on Moral Theology 1965-1980*, University Press of America, Washington, D. C., 1985, pp. 353-360.

<sup>11</sup> J. FUCHS, *The Absoluteness of Behavioral Moral Norms*, in *Personal Responsibility*, op. cit., p. 118.

<sup>12</sup> Ibid.

morally significant acts whose moral evaluation as wrongful depends on additional premises. Norms of this kind, Fuchs holds, can be called «absolute» in the sense of being *objectively true*, but not in the sense of being *universally true*, i.e., always and everywhere binding<sup>13</sup>. The first two sorts of norms directly relate to salvation; the third kind do not.

Christ's mission, Fuchs says, was to redeem sinful mankind and transform man interiorly by grace, making him one «who believes and loves». However, «faith, love, and salvation do not depend upon the rectitude of the norms of living that are basic to one's life practice»<sup>14</sup>. From this it follows, he maintains, that we must take «*cum grano salis*» the usual explanation of why the Church has the obligation to teach in the field of morals, namely, that she «has to teach the way to salvation, and true morality is the way to salvation»<sup>15</sup>. In fact, Fuchs asserts, the concrete content of the moral life «is not directly concerned with salvation, or union with God; only faith and love, together with the effort to incarnate this materiality [the concrete content of daily moral life] in the “true” way in the reality of life are thus concerned»<sup>16</sup>. Fuchs then concludes that the concrete content of the moral life, our way of “incarnating” faith and love in the affairs of everyday life, «can only represent a *secundarium*», making «moral pluralism» possible within limits<sup>17</sup>.

From what has been said thus far we can see that Fuchs and others like him do indeed sharply distinguish between the *ethical order*, i.e., the order of everyday moral action, and the *order of salvation*. The former, governed by «operative behavioral norms», absolute in the sense of being *objective* but not in the sense of being valid *semper et pro semper*, is not *directly* related to the latter, which is governed by «transcendental» and «formal» moral norms, absolute in the strictest sense of the term<sup>18</sup>.

## 2. «Physicalism» or «Biologism» and the Magisterium's Understanding of Natural Law

Pope John Paul II points out that «objections of physicalism and naturalism have been leveled against the traditional conception of the natural law, which is accused of presenting as moral laws what are in themselves merely biological

<sup>13</sup> Ibid.

<sup>14</sup> Ibid., p. 115.

<sup>15</sup> Ibid., pp. 121-122.

<sup>16</sup> Ibid., pp. 121-122.

<sup>17</sup> Ibid., p. 122.

<sup>18</sup> Here I want to note that Fuchs' position regarding the relationship of morality to salvation has been subjected to devastating criticism by Germain Grisez. Cf. GRIZEZ'S *Moral Absolutes: A Critique of the View of J. Fuchs, S. J.*, in *Anthropos* [now entitled *Anthropotes*]: *Rivista di Studi sulla Persona e la Famiglia* 1(1985) 155-201, at 163-168. Grisez likewise offers an excellent critique of Fuchs' historical and cultural relativity, his proportionalist methodology, and his use of theological sources.

laws». He goes on to say that «according to certain theologians, this kind of "biological or naturalistic argumentation" would even be present in certain documents of the Church's Magisterium, particularly those dealing with the area of sexual and conjugal ethics» (n. 47). The Holy Father repudiates this claim, judging that it «does not correspond to the truth about man and his freedom» and that it «contradicts the *Church's teachings on the unity of the human person*», who, «in the unity of body and soul... is the subject of his own moral acts» (n. 48). The definitive teaching of the Church, the Pope continues<sup>19</sup>, maintains that the human person «entails a particular spiritual and bodily structure». Consequently, «the primordial moral requirement of loving and respecting the person as an end and never as a mere means also implies, by its very nature, respect for certain fundamental goods» (n. 48), goods such as bodily life and the marital communion (cf. n. 13).

Pope John Paul II identifies the position of theologians making this claim as «a doctrine which dissociates the moral act from the bodily dimensions of its exercise» and he rightly declares that it «is contrary to the teaching of Scripture and Tradition» (n. 49). Comparing this view to «certain ancient errors [those of the Gnostics and Manicheans]... always... opposed by the Church», he then appeals first to St. Paul, who teaches in 1 Cor 6:19 that «your body is a temple of the Holy Spirit within you», and warns various sorts of sinners, including fornicators, adulterers, and sodomites, that they will be «excluded from the kingdom of God» (1 Cor 6:9-10), and he then cites the Council of Trent<sup>20</sup>, which «lists as "mortal sins" or "immoral practices" certain specific kind of behavior the willful acceptance of which prevents believers from sharing in the inheritance promised to them» (n. 49).

Many influential theologians hold the position here repudiated, and they levelled their charge of «physicalism» against the Magisterium particularly in their dissent from Pope Paul VI's Encyclical *Humanae Vitae* and the Congregation for the Doctrine of the Faith's 1975 document on certain questions of sexual ethics, *Persona Humana*. Among the more prominent theologians making this charge are Bernard Häring, Charles E. Curran, and Louis Janssens<sup>21</sup>. These theologians, and many like them, try to undermine the

<sup>19</sup> In footnotes 86 and 87 of *Veritatis Splendor* the Holy Father refers to the following: ECUMENICAL COUNCIL OF VIENNE, Constitution *Fidei Catholicae*; DS, 902; FIFTH LATERAN ECUMENICAL COUNCIL, Bull *Apostolici Regiminis*; DS, 1440; and SECOND VATICAN COUNCIL, Pastoral Constitution on the Church in the Modern World *Gaudium et Spes*, 14.

<sup>20</sup> In footnote 88 the Holy Father refers to the COUNCIL OF TRENTE'S teaching in Sess. VI, Decree on Justification *Cum Hoc Tempore*, Chap. 15; DS, 1544. In the same note he observes that in his Apostolic Exhortation *Reconciliatio et Poenitentia* he had cited other texts of the Old and New Testaments condemning as mortal sins certain modes of conduct involving the body; cf. *Reconciliatio et Poenitentia*, 17; AAS 77 (1985) 218-223.

<sup>21</sup> Among the many publications in which they make this charge the following are representative: BERNARD HÄRING, C. SS. R., *The Inseparability of the Unitive-Procreative Functions of the Marital Act*, in *Contraception: Authority and Dissent*, ed. Charles E. Curran, Herder & Herder, New York, 1969, pp. 176-192; LOUIS JANSENS, *Consideration on "Humanae Vitae"*, in *Louvain Studies* 2 (1969) 231-253, especially 246-252; CHARLES E. CURRAN, *Natural Law and*

teaching of *Humanae Vitae* and *Persona Humana* by claiming that the «physicalistic» understanding of natural law found in these magisterial documents cannot be reconciled with the «personalism» found in the documents of Vatican Council II.

Janssens, for example, alleges that the teaching of *Humanae Vitae* reduces the whole question of responsible parenthood to a «consideration of respect for natural processes», emphasizing the «biological notions of human sexual relations» rather than their «personal» significance<sup>22</sup>. He avers that *Humanae Vitae* elevates merely biological functions of human sexuality to the level of a moral norm. Janssens, who regards these biological processes *in persons* as lacking personal significance, claims that *Gaudium et Spes*, as opposed to *Humanae Vitae*, regards the personal values of human sexuality as normative. The personalism of the Council, he contends, justifies «the use of scientific and technological methods, even if these intervene in biological functions and processes», insofar as «they allow the couple to enjoy... a sexual relationship which is a true expression of their love»<sup>23</sup>.

Curran writes in similar fashion in his «critique» of *Persona Humana*. According to Curran its moral methodology, like that of *Humanae Vitae*, and unlike the documents of Vatican Council II, is ahistorical, aprioristic and deductive, physicalistic and legalistic, paying insufficient attention to the human and personal aspects of human sexuality while one-sidedly emphasizing principles alleged to be «eternal, objective, and universal» and focusing on the physical, as opposed to the personal, «structure of the sexual act itself»<sup>24</sup>.

This position, which is deeply imbedded in the reports prepared by the majority members of the Papal Commission for the Study of Problems of the Family, Population, and Birth Rate, namely the *Documentum Syntheticum de Moralitate Nativitatum* and *Schema Documenti de Responsabili Paternitate*<sup>25</sup>, is rooted in a dualistic understanding of the human person. This dualism, subtly assumed by many of its advocates, is more frankly asserted by others. A striking example is provided by Daniel Maguire in the following passage: «Birth control

*Contemporary Moral Theology*, in *Contraception: Authority and Dissent*, op. cit., pp. 151-192; CHARLES E. CURRAN, *Sexual Ethics: A Critique*, in *Issues in Sexual and Medical Ethics*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, IN, 1978, pp. 30-52. It should be noted that RICHARD A. McCORMICK, S. J., who holds the same views as these theologians, highly lauded the above essays and other essays by these authors making the same charge in his widely read and highly influential «Notes on Moral Theology». See his *Notes on Moral Theology 1965-1980*, University Press of America, 1981, conferring page references to Curran, Häring, and Janssens in the index.

<sup>22</sup> L. JANSSENS, *Considerations on «Humanae Vitae»*, op. cit., 248.

<sup>23</sup> Ibid., 250.

<sup>24</sup> C. E. CURRAN, *Sexual Ethics: A Critique*, in op. cit., pp. 38-42.

<sup>25</sup> The reports of this Commission were supposed to be secret and were prepared to be of service to Pope Paul VI, who alone had the authority to pass judgement on them (cf. VATICAN COUNCIL II, Pastoral Constitution on the Church in the Modern World *Gaudium et Spes*, 51, note 14). They were, however, deliberately leaked to the press and published, in the United States, in the *National Catholic Reporter* in July, 1967. The texts can be found in *The Birth-Control Debate*, ed. ROBERT HOYT, National Catholic Reporter, Kansas City, MO, 1969.

[i.e., contraception] was, for a very long time, impeded by the physicalistic ethic that left moral man at the mercy of his biology. He had no choice but to conform to the rhythms of his physical nature and to accept its determinations obediently. Only gradually did technological man discover that he was morally free to intervene creatively and to achieve birth control by choice»<sup>26</sup>. It is instructive to note that in the essay from which this passage is cited Maguire goes on to defend, in the name of a «personalistic» as opposed to a «physicalistic» morality, the right to kill oneself and others for merciful reasons.

I cannot here enter into a critique of this position. The Holy Father rightly likens it to «ancient heresies», e.g., Gnosticism and Manicheism, for it reduces the human body and bodily life to the level of merely instrumental goods, subservient to the «person», conceived as a subject of experiences. Germain Grisez has brilliantly exposed the dualism of this «new morality», and along with others I have shown that its adherents are mistaken in claiming that the moral methodology of the documents of Vatican Council II is at odds with that of such magisterial documents as *Humanae Vitae* and *Persona Humana*<sup>27</sup>. Moreover, Pope John Paul II, while still Karol Wojtyla, demonstrated, in a remarkable article, that the teaching of Pope Paul VI in *Humanae Vitae*, far from departing from the personalism found in *Gaudium et Spes*, actually deepened this personalism<sup>28</sup>.

### 3. Self-Determination, Free Choice, and Fundamental Option

In part three of Chapter Two of *Veritatis Splendor* John Paul II is at pains to show the proper relationship between free choices of specific kinds of acts (e.g., to commit adultery) and a person's «fundamental option for or against the God, for or against the truth, and ultimately for or against God» (n. 65). He first emphasizes that human freedom of choice is rightly regarded as being «not only the choice for one or another particular action» but «is also, within that choice, a *decision about oneself*» (n. 65). He likewise notes that it is correct to underscore the «importance of certain choices which “shape” a person's entire moral life, and which serve as bounds within which other particular everyday choices can be situated and allowed to develop» (n. 65). Subsequently, he points out that the «choice of freedom» which «Christian moral teaching, even in its

<sup>26</sup> DANIEL MAGUIRE, *The Freedom to Die*, in *New Theology* # 10, ed. Martin Marty and Dean Peerman, Macmillan, New York, 1973, p. 188.

<sup>27</sup> Cf. GERMAIN GRISEZ, *Dualism and the New Morality*, in *Atti del Congresso Internazionale (Roma-Napoli, 17-24 aprile 1974): Tommaso d'Aquino nel suo Settimo Centenario*, Vol. 4, *L'Agire Morale*, ed. M. ZALBA, Edizioni Domenicane Italiane, 1977, pp. 323-330; WILLIAM E. MAY, *The Moral Methodology of Vatican Council II and the Teaching of «Humanae Vitae» and «Persona Humana»*, in *Anthropotes: Rivista di Studi sulla Persona e la Famiglia* 5 (1989) 29-45.

<sup>28</sup> CARDINAL KAROL WOJTYLA, *La Visione Antropologica della «Humanae Vitae»*, in *Lateranum* 44 (1978) 125-145.

Biblical roots, acknowledges» as fundamental is «the decision of faith, of the *obedience of faith* (cf. *Rom* 16: 26)». This is the free choice, he then continues, citing an important passage from Vatican Council II<sup>29</sup>, «by which man makes a total and free self-commitment to God, offering “the full submission of intellect and will to God as he reveals”» (n. 66).

The Pope, in other words, affirms that we *determine ourselves* in and through the *free choices* we make each day. Some of these free choices, which can be called «commitments», «shape» our entire moral lives, and among such free choices the most fundamental for the Christian life is the free choice to accept with the obedience of faith the revelation communicated to us by God through Christ<sup>30</sup>.

At the same time, Pope John Paul II repudiates the notion of «fundamental freedom» or «fundamental option» proposed by some theologians today. These theologians, he writes, «speak of a “fundamental freedom”, deeper than and different from freedom of choice, which needs to be considered if human actions are to be correctly understood and evaluated» (n. 65). In effect, they relocate self-determination from the free choices we make every day, including fundamental commitments, to a «fundamental option... whereby the person makes an overall self-determination». A distinction «thus comes to be introduced between the fundamental option and deliberate choices of a concrete kind of behavior». Continuing, the Holy Father says, «the conclusion to which this eventually leads is that the properly moral assessment of the person is reserved to his fundamental option, prescinding from his choice of particular actions, of concrete kinds of behavior» (n. 65).

On this view the choice freely to do an act known to be *gravely* immoral need not be a mortal sin. For, proponents of this view claim, that free choice may not reverse one's fundamental option, which they regard as distinct from any particular choice to do this or that. Rejecting this position, John Paul II reaffirms, as he also had done in his Apostolic Exhortation *Reconciliatio et Poenitentia* (n. 17), that mortal sin exists «when a person knowingly and willingly, for whatever reason, chooses something gravely disordered» (n. 70). It thus follows that «the separation of fundamental option from deliberate choices of particular kinds of behavior, disordered in themselves or in their circumstances, which would not engage that option... involves a denial of Catholic doctrine on *mortal sin*» (n. 70).

The Pope has accurately identified the issue. The sort of theory which he rejects as incompatible with Catholic faith is rooted in the anthropology of Karl

<sup>29</sup> ECUMENICAL VATICAN COUNCIL II, Dogmatic Constitution on Divine Revelation *Dei Verbum*, 5; cf. VATICAN COUNCIL I, Dogmatic Constitution on the Catholic Faith *Dei Filius*, Chap. 3; DS, 3008.

<sup>30</sup> On this subject cf. GERMAIN GRIZEZ, *The Way of the Lord Jesus*, Vol. 1, *Christian Moral Principles*, Franciscan Herald Press, Chicago, 1983, pp. 394-395; WILLIAM E. MAY, *An Introduction to Moral Theology*, Our Sunday Visitor Press, Huntington, IN, 1991, pp. 158-159.

Rahner. Here I will not take up Rahner's theory. Despite ambiguities and incoherence in Rahner's account of «fundamental option» he does not separate fundamental freedom from free choice as sharply as do the theologians whose views are rejected in the Encyclical, for he recognizes that we indeed do *determine ourselves* through free choices<sup>31</sup> and he accurately presents the importance of free choice in the Christian tradition<sup>32</sup>. Rather, here I will consider the notion of fundamental freedom or of fundamental option operative in the writings of moral theologians who sharply distinguish between freedom of choice and fundamental freedom and *relocate self-determination* from *freedom of choice* to an alleged *fundamental option* of the person, with the result that they repudiate the Catholic tradition's understanding of the nature of *mortal sin*. Among the principal moral theologians who have made this meaning of fundamental option central to their understanding of our moral life are Joseph Fuchs, Bruno Schüller, Richard McCormick, Timothy O'Connell and Richard Gula. While the last two are less significant thinkers, their textbooks, written for use in seminaries, have been widely influential in English-speaking countries<sup>33</sup>.

What I will do here is show that advocates of the position repudiated by John Paul II deny, as he maintains, that we *determine ourselves* through the free choices we make each day and *relocate self-determination* to an alleged «basic» or «fundamental» freedom deep within the core of the person. I will then summarize features of their understanding of «fundamental freedom» and show how their relocation of self-determination *from* freedom of choice *to* «fundamental» freedom leads them to deny the Catholic tradition regarding mortal sin.

Fuchs describes «basic freedom», in contrast to freedom of choice, this way: «Basic freedom, on the other hand, denotes a still more fundamental, deeper-rooted freedom, not immediately accessible to psychological investigation. This is

<sup>31</sup> Cf. KARL RAHNER, *Foundations of Christian Faith: An Introduction to the Idea of Christianity*, trans. William V. Dyck, Seabury Press, New York, 1978, pp. 93-101.

<sup>32</sup> Cf. K. RAHNER, *Hearers of the Word*, Sheed and Ward, London, 1969, pp. 104-108. For an accurate and perceptive account of Rahner's incoherent position relative to «fundamental option» see G. GRIEZ, *Christian Moral Principles*, *op. cit.*, pp. 404, 405, 407, nn. 11, 20, 29.

<sup>33</sup> A representative sampling of the writings of these theologians in which they set forth their understanding of «fundamental» or «basic» freedom or «fundamental» option is the following: (1) for J. FUCHS, S. J., *Human Values and Christian Morality*, trans. M. H. Heelan et al., Gill and Macmillan, Dublin, pp. 92-111, in a chapter entitled «Basic Freedom and Morality»; J. FUCHS, *Is There a Distinctively Christian Morality?*, in *op. cit.*, pp. 51-58; J. FUCHS, *Autonomous Morality and Morality of Faith*, in *op. cit.*, pp. 84-111; (2) for RICHARD A. MCCORMICK, *Personal Conscience*, in *An American Catholic Catechism*, ed. George J. Dyer, Seabury Press, New York, 1975, pp. 189-193; R. MCCORMICK, *The Critical Calling: Reflections on Moral Dilemmas Since Vatican II*, Georgetown University Press, Washington, pp. 171-190, a chapter entitled «Fundamental Freedom Revisited»; (3) for TIMOTHY E. O'CONNELL, *Principles for a Catholic Morality*, Seabury, New York, 1978, pp. 67-83; (4) for RICHARD GULA, S. S., *Reason Informed by Faith: Foundations of Catholic Morality*, Paulist, New York, 1989, pp. 78-81, 110,111.

the freedom that enables us not only to decide freely on particular acts and aims, but also, by means of these *to determine ourselves totally as persons* and not merely in any particular area of behavior» (emphasis added)<sup>34</sup>. McCormick says that «there is another dimension to freedom. It is *not* the freedom to do a particular thing or not, a choice of specific objects. It is rather the *free determination of oneself* with regard to the totality of existence and its direction. It is a fundamental choice between love and selfishness, between self and God and our destiny. This is often called by recent theologians the fundamental option, an act of fundamental liberty» (emphasis added)<sup>35</sup>. Yet another advocate of the position writes: «According to this theory man is structured in a series of concentric circles or various levels. On the deepest level of the individual, at the personal center, man's freedom decides, loves, commits itself in the fullest sense of these terms. This is the center of grave morality where *man makes himself and his total existence good or evil*» (emphasis added)<sup>36</sup>.

Joseph Boyle, in an article offering an incisive critique of this position, summarizes the essential features of «fundamental freedom» as proposed by its advocates. He writes: «First of all, it [fundamental freedom] is exercised at the very core of the human person; thus it is the locus of self-determination and hence of basic moral responsibility. Second, it does not have as its object any particular action or set of actions, but rather its object is the entire self in its relationship to God. Third, the exercise of fundamental freedom is not an action in any normal sense of the word. Something like an option or preference is involved, but this preference is more like a stance or attitude than an act of choosing... It is none too clear exactly what the relationship between free choice and the exercise of fundamental freedom is, but it is clear that one can choose freely in a way inconsistent with the exercise of one's fundamental freedom without altering the fundamental stance established by this freedom»<sup>37</sup>.

---

<sup>34</sup> J. FUCHS, *Human Values and Christian Morality*, op. cit., p. 93.

<sup>35</sup> R. McCORMICK, *The Moral Theology of Vatican II*, in *The Future of Ethics and Moral Theology*, Argus Communications, Chicago, 1968, p. 12. In his article *Personal Conscience*, op. cit., in which he also sets forth his understanding of fundamental option, McCormick, unlike advocates of this position highly influenced by Kant (e.g., Fuchs), says that he understands fundamental liberty as self-determinative in and an aspect of concrete human choices (p. 189). Yet he makes a radical distinction between freedom of choice and fundamental freedom in maintaining that grave matter together with full freedom of choice is not sufficient for mortal sin, and that regardless of deliberate free choice, no venial sin can be fully free since in venial sin «only peripheral freedom is involved» (p. 192). He thus leaves the relationship between fundamental freedom and particular free choices no less mysterious than other advocates of fundamental freedom.

<sup>36</sup> JOHN GLASER, S. J., *Transition Between Grace and Sin: Fresh Perspectives*, in *Theological Studies* 29 (1968) 261-262.

<sup>37</sup> JOSEPH BOYLE, *Freedom, the Human Person, and Human Action*, in *Principles of Catholic Moral Life*, ed. William E. May, Franciscan Herald Press, Chicago, 1980, p. 250. Be it noted that the features of this position, so accurately identified by Boyle, are precisely the features of the position emphasized by J. FUCHS in his essay, *Good Acts and Good Persons*, in op. cit. (cf. note 4 above), where he complains that John Paul II has not, in *Veritatis Splendor*, accurately understood the position he criticizes.

This idea of fundamental freedom is related to the distinction between mortal and venial sin by its proponents in the following way. According to these theologians sin is "mortal" only when there is an exercise of one's «fundamental freedom» or «fundamental option». Grave matter is relevant to the distinction between mortal and venial sin to the extent that grave matter, according to proponents of this view, can be an *occasion* for making or reversing one's fundamental option. Actions not likely to change one's fundamental option involve only «light» matter. But, and this is most important, according to the proponents of this view one *can* freely choose to do an action involving matter one knows to be gravely immoral and still not change one's fundamental option.

That this so is repeatedly stated by the theologians holding these view. It is indeed paradoxical that R. McCormick, one of the theologians who claims that Pope John Paul II, in *Veritatis Splendor*, simply fails to understand what contemporary moral theologians are saying<sup>38</sup>, frankly admits this. He does so in criticizing the Congregation for the Doctrine of the Faith's Declaration on Certain Questions of Sexual Ethics (*Persona Humana*), which had offered a critique of fundamental option theory similar to that given of it by Pope John Paul II in *Veritatis Splendor*<sup>39</sup>. McCormick rejects the teaching that «mortal sin exists also when a person knowingly and willingly... chooses something gravely disordered»<sup>40</sup>, for if this «refers to *freedom of choice* only, that is one thing, and most theologians would deny the statement. For mortal sin is precisely synonymous with the use of *fundamental freedom*»<sup>41</sup>.

From this it is evident that Pope John Paul II has accurately identified the position he judges incompatible with Catholic faith. The ultimate error here is the denial that we *determine ourselves* in and through the actions we freely choose every day but instead do so through the exercise of so-called «fundamental» or «basic» freedom.

#### 4. The Criteria for Evaluating the Morality of Human Acts

The Holy Father addresses this issue in part four of Chapter II of his Encyclical. He begins by distinguishing between what he calls «teleology» and

<sup>38</sup> Cf. article cited in note 4 above.

<sup>39</sup> Here it is important to note, I believe, that Joseph Fuchs, in an essay after the publication of *Veritatis Splendor* in which he criticized the Pope for not understanding the theory of fundamental freedom properly, maintains that in *Veritatis Splendor* the Holy Father makes no reference to this important document of the Magisterium. See FUCHS, *Good Acts and Good Persons*, in *op. cit.*, 1444. Yet if one reads the Encyclical, one finds explicit reference to this document, precisely in the section of the Encyclical devoted to this issue, in footnote 113 to n. 68.

<sup>40</sup> CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH, *Persona Humana* (December 29, 1975), n. 10. Cf. also POPE JOHN PAUL II, *Veritatis Splendor*, n. 70: «"For mortal sin exists also when a person knowingly and willingly, for whatever reason, chooses something gravely disordered"» (internal citation from *Reconciliatio et Poenitentia*, n. 17).

<sup>41</sup> R. McCORMICK, *The Critical Calling*, *op. cit.*, p. 182.

«teleologism». He affirms that the «moral life has an essentially “*teleological*” character, since it consists in the deliberate ordering of human acts to God, the supreme good and ultimate end (*telos*) of man» (n. 73). But he contrasts this teleology with «*teleologism*»: «Certain *ethical theories*», he writes, « called “*teleological*”, claim to be concerned for the conformity of human acts with the ends pursued by the agent and with the values intended by him. The criteria for evaluating the moral rightness of an action are drawn from the *weighing of the nonmoral or premoral goods* to be gained and the corresponding nonmoral or premoral values to be respected. For some, concrete behavior would be right or wrong according to whether or not it is capable of producing a better state of affairs for all concerned. Right conduct would be the one capable of “maximizing” goods and “minimizing” evils» (n. 74).

One type of «*teleologism*» identified by the Pope — «consequentialism» — «claims to draw the criteria of the rightness of a given way of acting solely from a calculation of foreseeable consequences stemming from a given choice». Another variant — «proportionalism» — «by weighing the various values and goods being sought, focuses rather on the proportion acknowledged between the good and bad effects of that choice, with a view to the “greater good” or “lesser evil” actually possible in a particular situation» (n. 75).

Those holding these theories claim that it is impossible to determine whether an act traditionally regarded as intrinsically evil would really be *morally* evil until one has considered, in the concrete situation, the «pre-moral» goods and evils in the state of affairs it is likely to cause. They conclude that the foreseen proportions of «premoral» goods to evils in the alternatives available can at times justify exceptions to precepts traditionally regarded as absolute (cf. n. 75).

Pope John Paul II firmly rejects these theories, declaring that «they are not faithful to the Church’s teaching, when they believe that they can justify, as morally good, deliberate choices of kinds of behavior contrary to the commandments of the divine and natural law» (n. 76). He first shows that this way of evaluating human acts «is not an adequate method for determining whether the choice of that concrete kind of behavior is “according to its species”, or “in itself” good or bad, licit or illicit», because «everyone recognizes the difficulty, or rather the impossibility, of evaluating all the good and evil consequences and effects — defined as pre-moral — of one’s own acts» (n. 77).

The Pope goes on to emphasize that «*the morality of the human act depends primarily and fundamentally on the “object” rationally chosen by the deliberate will*» (n. 78)<sup>42</sup>. In an important passage the Holy Father then shows what is meant by the «object» rationally chosen by the deliberate will. He writes: «In order to be able to grasp the object of an act which specifies that act morally, it is therefore necessary to place oneself *in the perspective of the acting person*. The object of the act of willing is in fact a freely chosen kind of behavior. To the

---

<sup>42</sup> At this point John Paul II explicitly refers to the teaching of ST. THOMAS AQUINAS in *Summa Theologiae*, 1-2, q. 18, a. 6.

extent that it is in conformity with the order of reason, it is the cause of the goodness of the will; it perfects us morally... By the object of a given moral act, then, one cannot mean a process or an event of the merely physical order, to be assessed on the basis of its ability to bring about a given state of affairs in the outside world. Rather, that object is the proximate end of a deliberate decision which determines the act of willing on the part of the acting person» (n. 78). In short, the «object» specifying the act is precisely *what one freely chooses*, and, in doing so, ratifies in his heart and endorses — e.g., the «object» of an act of adultery is the free choice to have intercourse with someone who is not one's spouse. With this understanding of the «object» of the human act, it is easy to grasp the Pope's argument, which he himself summarizes by saying: «Reason attests that there are objects of the human act which are by their nature “incapable of being ordered” to God because they radically contradict the *good* of the person made in his image» (n. 80; emphasis added).

John Paul II, it must be noted, repudiates consequentialism and proportionalism not only because they are philosophically and theologically flawed theories but also — and more importantly — because they are opposed to *divine revelation and the definitive teaching of the Church*. I will return to this most important issue in the concluding section of this essay.

Immediately after the Encyclical was published, a leading proponent of proportionalism, Richard A. McCormick, S. J., charged that in the Encyclical the Holy Father had misrepresented proportionalism and claimed that “the vast majority of moral theologians known as proportionalists will *rightly* say that they do not hold or teach what the encyclical attributes to them»<sup>43</sup>. But McCormick is wrong. I will show this by looking, first, at the roots of this movement in Catholic thought and briefly indicating its development. I will then show how McCormick, in the very article in which he criticizes the Encyclical, inadvertently indicates where the proportionalists differ both from the Holy Father and from the Catholic tradition. I will also show how proportionalists, to support their claims, misrepresent the thought of St. Thomas.

The roots, in contemporary Catholic thought, of the «consequentialist-proportionalist» methodology are in the reasoning employed by the authors (among them Joseph Fuchs) of the so-called «Majority Reports» of the Papal Commission for the Study of the Problems of the Family, Population, and Birth Rate to justify contraception by married couples. These documents were written in 1966.

In one of these documents they say: «To take his or another's life is a sin not because life is under the exclusive dominion of God, but because it is contrary to right reason *unless there is a question of a good of a higher order*. It is licit to sacrifice a life for the good of the community»<sup>44</sup>. According to this

<sup>43</sup> R. McCORMICK, *Killing the Patient*, *op. cit.* (cf. note 4 above), 1411.

<sup>44</sup> *Documentum Syntheticum de Moralitate Nativitatum*, translated into English as «The Question Is Not Closed», in *The Birth-Control Debate*, ed. ROBERT HOYT, *op. cit.*, p. 69.

«principle» it is morally permissible to destroy human life (or other human goods) if doing so is necessary for the sake of the good of the community. I call this the «Caiaphas principle», although, as will be seen, revisionist theologians who extend it from the good of the community to any «greater» good refer to it as the «preference principle» or the «principle of proportionate good».

In another passage, in a section where the authors claim that married couples may rightly contracept individual marital acts so long as these contracepted acts are ordered to the expression of marital love, which culminates in fertility responsibly accepted, the authors state: «When man intervenes in the procreative purpose of individual acts by contracepting, he does this with the intention of regulating and not excluding fertility. Then he unites the material finality toward fecundity which exists in intercourse with the formal finality of the person and renders the entire process human... Conjugal acts which by intention are infertile [the authors see no *moral* difference between recourse to the infertile period and contraception] or which are rendered infertile [by the use of artificial contraceptives], are ordered to the expression of the union of love; that love, moreover, reaches its culmination in fertility responsibly accepted. For that reason other acts of union are in a sense incomplete and receive their full moral quality with ordination toward the fertile act... Infertile conjugal acts constitute a totality with fertile acts and have a *single moral specification* [namely, the fostering of love responsibly toward generous fecundity]»<sup>45</sup>.

This passage is important because it presents an understanding of the «totality» of a human act central to the denial, by advocates of «proportionalism», of intrinsically evil acts and of the corresponding moral absolutes. The argument holds that there is a «material privation» (or what later is called a «pre-moral», «nonmoral», or «ontic» evil) in contraceptive activity because it deprives a conjugal act of its procreative potential. However, the contraceptive intervention is only a partial aspect of a whole series of contracepted marital acts, and this entire ensemble «receives its *moral specification* from the other finality, which is good in itself [namely, the marital union] and from the fertility of the whole conjugal life»<sup>46</sup>.

During the 1970s theologians who accepted the conclusions of the Majority of the Papal Commission refined their thinking. The most influential advocates of this position include Louis Janssens, Joseph Fuchs, Bruno Schüller, Franz Scholz, and Richard McCormick<sup>47</sup>. In the early 1970s Catholic advocates of this

<sup>45</sup> Ibid., p. 72; emphasis added.

<sup>46</sup> Ibid., p. 75; emphasis added.

<sup>47</sup> A handy collection of leading essays in which these authors set forth their position is found in *Readings in Moral Theology No. 1: Moral Norms and Catholic Tradition*, ed. Charles E. Curran and Richard A. McCormick, S. J., Paulist, New York, 1979. This volume includes the following: PETER KNAUER, *The Hermeneutic Function of the Principle of Double Effect* (originally published in *Natural Law Forum* 12 [1967]; LOUIS JANSENS, *Ontic Evil and Moral Evil* (originally published in *Louvain Studies* 4 [1972]; JOSEPH FUCHS, *The Absoluteness of Moral Terms* (originally published in *Gregorianum* 52 [1971] and reprinted as *The Absoluteness of Behavioral Moral Norms*, in *Personal*

trend themselves referred to their position as «consequentialistic»<sup>48</sup>. However, when their thought was described as «consequentialistic», they protested, claiming that, in assessing whether an act truly served a «proportionate» good, they took into account not only the consequences but also the «nature» of the act. This too had to fit into the calculation<sup>49</sup>. Consequently, from 1974 on their position was more commonly described as «proportionalism». I will now briefly summarize the development of this position.

Recall the «principle» to which the authors of the «Majority Report» appealed, namely, that it is against right reason to take the life of a person (a «pre-moral» good) or to destroy other goods, «unless there is question of a good of a higher order». As formulated by proportionalists this has become the «preference principle» or «principle of proportionate good». Thus Schüller says: «Any ethical norm whatsoever regarding our dealings and omissions in relation to other men... can be only a particular application of that more universal norm, "The greater good is to be preferred"»<sup>50</sup>.

---

*Responsibility and Christian Morality, op. cit.); BRUNO SCHÜLLER, Direct Killing/Indirect Killing* (originally published as *Direkte Tötung/Indirekte Tötung*, in *Theologie und Philosophie* 47 [1972]; *BRUNO SCHÜLLER, Various Types of Grounding for Ethical Norms* (originally published as *Typen der Begründung sittlicher Normen*, in *Concilium* 120 [1976]; *FRANZ SCHOLZ, Problems on Norms Raised by Ethical Borderline Situations: Beginnings of a Solution in Thomas Aquinas and Bonaventure* (originally published as *Durch Ethische Grenzsituationen aufgeworfene Normenprobleme*, in *Theologische-Praktische Quartalschrift* 123 [1975]).

Other important sources for this movement in contemporary moral theology are: RICHARD A. MCCORMICK, *Ambiguity in Moral Choice*, Père Marquette Lecture in Theology 1973, Milwaukee, Marquette University Press, reprinted along with McCormick's later revision of his position, *A Commentary on the Commentaries*, in *Doing Evil to Achieve Good*, ed. R. A. MCCORMICK, S. J. AND PAUL RAMSEY, Chicago, Loyola University Press, 1978; MCCORMICK, *Notes on Moral Theology 1965-1980*, *op. cit.* pp. 349-367, 521-543, 576-591, 684-722; L. JANSENS, *Norms and Priorities in a Love Ethic*, in *Louvain Studies* 6 (1977) 207-238. The position has been developed at length in several textbooks in moral theology designed for seminary use, in particular by TIMOTHY E. O'CONNELL, *Principles for a Catholic Morality*, *op. cit.* (in a second edition of this work, published in 1991, O'Connell says that he rejects proportionalism, but a reading of the work shows that he does not but rather introduces it without even seeming to realize it), and RICHARD GULA, S.S., *Reason Informed by Faith*, *op. cit.*

<sup>48</sup> Cf., for example, R. MCCORMICK, *Notes on Moral Theology: April-September*, 1971, in *Notes on Moral Theology*, *op. cit.* pp. 349-367, where one section of his article is entitled «Norms and Consequences». In summarizing Schüller's essay «Typen ethischer Argumentation in der katholischen Moraltheologie», which had appeared in *Theologie und Philosophie* 45 (1970) 526-550, McCormick notes, approvingly, that Schüller is correct in holding that human acts are assessed «theologically», i.e., «from consequences» (p. 352). He similarly notes approvingly, in commenting on FUCHS' «The Absoluteness of Moral Terms», which had appeared in *Gregorianum* 52 (1971) 415-458, that «the very "meaning" of an action can only be gathered when all aspects of the action, especially its consequences, have been weighed as far as possible» (p. 359; emphasis added).

<sup>49</sup> On this cf. MCCORMICK, *Notes on Moral Theology: April-September* 1974, in *Notes on Moral Theology 1965-1980*, *op. cit.* pp. 529-544.

<sup>50</sup> B. SCHÜLLER, *What Ethical Principles Are Universally Valid?*, in *Theology Digest* 19 (1971) 24; translation of *Zur Problematik allgemeinen ethischer Grundsätze*, in *Theologie und Philosophie* 45 (1970) 4.

McCormick puts it this way: «Where a higher good is at stake and the only means to protect it is to choose to do a nonmoral evil, then the will remains properly disposed to the values constitutive of human good... This is to say that the intentionality is good even when the person, reluctantly and regrettably to be sure, *intends the nonmoral evil* if a truly proportionate reason [i.e., good] for such a choice is present»<sup>51</sup>. As can be seen, according to this reasoning it is morally good to *intend* «nonmoral» evil for the sake of a proportionately greater «nonmoral» good.

Other proportionalists, chiefly Fuchs, have developed the «totality» argument found in the «Majority Report». Fuchs has insisted that it is not possible to make a moral judgment about the intending and doing of what he calls «premoral» evils as such, because we cannot judge an action in its «materiality» without referring to the «intention» of the agent<sup>52</sup>. Here it is important to note that Fuchs and other proportionalists refer to the moral absolutes they deny as «material» or «concrete behavioral» norms specifying «physical» or «material» acts (I shall return to this when I look at McCormick's «critique» of *Veritatis Splendor*). They claim that the Catholic tradition affirming such absolutes arbitrarily abstracted *some* elements of an action from its total, concrete reality and rendered a moral judgment on this abstraction. According to them, if one properly evaluates the *whole* act one will arrive at a correct moral judgment. Thus, if a married couple resorts to contraceptive sterilization because a further pregnancy might endanger the mother's life, the choice to sterilize, when seen in its «totality», can truthfully be called, as McCormick puts it, a «marriage-stabilizing» act<sup>53</sup>.

The fallacies in this line of thought are many. The «preference principle» assumes that the human goods and evils at stake in moral choice are in some way «commensurable». They must be, if the required calculation of «proportionate good» is to be made. However, such goods — human life itself, knowledge of the truth, marital communion, and individual instances of them, e.g., my life, your life — are incommensurable. The effort to commensurate them in order to determine which is «greater» is like trying to compare the number 87 with the length of this line. One cannot do so. One could if the goods could be reduced to some common denominator, as one can compare the number 87 with the length of this line by means of a common denominator such as centimeters, scales adopted not by discovering a truth about these realities but by an arbitrary act of the will. But the goods involved in moral choice, since they are incomparable goods of *human persons* and

<sup>51</sup> R. MCCORMICK, *Ambiguity in Moral Choice*, as reprinted in *Doing Evil to Achieve Good*, op. cit., p. 39.

<sup>52</sup> Cf. J. FUCHS, *The Absoluteness of Behavioral Moral Norms*, in *Personal Responsibility and Christian Morality*, op. cit., p. 138.

<sup>53</sup> R. MCCORMICK, *A Commentary on the Commentaries*, in *Doing Evil to Achieve Good*, op. cit., p. 241.

participate in the incomparable goodness of the human person, cannot be so commensurated<sup>54</sup>.

With respect to the alleged principle of «totality», proportionalists are correct in holding that one cannot judge whether an act is morally *good* without taking all of its parts into account: *bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu*. But one *can* judge that an act is morally *bad* if there is *any* evil in it, whether by reason of its object, end, or circumstances: *malum ex quocumque defectu*. And if the «object» of the act is one that is known to be bad because choosing it would be contrary to right reason, as our Holy Father clearly affirms (*Veritatis Splendor*, nn. 78, 80), then one knows that the *whole* human act is morally bad.

The issue centers on properly identifying the «object» of the human act. We have seen how John Paul II clearly does that in *Veritatis Splendor*, n. 78. It is important to note that he explicitly says that «by the object of a given moral act... one cannot mean a process or an event of the merely physical order» (n. 78; emphasis added). Now note that proportionalists, in presenting their position, consistently claim that the Catholic tradition had ignored the human meaning of the act — discoverable only if one examines it in its «totality» — and had focused attention on the «materiality» of human acts. Yet John Paul II correctly expressing the Catholic tradition rejected by proportionalists, makes it a point to show that the «object» specifying a human act is *not* the act considered in its materiality.

It is thus instructive to see what McCormick says in his «critique» of the Encyclical. He asserts that proportionalists «will rightly claim that they do not hold or teach what the encyclical attributes to them»<sup>55</sup>. Why? Because, McCormick says, «When contemporary theologians say that certain disvalues in our actions can be justified by a proportionate reason, they are not saying that *morally wrong actions (ex obiecto)* [emphasis in original] can be justified by the end. They are saying that an action cannot be judged morally wrong simply by looking at the *material happening, or at its object in a very narrow and restricted sense* [emphasis added]. This is precisely what the tradition has done in certain categories (contraception and sterilization, for instance)»<sup>56</sup>. This is most interesting. As we have seen, proportionalists claim that, by considering contraception by married couples in its «totality», its moral «object» can be identified as fostering love responsibly toward a generous fecundity; similarly, they say that contraceptive sterilization, rightly chosen by a married couple in its «total» context, has as its «object» the «stabilizing» of a marriage. It seems to me that John Paul II, with Paul VI, would hold that the moral «object» of contraception and contraceptive sterilization is precisely specified as *the*

<sup>54</sup> On this matter see G. GRIZEZ, *Christian Moral Principles*, *op. cit.*, pp. 151-154; JOHN FINNIS, *Moral Absolutes: Tradition, Revision, and Truth*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C., 1991, pp. 51-54.

<sup>55</sup> R. McCORMICK, *Killing the Patient*, in *op. cit.*, 1411.

<sup>56</sup> *Ibid.*

*impeding of procreation* (cf. *Humanae Vitae*, n. 14: «Item quivis respuendus est actus, qui, cum coniugale commercium vel praevideatur vel efficitur vel ad suos naturales exitus ducit, id tamquam finem obtinendum aut viam adhibendam intendat, ut procreatio impediatur», with references to the Roman Catechism of the Council of Trent, p. II, c. VIII; Pius XI, *Casti connubii*; *AAS* 22 [1930] 559-561; Pius XII, Address to Italian Union of Midwives; *AAS* 43 [1951] 843). John Paul II and Paul VI are, of course, correct. McCormick and fellow proportionalists simply *redescribe* the act of contraception, of *impeding procreation*, in terms of its hoped-for ulterior benefits. Contraception and sterilization themselves do not «foster love responsibly toward a generous fecundity» or «stabilize marriage»<sup>57</sup>.

Finally, it is necessary to show how proportionalists misrepresent the thought of St. Thomas in order to lend their position credibility. Both Janssens and McCormick appeal to a text from St. Thomas's *Quaestiones Quodlibetales*<sup>58</sup> in which, they claim, he explicitly recognizes that acts which, materially considered, involve the deformity of some nonmoral evil, can be made right by circumstances in which the nonmoral goods achieved will counterbalance the nonmoral evils intended<sup>59</sup>. But if we look at the text of St. Thomas we discover the following. First, in the passage to which Janssens and McCormick appeal, he expressly says that, when the circumstances make the act right — and circumstances can change the moral species of an act when they enter into the very «object chosen»<sup>60</sup> — the disorder or deformity of the act is *totally taken away* and is *not* «outweighed» by the good involved<sup>61</sup>. Second, in the very same text Aquinas says that there are some kinds of human acts that «have deformity inseparably annexed to them, such as fornication, adultery, and others of this sort, which can in no way be done morally» (emphasis added)<sup>62</sup>. Either this passage escaped the notice of Janssens and McCormick, or they chose not to inform their readers of it, because in it Aquinas explicitly affirms what they deny: *intrinsically evil acts* and, corresponding to them, *absolute moral norms*, precisely the teaching affirmed by John Paul II in *Veritatis Splendor* and denied by proportionalists. The Janssens-McCormick misinterpretation of Aquinas, moreover, has been pointed out in print by several writers during the past decade<sup>63</sup>. Yet neither Janssens nor McCormick, nor any of their fellow proportionalists, has acknowledged this.

<sup>57</sup> On this see GERMAIN GRIZEZ, JOSEPH BOYLE, JOHN FINNIS, AND WILLIAM E. MAY, «*Every Marital Act Ought to Be Open to New Life*: Toward a Clearer Understanding, in *Thomist* 52 (1988) 365-426.

<sup>58</sup> The text is found in *Questiones Quodlibetales*, 9, q. 7, a. 2.

<sup>59</sup> J. JANSENS, *Norms and Priorities in a Love Ethic*, in *op. cit.*, 232; MCCORMICK, *Moral Theology since Vatican II: Clarity or Chaos?*, in *Cross Currents* 29 (Spring, 1979) 21.

<sup>60</sup> On this see *Summa Theologiae*, 1-2, 18, 10.

<sup>61</sup> THOMAS AQUINAS, *Quaestiones Quodlibetales*, 9, q. 7, a. 2: «aliae circumstantiae possunt supervenire ita honestantes actum, quod praedictae inordinationes totaliter evacuantur».

<sup>62</sup> Ibid.: «Quaedam enim sunt quae habent deformitatem inseparabiliter annexam, ut fornicatio, adulterium, et alia huiusmodi, quae nullo modo bene fieri possunt».

<sup>63</sup> I have done so twice, first in *Moral Absolutes: Catholic Tradition, Current Trends, and the Truth*, Père Marquette Lecture in Theology 1989, Marquette University Press, Milwaukee, WI,

### 5. Human «Historicity»

In the concluding number of part one of Chapter II of *Veritatis Splendor* (n. 53) the Holy Father examines the view that, because of human historicity, moral norms are not immutable but change under varying historical and cultural situations. He repudiates this relativism because it is incompatible with Christ's affirmation, in his teaching against divorce, of the permanent validity of God's plan from the «beginning», and also with the unity of human nature which all human beings share with Christ, «who is the same yesterday, today, and forever»<sup>64</sup> (n. 53).

According to adherents of «proportionalism» so-called «behavioral norms» are known inductively by the collaborative exercise of human intelligence by persons living together in communities and reflecting on shared human experiences<sup>65</sup>. Since these norms are discovered in this way, it follows that they are affected by human historicity and the open-ended, on-going character of human experience. While there is a «transcendent» aspect of human nature, insofar as the human person is called to a «steadily advancing humanization»<sup>66</sup>, nonetheless «concrete» human nature, by reason of its historicity, is subject to far-reaching changes. It thus follows that no specific moral norm, formulated under specific historical conditions, can be true and applicable universally and unchangeably inasmuch as «we can never exclude the possibility that future experience, hitherto unimaginined, might put a moral problem into a new frame of reference which would call for a revision of a norm that, when formulated, could not have taken such new experience into account»<sup>67</sup>.

The Holy Father rightly rejects this misunderstanding of the historical character of human existence. The distinction between «transcendent» and «concrete» human nature, prominent in the thought of Karl Rahner<sup>68</sup>, along with the sharp distinction between a «classicist» and a «historically-minded» world-

---

1989, pp. 64-65, and again in *An Introduction to Moral Theology*, Our Sunday Visitor Press, Huntington, IN, 1991, pp. 132-135. See also the excellent essay offering a detailed analysis of this text of St. Thomas by MARK JOHNSON, *Proportionalism and a Text of the Young Aquinas: Quodlibetum IX, Q. 7, A. 2*, in *Theological Studies* 53 (1992) 683-699, where the author is particularly occupied with the many misrepresentations and mistranslations of Aquinas's text on the part of Janssens.

<sup>64</sup> Here John Paul II refers to the teaching of Vatican Council II, Pastoral Constitution on the Church in the Modern World *Gaudium et Spes*, 10.

<sup>65</sup> On this see FRANCIS SULLIVAN, *Magisterium: Teaching Authority in the Catholic Church*, Paulist, New York, 1983, pp. 150-151. Sullivan, himself not a moral theologian but an ecclesiologist, concurs with this position and in a footnote he lists Charles Curran, Franz Bockle, Joseph Fuchs, Bruno Schüller, Bernard Häring and other dissenting theologians as agreeing that this is the way of presenting the matter.

<sup>66</sup> J. FUCHS, *The Absoluteness of Behavioral Moral Norms*, in *Personal Responsibility and Christian Morality*, op. cit., p. 129.

<sup>67</sup> F. SULLIVAN, *Magisterium*, op. cit., pp. 151-152; see J. FUCHS, *The Absoluteness of Behavioral Moral Norms*, in *Personal Responsibility and Christian Morality*, op. cit., p. 140.

<sup>68</sup> Cf. KARL RAHNER, *Basic Observations on the Subject of the Changeable and Unchangeable Factors in the Church*, in *Theological Investigations*, Vol. 14, Herder & Herder, 1976, pp. 14-15.

view popularized by Bernard Lonergan<sup>69</sup> has exerted enormous influence on contemporary moral theologians who propose the proportionalist method of making moral judgments. As some of these theologians have observed, «Perhaps no single factor is more important for understanding moral theology today than an appreciation of how history shapes our self-understanding... historical consciousness, an awareness of the time-conditioned nature of human existence, has influenced contemporary theology through a revision of what it means to be human»<sup>70</sup>.

But this position is specious. Theologians distinguishing between «transcendent» and «concrete» human nature never explain clearly what «concrete», as opposed to «transcendent», human nature means. They neither show how fundamental human goods such as life itself, knowledge of the truth, appreciation of beauty, friendship, the marital communion etc. — the inviolable human goods protected by moral absolutes — might cease to be good for human persons, nor do they explain how their claim about radical change in human nature is compatible with the unity of the human race or our solidarity with Christ. They fail to show how this claim can be reconciled with such basic truths of the Catholic faith as, for instance, that «all human beings... have the same nature and the same origin» (*Gaudium et Spes*, 29; *Lumen Gentium*, 19), a «common nature» (*Lumen Gentium*, 13), and the «same calling and destiny», and so, being fundamentally equal both in nature and in supernatural calling, can be citizens of the one people of God regardless of race or place or time (cf. *Gaudium et Spes*, 29; *Lumen Gentium*, 13)<sup>71</sup>.

## Conclusion

The theologians whose views are repudiated in *Veritatis Splendor* uniformly deny, first of all, that any specific moral norms, including the moral absolutes proscribing intrinsically evil acts which the Holy Father reaffirms in the Encyclical, have been infallibly proposed by the Magisterium. They go on to claim that such norms *cannot* be proposed infallibly<sup>72</sup>.

<sup>69</sup> Cf. BERNARD LONERGAN, S. J., *The Transition from a Classicist World-View to Historical-Mindedness*, in *A Second Collection*, Darton, Longman & Todd, London, 1974, and *Natural Right and Historical-Mindedness*, in *A Third Collection: Papers by Bernard J. F. Lonergan*, S. J., ed. Frederick E. Crowe, S. J., Paulist, New York, 1985, pp. 169-183.

<sup>70</sup> RONALD P. HAMEL AND KENNETH R. HIMES, *Introduction to Introduction to Christian Ethics*, ed. Ronald P. Hamel and Kenneth R. Himes, Paulist, New York, 1989, p. 7.

<sup>71</sup> A superb and incisive critique of this trend in contemporary Catholic thought is provided by JOHN FINNIS, «*Historical Consciousness*» and *Theological Foundations*, The Etienne Gilson Series 14, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1992.

<sup>72</sup> F. SULLIVAN, S. J., summarizes the position of these theologians, with whom he agrees, in *Magisterium*, *op. cit.*, pp. 150-152 and claims, pp. 166-173 and 2315-216 that specific moral issues are beyond the scope of matter subject to infallibility. Sullivan's claim has been devastatingly criticized by GERMAIN GRIZEZ, *Infallibility and Specific Moral Norms: A Review Discussion*, in *Thomist* 49 (1985) 255-271.

Although Pope John Paul II nowhere in *Veritatis Splendor* invokes infallibility, he everywhere teaches, as Grisez has noted, «that the exceptionlessness of the relevant norms is a revealed truth — that is, a truth demanding from every Catholic the assent of faith... The appeal is to God's authority in revealing, which is the source of the Church's infallibility in believing and the Magisterium's authority in teaching». Grisez goes on to say: «theologians who have been dissenting from the doctrine reaffirmed in this encyclical now have only three choices: to admit that they have been mistaken, to admit that they do not believe God's word, or to claim that the Pope is grossly misinterpreting the Bible». He concludes: «In claiming that the received teaching concerning intrinsically evil acts is a revealed truth, the Pope also implicitly asserts that it is definable. That implicit assertion will be denied by those rejecting the teaching. This argument is undeniably over essentials, and cannot long go unresolved...»<sup>73</sup>.

---

<sup>73</sup> GERMAIN GRIEZ, *Revelation versus Dissent*, in *The [London] Tablet* (16 October, 1993) 1331.



## VERITATIS SPLENDOR AND THE NEW EVANGELIZATION

CARL A. ANDERSON\*

For more than a decade, John Paul II has called the Church to a new evangelization, «new in its ardor, methods and expression»<sup>1</sup>. That call was repeated in the closing pages of *Veritatis splendor*<sup>2</sup>. This article will trace some of the developments which the author believes have occasioned the call for a «new» evangelization and why it is that the encyclical *Veritatis splendor* is an essential, indeed, defining moment in the Church's mission of evangelization in a global culture experiencing the disintegration of modernity.

The unfolding of modernity may perhaps be best understood as the search for a replacement for the Christian confidence in being and nature rejected by the Enlightenment. Jürgen Habermas suggests as much in his essay, «The Entry into Postmodernity: Nietzsche as a Turning Point», when he observes that Hegel sought to establish reason as the unifying principle of modern society at a time when Christianity collapsed as a force of social integration. Having «conceived of reason as the reconciling self-knowledge of an absolute spirit», Hegel placed his «hope in a dialectic of enlightenment in which reason was validated as an equivalent for the unifying power of religion»<sup>3</sup>. The philosophers of the Enlightenment had proposed the autonomous *rational* individual as the criteria upon which modern culture was premised. Maintaining that the «rational nature exists as an end in itself»<sup>4</sup>, Kant secured the autonomous rational individual as modernity's principle of personal integration. For Kant, that individual was also able to provide the source of social unity. In choosing the moral good, Kant's autonomous decision-maker was bound to choose as though choosing for everyone in society similarly situated.

The modern rational notion of the self had a sort of logic which displaced the Christian notion of self but did not totally destroy it. From the point of view of Christianity it might be said that modernity was only a partial rejection of

---

\* Dean, Pontifical John Paul II Institute for Studies on Marriage and Family, Washington, D. C.

<sup>1</sup> Address to the Bishops of CELAM, March 9, 1993, III: *Insegnamenti*, VI, 1 (1983), 698.

<sup>2</sup> Encyclical Letter *Veritatis splendor*, August 6, 1993, 106.

<sup>3</sup> JÜRGEN HABERMAS, *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*, trans. by Frederick Lawrence, Cambridge, MIT Press, 1987, p. 84.

<sup>4</sup> IMMANUEL KANT, *Foundations of the Metaphysics of Morals*, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1969, p. 429.

Christian values in that it replaced transcendence with immanence as its unifying principle. Both the Christian tradition and the modern culture that was rapidly replacing it held to an understanding of the person as in some sense a self-possessed unity which was related to an objective order outside himself to which he was oriented in pursuit of the good. With Kant this source of unity was located inside the person, but here too there remained two important links to the Christian tradition which while undermined remained for some time firm: «the determination to act only by universal maxims and to treat all rational beings as ends»<sup>5</sup>.

But this cultural confidence of modernity in rejecting the Christian understanding of the person was itself premised upon a transposed faith which could also be perceived as a type of mythology. Carl Becker made the point forcefully in his description of the Enlightenment philosophers:

They ridiculed the idea that the universe had been created in six days, but still believed it to be a beautifully articulated machine designed by the Supreme Being according to a rational plan as an abiding place for mankind. The Garden of Eden was for them a myth, no doubt, but they looked enviously back to the golden age of Roman virtue... They denied that miracles ever happened, but believed in the perfectibility of the human race. We feel that these Philosophers were at once too credulous and too skeptical<sup>6</sup>.

As Becker hints, the question at the heart of modernity's critique of Christianity may concern less the question of God's existence than it does the question of man's identity. But modernity's assertions regarding human perfectibility, historical progress and the beneficence of nature became increasingly less tenable. Looking toward the beginning of modernity, Becker observed that its founders were «too credulous» while in considering its decline Romano Guardini maintained that fundamentally «the modern world deceived itself»<sup>7</sup>.

Habermas has suggested that with the entry of Nietzsche into the discourse of modernity this vulnerability was more than adequately exposed. Nietzsche carried the *philosophes'* methodology of skepticism to its radical conclusion. As Nietzsche grasped so clearly, once unleashed this skepticism could not be confined with the collapse of Christianity. Instead, it turned around to demolish modern rationalism as well. If modernity abolished the man of faith, then Postmodernity became caught up in the pursuit of the abolition of the man of reason and of the notion that the human person's reason is a reliable

<sup>5</sup> CHARLES TAYLOR, *Sources of the Self: The Making of Modern Identity*, Cambridge, Harvard University Press, 1982, p. 366.

<sup>6</sup> CARL BECKER, *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers*, New Haven, Yale University Press, 1932, pp. 30-31.

<sup>7</sup> ROMANO GUARDINI, *The End of the Modern World*, Chicago, Henry Regnery Company, 1968, p. 95.

guide to harmony, order, and meaning. Having stripped the individual of both spirituality and rationality the postmodern condition has, as it were, evacuated the inner core of the human person. Thus, in proclaiming the death of God, Nietzsche also, as a necessary consequence, proclaimed the death of the human person.

Nietzsche so successfully challenged the modern understanding of reason that «modernity could [no longer] fashion its criteria out of itself»<sup>8</sup>. Modernity must be abandoned according to Nietzsche because its assertion that reason may find truth is an illusion and it is the most dangerous illusion because it creates perhaps the last and greatest obstacle to man's ultimate freedom. Nietzsche criticizes even the atheist philosophers of the nineteenth century; they may call themselves «free thinking»; but according to Nietzsche, «They are far from being free spirits: for they still have faith in truth»<sup>9</sup>. For Nietzsche the modern attack on God could not end with the attack on the divine Truth but of necessity had to continue with an attack on all truth since the truly free man could not be dependent upon any absolute.

But, after Nietzsche, it is precisely this reliance upon reason as the principle of unity that is no longer accepted. Contemporary culture has essentially accepted Nietzsche's critique of the foundations of modern rationality: necessity is replaced by contingency, universality is replaced by plurality, certainty is replaced by fallibility, and unity is replaced by diversity<sup>10</sup>. Little wonder then that the watchwords of contemporary society seem to be contingency, fallibility, pluralism, and diversity. As a result, these «thinkers believe that the bankruptcy of modernity proves that certitude is not available to man, that he can rely neither upon reason nor on the validity of his knowledge»<sup>11</sup>. What man is left with is simply the conditioning of his cultural heritage. «Truth» has application only within a particular culture and cannot be extended outside that society. To attempt to do so is simply another form of cultural imperialism of one lifestyle choice over another. In this new system «truth claims» become meaningless, all that is important is to recognize that notions of truth or objective morality are simply lifestyle choices which represent a certain cultural bias toward one set of narratives of our experience. «What counts is not to say something “truthful” but something “interesting”, something “edifying”»<sup>12</sup>.

Consider, for example, the ethics of Jean-François Lyotard. «In ethical matters, according to Lyotard, it is a question not simply of a conflict of rights (*litige*), whose claims are arguable, but of a contradiction (*differend*), which in

<sup>8</sup> Ibid., p. 86.

<sup>9</sup> FRIEDRICH NIETZSCHE, *On the Genealogy of Morals - Ecce Homo*, trans. W. Kaufmann, New York, 1967, pp. 150, 152.

<sup>10</sup> Ibid., pp. xiii-ix.

<sup>11</sup> JOHAN VAN DER VLOET, «Faith and the Post-Modern Challenge», *Communio*, Summer, 1990, p. 133.

<sup>12</sup> GARY MADISON, «Coping with Nietzsche's Legacy», *Philosophy Today*, Spring, 1992, p. 5.

principle cannot be decided. This means that just and unjust are inseparably united. Thus, from an ethical perspective (every right) brings with it in principle an "injustice" which cannot be eliminated<sup>13</sup>. Here one sees clearly the new dynamics of the abortion controversy and a substantial reason for the seeming futility of much of the debate. As early as 1970, the journal of the California Medical Association described the abortion controversy as the process of eroding the traditional Judeo-Christian «sanctity of life» ethic by a new «quality of life» ethic<sup>14</sup>. During the last twenty years, it has become clear that in a culture increasingly closed to the transcendent, appeals to the «sanctity» of human life fail to persuade. Yet as the postmodern erosion of rationality continues, especially among those under thirty years of age, it is clear that rational arguments against abortion now also fail to convince.

Lyotard contends that «just» moral decisions necessarily contain within them a certain aspect of injustice. To the extent that one perceives the world this way the question of abortion changes profoundly. No longer does the analysis traditionally used by legislatures in enacting abortion statutes make sense. Why ask whether one may perform an evil act in order to preserve a higher good. That inquiry depends upon a hierarchy of values — and all hierarchies are fundamentally inconsistent with postmodern pluralism. The postmodern mind finds irrelevant the contention of prolife advocates that undergoing an abortion sacrifices a higher value, that of human life, in order to obtain a lower value such as the preservation of social or economic status, education or employment. If some element of injustice is inherent in all moral decision-making, than the fact that abortion is always unjust to the unborn child is simply an inescapable condition of decision-making in the abortion context and no more. What has occurred is a shift away from an orientation toward the good in ethical matters. But such a shift cannot be made without profound consequences for society's understanding of the nature, identity and worth of the human person as is evident in the fate of the unborn child in the context of contemporary laws on abortion.

This approach to morality has, in a sense, retained the shell of the Enlightenment morality, but emptied it of its content. What remains is the insistence that «morality is autonomous action, the making of our own moral laws»<sup>15</sup>. But what has changed is the new insistence that human rationality no longer provides a principle of unity for the development of common moral principles and social institutions. Gone is Kant's autonomous moral individual acting as would every rational person in his or her circumstances and therefore acting consistent with universal moral norms. It is no longer a question of

<sup>13</sup> KLAUS HEDWIG, «The philosophical presuppositions of postmodernity», *Communio*, Summer, 1990, p. 170; see also JEAN-FRANÇOIS LYOTARD, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1984.

<sup>14</sup> *California Medicine* (Sept., 1970), reprinted in *Human Life Review*, Winter, 1975, p. 103.

<sup>15</sup> GEORGE GRANT, *English-Speaking Justice*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1985, p. 16.

honoring a right to disagree among ourselves regarding certain human and social values. Instead, it is the contention that agreement is not possible and not even desirable. As the United States Supreme Court recently put it in *Planned Parenthood v. Casey*, it is up to each person to determine for himself «the concept of existence, of meaning, of the universe, and of the mystery of human life»<sup>16</sup>. But such a devotion to personal self-definition cannot be obtained without a radical disestablishment of cultural cohesiveness and social institutions.

This new cultural consciousness has had disastrous consequences for family life in the United States and throughout Europe. The family based upon marriage, which historically has been the first community of society and its basic unifying cell, is in rapid disintegration. In the United States, for example, during the last two decades the proportion of married adults dropped from 71% to 61%, the proportion of intact first marriages declined from 73% to 62%, births to married parents fell from 89% to 72%, and the percentage of children living with their married parents decreased from 68% to 60%<sup>17</sup>. According to the National Commission on America's Urban Families, «The family trend of our time is the deinstitutionalization of marriage and the steady disintegration of the mother-father child-raising unit»<sup>18</sup>. This tendency is equally pronounced or more accelerated throughout Europe. But this «deinstitutionalization» of marriage is not simply a temporary downturn from the acceptance of the institution of marriage as normative. To the contrary, it reflects a radical restructuring of social institutions — a restructuring premised on a profoundly different vision of the human person. As postmodernism increasingly influences the anthropological foundations of our legal and social structures, postmodernism can only accelerate this process of disintegration. The collapse of self-identity has affected a collapse of our basic community identity (that is, marriage and childbearing) and finally a collapse of social identity and cohesion.

Yet if Habermas is correct in locating in Nietzsche a turning point in the discourse of modernity, it must also be said that he marked a turning point in the discourse of Christianity. Paul Ricoeur has referred to Nietzsche as one of the «masters of suspicion», thereby underlining the tactic with which he confronted the Christian faith<sup>19</sup>. It is not so much that suspicion is cast upon the convictions of the Christian regarding the adequacy of Christianity's description of the reality of God. Rather, religious faith is viewed as not really being about God at all, but as merely a mechanism to project into a future world the tension which individuals cannot resolve in the present one. Suspicion is cast on Christianity by viewing it as merely one way of coping with human situations which inhibits human freedom. In short, Christian morality becomes nothing more than a

<sup>16</sup> 112 S. Ct. 2791, 2807 (1992).

<sup>17</sup> NATIONAL COMMISSION ON AMERICA'S URBAN FAMILIES, *Families First*, Washington, D. C., U. S. Government Printing Office, 1993, p. 63.

<sup>18</sup> Ibid., p. 19.

<sup>19</sup> PAUL RICOEUR, *The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics*, Evanston, Northwestern University Press, 1974, p. 148.

coercive form of narrative of human experience. For the atheist the destruction of Christianity becomes the condition for the establishment of the dignity and freedom of the individual. But precisely because the Christian vision has been reduced to merely narrative by contemporary culture, for the modern mind the death of God as Nietzsche understood is not a fact but an act of the will. The problem is not one of reading and rejecting the five proofs for the existence of God. As Nietzsche wrote, «it is our preference that decides against Christianity — not arguments»<sup>20</sup>. The radical newness of the contemporary situation is not just that contemporary society judges that the Christian life can no longer be lived and ought not to be attempted or even that contemporary culture judges that Christianity and Christian values are no longer normative in regard to the primacy of moral conscience, the integrity of human life and its transmission, and the permanence of married and family life. More precisely, the contemporary culture has severed the traditional points of contact between itself and the assumptions of both modernity and Christianity regarding the way in which contemporary man views both himself and his world. In the aftermath of modernity the individual finds his freedom unhinged from the truth of an objective, external order, but also from the truth of his inner self. The rational self no longer is able to provide the ground for social agreement or unity, but the radical denial of a rational self has called into question the possibility of internal agreement or cohesion as well. In this self-imposed isolation we are, in the words of André Breton, in «a dizzying descent into ourselves»<sup>21</sup> in which there appears no safe ledge to break our fall.

As Romano Guardini observed in *The End of the Modern World*, «no Christian can welcome the advent of (such) a radical un-Christianity»<sup>22</sup>. Yet as Guardini maintained, the disintegration of modernity provides an unprecedented opportunity for the Church since the «dishonesty» of modern «autonomy» will finally be experienced and «man will truly learn what it means to be cut off from Revelation»<sup>23</sup>. As that culture is even now unfolding we are faced with the situation which Guardini predicted, one that «demands a complete, a radical penetration into the meaning of "man" himself»<sup>24</sup>.

It would appear that it is to this situation which Pope John Paul II has dedicated his papacy in a profound and enduring way beginning with his first encyclical, *Redemptor hominis*<sup>25</sup> where he wrote «Christ the Redeemer fully reveals man to himself... The person who wishes to understand himself

<sup>20</sup> Quoted in HENRY DE LUBAC, *The Drama of Atheist Humanism*, 1950, p. 22.

<sup>21</sup> Quoted in TAYLOR, *op. cit.*, p. 470.

<sup>22</sup> ROMANO GUARDINI, *The End of the Modern World*, Chicago, Henry Regnery Company, 1968, p. 123.

<sup>23</sup> Ibid.

<sup>24</sup> Ibid., p. 107.

<sup>25</sup> Encyclical Letter *Redemptor hominis*, March 4, 1979, 10: AAS 71 (1979).

thoroughly... must... draw near to Christ»<sup>26</sup>. And why he repeatedly quotes the Second Vatican Council 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»<sup>27</sup>. It would appear that it is because of this emphasis of the Council, that he has called so many times for a new evangelization as the means by which we may begin to break out of the postmodern impasse.

The call for a «new» evangelization was first made by John Paul II during his 1983 pastoral visit to Latin America<sup>28</sup>. There, the Holy Father called not for a «re-evangelization», but for a «new» evangelization, in his words, «new in its ardor, methods and expression»<sup>29</sup>. Both in Europe and Latin America the new evangelization addresses societies in which Catholic cultures once flourished and which have been replaced by modern secular structures. In contrast, the constitutional beginning of the United States was thoroughly permeated by the Enlightenment. In America, there was never a unified Christian heritage independent of Enlightenment structures. Hence what was stated in the *Final Declaration* of the European Synod is even more true of the American situation: «The new evangelization is not the project of a so-called “restoration”... of the past, but the stimulus for rediscovering... and restoring a more truly Christian, and, therefore, also more fully human, civilization»<sup>30</sup>.

Following the European Synod, the pastoral implications of the new evangelization have been given increasing attention by bishops of the nations represented at the Synod. The starting point of the new evangelization, as Cardinal Angel Suquia, President of the Spanish Bishops Conference, has observed, is that it is directed to a «new» subject — that person «who has largely lost the sense of, and even the language for, speaking of the mystery of God, and of his own mystery... For this man, the fundamental reference point from which he understands his life, situations, and things is no longer the Christian tradition. He no longer expresses himself in a Christian vocabulary, not even remotely. This distinguishes him from the man of the so-called “modern” age. Modern man, although he may not have been a believer, although he may have rejected the faith, continued to understand the world in a basically Christian context»<sup>31</sup>. But the disintegration of modernity in this regard was observed by T. S. Elliot more than sixty years ago when he pointed

<sup>26</sup> Ibid., 10.

<sup>27</sup> VATICAN COUNCIL II, Pastoral Constitution on the Church in the Modern World *Gaudium et spes*, 22, AAS 58 (1966) 1042.

<sup>28</sup> Address to the Opening of the Nineteenth Ordinary Plenary Assembly of the Latin American Episcopal Council, March 9, 1983, reprinted in *L’Osservatore Romano*, English edition, April 18, 1983.

<sup>29</sup> Ibid.

<sup>30</sup> SPECIAL SYNOD FOR EUROPE, *Final Declaration*, 3.

<sup>31</sup> ANGEL SUQUIA, «The new evangelization: Some tasks and risks of the present», *Communio*, Winter 1992, pp. 527-28.

to the reality of so many Europeans no longer «able to think in Christian categories»<sup>32</sup>.

In considering the new evangelization in response to this de-Christianization of European culture, Bishop Karl Lehmann, President of the German Bishops' Conference, has emphasized the need to evangelize those baptized Christians for whom «a life determined by faith seems to be increasingly vanishing»<sup>33</sup>. He notes that «Both our consciousness and our thinking have become more and more secularized. There seems to be no longer any need for God»<sup>34</sup>. For Bishop Lehmann, the present situation is such that even «a spiritual orientation will be impossible for Christians without a radical new evangelization»<sup>35</sup>.

Clearly, the new evangelization seeks to respond to the situations of both the non-believer for whom Christianity has become neither an intellectual or experiential option and of the believer who exists in a culture draining Christianity of its distinctive identity. In considering the person «who does not have now, or scarcely has, any ties with the Christian tradition», Cardinal Suquia maintains that before this person «may perceive the proclamation of the gospel as something valuable for his real life, he needs not a discourse but an encounter. He needs something to happen in his life, needs it to be “touched” by the redemption of Christ. That is, he needs the redemption to be offered as a real, tangible possibility that can be experienced in his life»<sup>36</sup>. It is this encounter which must become the fundamental reference point from which to understand life in a culture which has stripped it of meaning and certainty.

This evangelical encounter must be provoked through the living witness of Christian individuals and families in whose lives the mystery of the redemption is manifest. The task of evangelization is directed within the Church as well as outside it. «In order to become real apostles», the European Synod insisted, «we need continual evangelization [that] will lead to a personal encounter with the living God. A continual conversion and transformation»<sup>37</sup>. Nietzsche was certainly right to this extent: he understood that ultimately God was the guarantor of man's search for truth and of his relationships with other persons. The path from which to escape from the relativism, or if you will, nihilism of our contemporary culture must begin with an encounter with the Incarnate God. Thus, the Synod concluded, «all evangelization flows from the person and work of Jesus Christ and leads back to him»<sup>38</sup>. It is this real encounter of the believing community with its source which forms the context of the new

<sup>32</sup> T. S. ELLIOT, *The Idea of a Christian Society*, New York, Harcourt, Brace and Co., 1940, p. 26.

<sup>33</sup> KARL LEHMANN, «The meaning of a new evangelization of Europe», *Communio*, Winter, 1992, pp. 541-42.

<sup>34</sup> Ibid., p. 544.

<sup>35</sup> Ibid., p. 548.

<sup>36</sup> SUQUIA, *op. cit.*, p. 528.

<sup>37</sup> *Final Declaration*, 5.

<sup>38</sup> Ibid., 6.

evangelization. As John Paul II wrote in *Redemptoris Missio*, «The kingdom of God is not a concept, a doctrine, or a program subject to free interpretation, but it is before all else *a person* with the name of Jesus of Nazareth»<sup>39</sup>.

Perhaps the most complete discussion of the new evangelization occurred during the Fourth General Conference of Latin American Bishops in 1992 in which the new evangelization was described as «the combination of means, activities, and attitudes that can put the gospel into active dialogue with modernity and with the postmodern, in order to challenge them»<sup>40</sup>. According to the bishops, the fundamental form of this evangelical effort is that of «being radically conformed to Jesus Christ»<sup>41</sup>.

It is in this context that *Veritatis Splendor* gives concrete definition to the work of evangelization as understood above. Chapter one of the encyclical, centered as it is upon the dialogue of Jesus with the rich young man, focuses the calling of the Christian as *sequela Christi* in which discipleship «is not a matter only of disposing oneself to hear a teaching and obediently accepting a commandment. More radically, it involves *holding fast to the very person of Jesus*, partaking of his life and his destiny»<sup>42</sup>. Chapter two of the encyclical provides a detailed response to what the encyclical describes as «a genuine crisis»<sup>43</sup> within «the Christian community itself» as a result of certain anthropological and ethical presuppositions which detach freedom from its «constitutive relationship to truth»<sup>44</sup>. Thus, Chapter two may be seen as a proposal to reestablish certain Catholic categories of thought as the basis of theological ethical analysis. But the contribution of Chapters one and three may represent a response to an even more fundamental influence of modernity and now post-modernity on the Western mind in general and among the Christian community in particular.

Writing during the Second Vatican Council, Yves Congar described the difficulty in these terms: «Perhaps the greatest disaster that has afflicted modern Catholicism was that in doctrine and catechetics it turned to God and religion “as they are in themselves”, instead of ceaselessly enquiring at the same time what all this means for men and women. If today we are confronted with human beings and a world without God, this to some extent is a reaction against this kind of God, a God without human beings and without a world. If we wish to obviate the difficulties which are stumbling blocks for our contemporaries on their way to faith, and if we want to combat the challenge of atheism, one of the things we must do is to show ceaselessly how God’s world is bound up with our

<sup>39</sup> Encyclical Letter *Redemptoris missio*, December 7, 1990, 18.

<sup>40</sup> FOURTH GENERAL CONFERENCE OF LATIN AMERICAN BISHOPS (1992), *Santo Domingo Conclusions*, Washington, D. C., United States Catholic Conference, Inc., 1993, para. 24, p. 58.

<sup>41</sup> *Ibid.*, para. 28, p. 59.

<sup>42</sup> Encyclical Letter *Veritatis splendor*, August 6, 1993, 19.

<sup>43</sup> No. 5.

<sup>44</sup> No. 4.

human world»<sup>45</sup>. Walter Kasper has suggested that this result occurred when «the inward unity of christology and soteriology was for the most part lost» as scholasticism developed christology and soteriology as two independent fields of study<sup>46</sup>. But whether it occurred because of the course of scholasticism or because the anthropological turn of modernity made the internal unity of christology and soteriology less intelligible, it was to overcome this disunity that the Council insisted that «it is only in the mystery of the Word incarnate that light is shed on the mystery of man»<sup>47</sup>. The christology of *Veritatis splendor*, as that of *Redemptor hominis*, is one which cannot be separated from the human person as it calls for an encounter with each person. In this the encyclical exemplifies the teaching of the Second Vatican Council in *Dei Verbum* that Jesus Christ «is himself both the mediator and the sum total of Revelation» who communicates to us the «intimate truth» about God<sup>48</sup> and «the eternal decrees of his will concerning the salvation of mankind»<sup>49</sup>.

Precisely because the new evangelization is centered upon this «holding fast» to the person of Christ, it is inseparably connected to «the proclamation and presentation of morality»<sup>50</sup> which the encyclical makes clear guarantees the authenticity of the encounter with the One who reveals man to himself. It is finally only in this way that, as the encyclical reminds us, «the true worshipers of God must thus worship him “in spirit and truth”»<sup>51</sup>. Since it is in living out this encounter that the human person realizes and perfects himself the «obscuring of the moral sense» which the encyclical intends to overcome is inescapably a concurrent obscuring of the person's self-identity. To the extent that *Veritatis splendor* may be seen as making possible a certain restoration in regard to the human person's self-possession especially as it is related to his orientation towards the good, it may be seen as a restoration-plus. Chapters one and three of the encyclical achieve a sort of extra-modern vision of the human person in which authentic human self-possession and self-determination through the moral act is understood to stand only within the *sequela Christi*. The calling of Jesus Christ is inseparable from the moral norm which itself resonates within the inner being of the human person. In the words of St. Paul regarding the pagans, they «may not actually “possess” the Law, but they can be said to “be” the Law. They can point to the substance of the Law engraved on their hearts» (*Rom 2:14*). The very presence of Jesus in the saving encounter with the person is «conditioned» by the moral norm which provides in a sense the context of this encounter. In this way it is possible «that Christ may walk with each person

<sup>45</sup> YVES CONGAR, «Christ in the Economy of Salvation and in our Dogmatic Tracts», *Concilium*, Vol. 1, Jan., 1966, p. 11.

<sup>46</sup> WALTER KASPER, *Theology and Church*, New York, Crossroad, 1989, p. 74.

<sup>47</sup> Pastoral Constitution on the Church in the Modern World *Gaudium et spes*, 22.

<sup>48</sup> VATICAN COUNCIL II, Dogmatic Constitution on Divine Revelation *Dei Verbum*, 2 (1965).

<sup>49</sup> *Ibid.*, 6.

<sup>50</sup> No. 107.

<sup>51</sup> No. 87.

the path of life»<sup>52</sup>. Thus, *Veritatis splendor* observes that the relationship between freedom and truth is «constitutive» of the human person<sup>53</sup>. Yet it is «in order to make this “encounter” with Christ possible [that] God willed his Church»<sup>54</sup>. Thus, the Church as understood as the «calling» presence of Jesus Christ must consider that «responsibility for truth is one of the fundamental points of encounter between the Church and each man»<sup>55</sup>.

Modernity's turn toward anthropology, what Kant described as «man's emergence from his self-incurred immaturity», has matured to where man is today bound in a horizontal vision of reality as closed and as limited as the old Ptolemaic universe. But with this difference: with Nietzsche a hole had been punched in the middle of that universe precisely where modernity had sought to safeguard the human person. The confidence of a modernity, exemplified by the rational «maturity» of Kant has evolved into an intellectual sensibility perhaps best reflected by Beckett's *Waiting for Godot*. Yet, as Richard Tarnas has written, the dissolution of modernity which has left «the contemporary mind increasingly bereft of established certainties», has at the same time left it «fundamentally open in ways it had never been before»<sup>56</sup>.

Romano Guardini anticipated this opening when he wrote: «When man fails to ground his personal perfection in Divine Revelation, he still retains an awareness of the individual as a rounded, dignified and creative human being. He can have no consciousness, however, of the real person who is the absolute ground of each man, an absolute ground superior to every psychological or cultural advantage or achievement. The knowledge of what it means to be a person is inextricably bound up with the Faith of Christianity. An affirmation and a cultivation of the personal can endure for a time perhaps after Faith has been extinguished, but gradually they too will be lost»<sup>57</sup>. *Veritatis splendor* is at once a reassertion of this basic human truth and an exploration of just how this should be so in the context of a disintegrating modernity.

Kant turned away from consideration of the Incarnation and the Trinity, because he asserted that from them «nothing whatsoever can be gained for practical purposes»<sup>58</sup>. To the contrary, the proposal of *Veritatis splendor* is that the recovery of what it means to be a human person depends precisely upon giving the Trinity and the Incarnation the most practical effect. At issue is the substitution of a reductionist view of the person which binds him to the self-imposed limitations of modern rationalism by a vision of the person which opens him to the boundless possibilities of a love which has its source in the

<sup>52</sup> *Veritatis splendor*, 7.

<sup>53</sup> No. 4.

<sup>54</sup> *Ibid.*, 7.

<sup>55</sup> *Redemptor hominis*, 19.

<sup>56</sup> RICHARD TARNAS, *The Passion of the Western Mind*, New York, Harmony Books, 1991, p. 394.

<sup>57</sup> GUARDINI, *op. cit.*, p. 121.

<sup>58</sup> Quoted in KASPER, *op. cit.*, pp. 77-78.

communion of the Trinity. *Veritatis splendor* echoes the words of *Redemptor hominis* that to thoroughly understand himself each person must «draw near to Christ... enter him with all his own self; he must "appropriate" and assimilate the whole of the reality of the Incarnation and Redemption»<sup>59</sup>.

This «appropriation» is inseparably bound to the realization pointed to in *Redemptor hominis* and reaffirmed in *Familiaris consortio* that the human person «remains a being that is incomprehensible for himself, his life is senseless, if love is not revealed to him, if he does not encounter love, if he does not experience it and make it his own, if he does not participate intimately in it»<sup>60</sup>. Thus, from the very beginning self-realization must include a realization of the communitarian nature of human existence, that is, of *communio*. By beginning *Veritatis splendor* with the dialogue of Jesus with the rich young man, John Paul II emphasized the Trinitarian imaging to which each person is called: «Jesus asks us to follow him and to imitate him along the path of love, a love which gives itself completely to the brethren out of love for God»<sup>61</sup>.

It is clearly part of St. Matthew's theological plan that his account of the encounter with the rich young man occurs immediately after the discourse of Jesus on marriage and divorce and his admonition to suffer the little children and forbid them not for of such is the kingdom of God. St. Matthew instructs us that the demands of love must be realized by the Christian within community. The rich young man went away sad, it is said, because he had many possessions which suggests that he turned away from his encounter with Jesus unable to return to the Lord an unconditioned love.

*Veritatis splendor* asserts that it is precisely «in order to make this "encounter" with Christ possible, God willed his Church»<sup>62</sup>. *Familiaris consortio* makes equally clear that it is precisely for this reason that God also willed his *domestic* Church, the family: «without love the family cannot live, grow and perfect itself as a community of persons»<sup>63</sup>. But as the dialogue with the rich young man exemplifies, the Lord's gift of love «does not lessen but reinforces the moral demands of love»<sup>64</sup>. It is just as crucial that the moral demands of love apply in an unconditional way to the intimate relationship between husband and wife, parent and child, as it does between the poor and those who possess wealth.

While an extended theological discourse can be expected regarding the analysis of Chapter two, it is rather Chapters one and three which so clearly address questions of personal identity that may have the most profound influence for the mission of the Church as it pursues evangelization in the aftermath of modernity. Not the least of which is John Paul's discussion toward

59 *Veritatis splendor*, 8.

60 *Redemptor hominis*, 10.

61 No. 20.

62 No. 7.

63 Apostolic Exhortation *Familiaris consortio*, Nov. 22, 1981, 18, AAS 74 (1982).

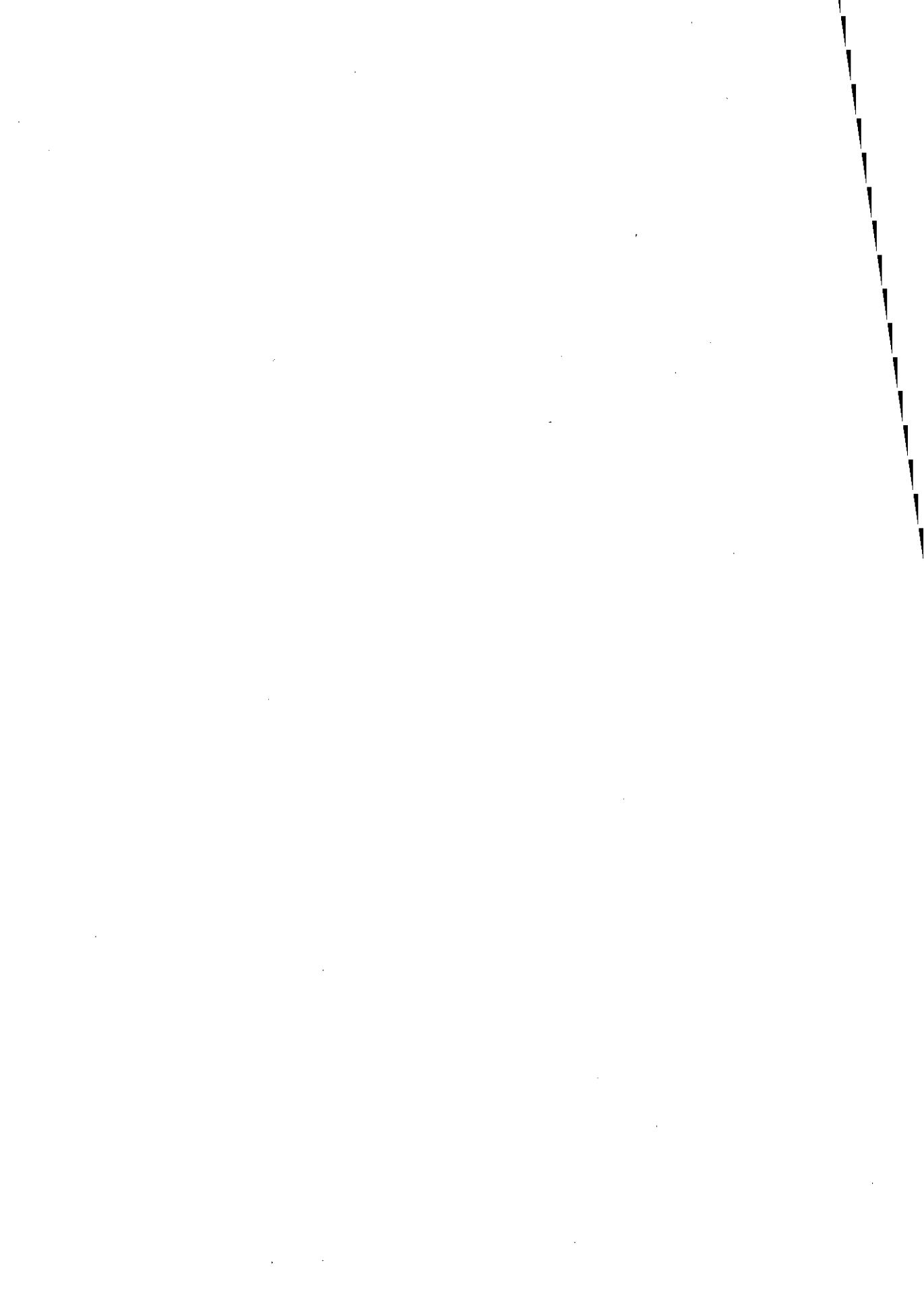
64 *Veritatis splendor*, 24.

the end of the encyclical of martyrdom and his insistence regarding «the unconditional respect due to the insistent demands of the personal dignity of every man» and how the «immutability of the moral norm» both «manifest» and «protect» the «dignity and inviolability» of the person<sup>65</sup>. It is here that we may first find a place to recover from that «dizzying descent into ourselves» and so come to realize «the gift not only of the word proclaimed but also of the word lived»<sup>66</sup>.

---

<sup>65</sup> No. 90.

<sup>66</sup> No. 107.



## NOTA CRITICA

---

**Q. S. F. Tertulliano, Le uniche nozze,  
S. E. I., Torino 1993 (Corona Patrum, 15)**

LORENZO DATTRINO\*

Con vivo interesse ho letto e mi accingo ora a presentare quest'ultima «fatica» di Renato Uglione. La mia nota si articola in quattro punti: (1) La Collana; (2) Il curatore dell'edizione; (3) Il pensiero di Tertulliano sul matrimonio; (4) Come si presenta il volume.

### 1. *La Collana*

Va segnalato il coraggio dell'Editore (la S.E.I.) il quale, da questa collana, non ha — ritengo — un riscontro economico; ma dal suo impegno culturale avrà certamente un «ritorno di immagine».

La «Corona Patrum» non ha nulla da invidiare alla collana “cugina” d’oltralpe, le *Sources Chrétiennes* (giunta oggi al n. 400). L’iniziativa italiana è lenta, è vero: dal 1975 al 1993 solo 15 volumi, ma in veste tipografica eccellente. L’iniziativa della S. E. I. non è l’unica. Sul mercato italiano è nota l’iniziativa editoriale della Fondazione Lorenzo Valla per i tipi della Mondadori, iniziata nel 1974, della Nardini Editore con la sua «Biblioteca Patristica»: giunta in poco tempo al n. 22 (Ad essa si affianca la «Biblioteca medievale» (con 15 voll.) e la «Biblioteca Mistica» (con 6 voll.).

Tali edizioni presentano il testo originale in edizione critica preceduta da introduzione, traduzione in lingua italiana ed un corposo commento. Non possano passare sotto silenzio la *Opera Omnia* di S. Agostino (introduzione, testo e traduzione), la *Opera Omnia* di S. Ambrogio (introduzione, testo e traduzione), editati per i tipi di Città Nuova, ed una serie di iniziative editoriali volte a far conoscere ad un pubblico di cultura media ma vasto i tesori della tradizione in sola traduzione italiana. Accenno: Paolini, Città Nuova, Borla (vedi recensione completa nel mio *Patrologia*, pp. 12-20).

L’iniziativa editoriale della S. E. I., che gioca un ruolo importante a servizio della cultura e della teologia, ha fatto rivivere nel 1975 la nota «Corona Patrum Salesiana» fondata nel 1934 e giunta a pubblicare 17 volumi della serie greca e 6 della serie latina.

\* Professore incaricato di Patrologia, Istituto Giovanni Paolo II, Roma.

Con il presente siamo giunti al n. 15 della nuova «Corona Patrum» sotto la presidenza del Card. Carlo Maria Martini (in sostituzione del defunto Card. Michele Pellegrino, ordinario di letteratura cristiana antica all'Università di Torino e, successivamente, arcivescovo della stessa città) e di don Egidio Viganò, rettore maggiore dei Salesiani, e la direzione scientifica di F. Bolgiani, Manlio Simonetti, Enrico Dal Cavolo e Raffaello Farina (che sostituiscono, rispettivamente, E. Corsini e J. Gribomont). Si affianca alla «Corona Patrum» una collana «sorella», che completa la prima e si intitola *Traditio Christiana*. Essa offre raccolte sistematiche di testi delle origini cristiane e della Chiesa antica riguardanti singoli temi e argomenti di valore teologico, dottrinale, morale, ecc.

Tali testi sono preceduti da una introduzione, che costituisce un bilancio critico dell'argomento. Si tratta di testi originali, greci e latini (e quelli della tradizione orientale in versione italiana dagli originali) accompagnati da una traduzione personalmente condotta dal curatore, criticamente giustificata e corredata di note esplicative. Della collezione, che si pubblica contemporaneamente in edizione tedesca, francese e italiana, è responsabile un comitato a respiro internazionale che si avvale di studiosi di patristica e storia della Chiesa antica, anch'essi di vari Paesi.

Nella collana *Traditio* segnalo, perché attinente al nostro tema, il vol. n. 4, pubblicato nel 1990, a cura di Charles Munier, e intitolato: *Matrimonio e verginità nella Chiesa antica*. L'edizione italiana è a cura di Giovanni Ramella. Viene presentata una ricca antologia di brani (concernenti appunto il matrimonio e la verginità) da opere di autori dei primi secoli fino al Concilio di Nicea compreso. Lo spazio dedicato a Tertulliano è notevole: da p. 220 a p. 251 (testo latino e traduzione italiana a fronte). Troviamo brani dall'*Apologeticum*, *De cultu feminarum*, *Ad Uscorem*, *Adversus Marcionem*, *De exortatione castitatis*, *De monogàmia*, *De pudicitia*. Insomma, opere prodotte da Tertulliano nel periodo cattolico, semimontanista e montanista.

Le due collane vengono così a coprire l'intero campo della documentazione patristica, per testi e per problemi, ed offrono al pubblico italiano la necessaria documentazione per uno studio approfondito delle tradizioni cristiane ed uno stimolo per il recupero e il rinnovato confronto con quei valori di cui esse sono portatrici.

L'uomo del 20° secolo avrà, quindi, tra le mani esempi luminosi di inculturazione, operazione indispensabile per la c. d. «nuova evangelizzazione» di cui tanto parlano l'attuale Pontefice ed i Vescovi.

## 2. Il curatore dell'edizione

È Renato Uglione, latinista entusiasta, vincitore di un *Certamen Vaticanum*. Da anni si interessa a Tertulliano dal punto di vista storico-filologico, ma anche teologico (vedi in «Ephemerides Liturgicae» 93 (1979), pp. 479ss.: *Il matrimonio in Tertulliano, tra esaltazione e disprezzo*) ed esegetico (vedi in «Augustinianum» 22 (1982), pp. 166ss.: *L'Antico Testamento negli scritti*

*tertullianei sulle seconde nozze.* Uglione è il curatore degli *Atti del II Convegno Nazionale di studi su «La donna nel mondo antico»* (Torino 18-20 aprile 1988), pubblicati nel 1989. Sulla scorta di un illustre maestro, il prof. Antonio Quacquarelli, Uglione è un attento studioso della retorica antica. E Tertulliano — è noto — è un retore di non comune grandezza!

### 3. Il pensiero di Tertulliano sul matrimonio

Q. S. F. Tertulliano è nato tra il 150-160 in Africa, provincia romana. Nell'ultima parte della sua vita aderisce al Montanismo e verso il 240 si perdonò la sue tracce. È un convertito, e del convertito ha la psicologia: è un estremista! Tertulliano era un avvocato, principe del Foro, e tale rimane: un giocoliere delle parole, uno che vuol sempre aver ragione. Usa le fonti bibliche piegandole a proprio uso e consumo per dimostrare i suoi personali convincimenti. Quando legge nella Sacra Pagina la proibizione per i sacerdoti a passare a seconde nozze dice: tutti noi cristiani siamo sacerdoti, quindi nessun cristiano può risposarsi. Girolamo (*De vir. ill.*, 53, 1) ci riferisce che Tertulliano era prete, ma non aggiunge altro. Evidentemente l'Africano non distingue tra sacerdozio ministeriale e sacerdozio comune.

Le asserzioni che Tertulliano fa a proposito del matrimonio nella presente opera, il *De Monogàmia*, si comprendono se si tiene presente la sua definitiva adesione al Montanismo. Con tale «precomprensione» legge 1 Cor 7, 9: «È meglio sposarsi che bruciare» (*quam uri*, nel testo latino). Per lui il verbo bruciare è riferito non alla passione umana ma alle fiamme dell'inferno! Bisogna dire con il Monceaux che Tertulliano è il primo dei grandi cristiani misogini (cfr. *Historie littéraire de l'Afrique chrétienne*, vol. I, Paris 1901)?

Il giudizio è troppo severo. Fa bene R. Uglione a prendere le debite distanze da tale affermazione e attirare invece l'attenzione del lettore sul carattere austero e aspro di Tertulliano, poco incline alle effusioni sentimentali, e forse addirittura incapace di dolcezza e tenerezza verso la donna, nonché sul suo gusto per il sarcasmo, talora piuttosto volgare. Vanno tenute presenti, inoltre, le esigenze della retorica che portano il nostro Africano alla *ampliatio* ed al virtuosismo dialettico. Ma non è da escludere in Tertulliano un atteggiamento di malcelata autodifesa o di reazione contro il «pericolo», non del tutto cessato, che le donne avevano costituito per lui. Il fondo pessimistico del suo pensiero trova la sua remota motivazione nella estrema debolezza della natura umana — dopo il peccato originale — di fronte alle seduzioni del sesso. Condivisibile è la conclusione del Tibiletti (*La donna in Tertulliano*, in A.A.V.V. *Misoginia e maschilismo in Grecia e in Roma*, Genova 1981, p. 93 e p. 95): «Le sue (di Tertulliano) intuizioni presentano alternanza di luci e ombre. La comprensione per il misterioso mondo femminile gli è in parte mancata».

La presente opera, *De Monogàmia*, va collocata nel periodo certamente montanista (vale a dire dal 212 al 217). Nessuna meraviglia, quindi, se Tertulliano si oppone alle seconde nozze: è la conseguenza logica della sua

concezione di un cristianesimo intransigente, attento al «soffio dello spirito» più che alle direttive pastorali della «gerarchia». Ma, a dire il vero, nel proscrivere il rimaritaggio egli prende di mira, sia pure indirettamente, anche le stesse prime nozze e, invece di riconoscere il carattere quasi sacrale della maternità, la descrive a volte in modo irriverente (cfr. *De Monogàmia* 16, 5). Tuttavia questa svalutazione delle nozze non è imparentata con il disprezzo ostentato da Epicurei, Cinici e, in particolare, da Teofrasto (cfr. A. Grilli, *Il problema della vita contemplativa nel mondo greco-romano*, Milano-Roma 1953, p. 172) anche se per Tertulliano il matrimonio sembra ridursi a *fervor carnis* (*De Monogàmia* 3, 1) e le seconde nozze una forma di *stuprum* (*species stupri: De exhortatione castitatis* 9, 1), che bisogna tradurre con «adulterio». Tertulliano, forse consci della debolezza probativa delle sue argomentazioni, attacca gli avversari con l'arma del sarcasmo, anche grossolano. A proposito della «debolezza della carne» invocata da chi intende giustificare le seconde nozze, l'irruento Africano così scrive: «Mi fanno ridere, poi, quando allegano come argomento la *debolezza della carne*, che dovrebbe, invero, chiamarsi *robustezza eccezionale!* Sobbarcarsi ad un secondo matrimonio è affare che richiede una forza fisica non indifferente! Risorgere alle opere della carne dopo l'inattività della continenza è impresa che richiede fianchi veramente rubusti! Una siffatta “debolezza” è abbastanza forte da sopportare da sola un terzo, un quarto, forse un settimo matrimonio» (*De Monogàmia* 16, 1. Trad. R. Uglione, p. 113).

Il concetto che Tertulliano ha del matrimonio, come si vede, è decisamente «povero»: si direbbe che, per lui, si riduca ad un congiungimento fisico tra uomo e donna, una mera esplosione di passionalità, talora financo volgare. È difficile scoprire traccia di qualche idealità affettiva che spinge un uomo e una donna ad unire le loro vite in una reciproca donazione per la vita. Eppure, nel secondo libro *ad uxorem*, Tertulliano scrisse una delle più belle pagine della letteratura cristiana sulla unione coniugale: «(VIII, 6) E dove mai potrei io trovare argomenti sufficienti per dimostrare la felicità di quel matrimonio che la Chiesa stessa concilia, l'offerta (eucaristica) conferma e la benedizione conclude; (VIII, 7) Quale coppia è mai quella di due cristiani, uniti da una sola speranza, da una sola aspirazione (...), veramente due in una sola carne. E dove v'è una sola carne lì vi è pure un solo spirito (...). (VII, 8) ... Manifestano le loro espressioni di gioia senza simulazioni... e l'un l'altro fanno a gara per vedere chi meglio eleva il proprio canto al Signore» (Trad. L. Dattrino).

Ma nel periodo montanista Tertulliano è assolutamente convinto che il possesso dei beni spirituali e dello stesso Spirito Santo non sia compatibile con l'esercizio del sesso. Egli fa riferimento ad un dato di esperienza psicologica (cfr. *De exh cast.* 10, 2) e dimostra di subire il fascino del platonismo (vedi *Fedone*, 66d-67ab; 80e-81a) assai più che del messaggio biblico, del N. T. come dell'A. T.

Siamo lontani le mille miglia dal Concilio Ecumenico Vaticano secondo che, al n. 49 della *Gaudium et Spes*, recita: «Gli atti coi quali i coniugi si uniscono in casta intimità, sono onorabili e degni». Lontani pure dal dettato del can. 1055, comma 1: «*Matrimoniale foedus, quo vir et mulier inter se totius vitae consortium constituunt*».

Quando combatteva Marcione (cfr. *Adv. Marc.*, IV, 23, 6) Tertulliano metteva in evidenza il significato procreativo cosmico e definiva così il matrimonio: «*coniunctio viri et feminae benedicta a Deo ut seminarium generis humani* (*Ad uxorem* I, 2, 1). Come si vede, in questa definizione c'è l'eco della definizione ciceroniana (*seminarium reipublicae*) e la premessa a quella di Modestino (III sec., dopo Caracalla) *coniunctio maris et feminae*, ma nessun cenno al *consortium omnis vitae*. Dunque i valori umani come bellezza e l'intimità coniugale sembra non trovino spazio nell'orizzonte psicologico-teologico di Tertulliano il cui magistero è contrassegnato, come dice C. Tibiletti (*Misoginia e Maschilismo in Grecia e in Roma*, p. 94), da «austera grandezza». La durezza del tempo di persecuzioni, in cui Tertulliano visse ed operò, non favorì certamente l'estatica contemplazione gozzaniana della donna (Donna: mistero senza fine bello!).

L'Africano è prigioniero di se stesso, della sua professione di retore, quando tenta ad ogni costo di piegare le parole di Paolo in *1 Cor* 7, 8-12; 27-28; 39-40, distinguendo sottilmente il *consiglio* dal *comando*. Egli sfrutta l'abilità che gli deriva dalla tradizione della retorica romana di fronte a due testi in opposizione (*leges contrariae*). Quando Paolo chiede che si rinunci alle seconde nozze, precisa che egli possiede lo Spirito di Dio; quando invece egli dichiara semplicemente di tollerarle, allora egli parla in nome proprio. Ne segue quindi che non è permessa nessuna esitazione: è necessario seguire la volontà di Dio. Come si vede, non si tratta più di un consiglio, ma di un preccetto, e così la contraddizione tra i due versetti svanisce. Si noti lo sforzo — si potrebbe dire il «funambolismo» — di Tertulliano alle prese col cap. 7 della *I Cor* tale da superare il pensiero di Paolo. Per il Nostro il *consilium* apostolico non è un ideale facoltativo ma un ordine: sono proibite le seconde nozze!

#### 4. Come si presenta il volume

Nella premessa (pagg. 7-8), R. Ugline informa che esistono solo due commentari completi ed esaustivi del *De Monogàmia*: quello del Mattei (per le *Sources Chrétiennes*) e quello del Gramaglia (per la collana *Cultura cristiana antica*, Borla, Roma). Era quindi opportuna questa edizione criticamente riveduta del testo latino con affiancata la traduzione italiana. È un volume di 350 pagine che contiene, da p. 25 a p. 60, una diligente *Introduzione* che fa il punto del pensiero di Tertulliano relativamente al matrimonio. Questi i temi trattati: 1) Matrimonio ed escatologia (la visione pessimistica che Tertulliano ha del matrimonio è dovuta alla sua forte tensione verso la *parousia*);

2) Matrimonio ed economia storico-salvifica (Tertulliano, sulla base della dottrina della *recapitulatio*, sostiene che la monogamia è il *perfezionamento* della disciplina realizzato dal Paraclito nell'età escatologica e, nel contempo, il *ristabilimento* della situazione originaria operato da Cristo e *completato* dal Paraclito nel quadro di una *historia salutis* che prevede varie tappe, la penultima sotto l'azione di Cristo, l'ultima sotto quella del Paraclito). Da p. 50 a p. 55

troviamo spiegata la struttura retorica dell'opera ed il contenuto, in breve, dei singoli capitoli. Chiude l'ampia introduzione la rassegna dei codici e delle edizioni. Da segnalare, inoltre, una nutrita e aggiornata bibliografia.

Da p. 119 a p. 335 troviamo un commento preciso ed esauriente nel quale R. Uglione discute la lezione scelta, indica i temi teologici, le figure retoriche. Non è un mero sfoggio di erudizione, ma un prezioso sussidio per una lettura esatta del pensiero di Tertulliano. Arricchiscono il volume i preziosi indici: quello biblico e quello delle cose notevoli trattate nel commento. Mi permetto qualche rilievo alla traduzione: R. Uglione, dato il non facile latino del Nostro Africano, si preoccupa di rendere il senso non legandosi sempre ad una traduzione letterale. In alcuni punti avrei preferito rispettare la lettera. Qualche esempio: a p. 64-65 (*De monog.* I, 1): *aurigas* è reso con *stalloni*. Preferirei tradurre *carrettiere* o *cocchiere*, cioè colui che fa salire in carrozza chi vuole. Comunque il pensiero di Tertulliano è spiegato nel Commento a p. 127-128. E. R. Uglione è in compagnia di V. Bulhart, *Tertullian - Studien*, Vienna, 1957, p. 23. A p. 114-115 (*De Monogàmia XVI*, 5): l'espressione *ubera fluitantia* è resa da Uglione con *mammelle gocciolanti*. Avrei preferito *mammelle turgide*, oppure *ondeggianti*. A p. 183-184 (*De Monogàmia IX*, 8): *etiam non repudiantes* è reso «senza ricorrere al divorzio». Tenendo conto che *repudium* è unilaterale e *divortium* è consensuale, tradurrei: «senza il pretesto del ripudio».

Non insisto oltre perché sono ben consapevole del non facile compito del traduttore, compito che diventa arduo quando di debba tradurre il latino del retore africano!

R. Uglione ha messo nelle nostre mani uno scritto sul matrimonio che testimonia un particolare momento della riflessione teologica nel corso di una tradizione bimillenaria. I Padri della Chiesa — è noto — sono i nostri «padri nella fede», sono — per usare la felice immagine di Jean Daillé — quei giganti sulle cui spalle noi, nani, possiamo salire e così avere un orizzonte più ampio.

## IN RILIEVO

---

### THE POPE AGAINST MORALISM AND LEGALISM\*

LORENZO ALBACETE\*\*

I admit that the title of this conference was chosen to stir curiosity, but what it says is true. *Veritatis Splendor* is indeed a powerful rejection of moralism and legalism. Yet, I am sorry to tell you, the text of VS in your hands, the official English language translation of the Latin text, misses the point.

It all has to do with the first chapter. As a theologian, I do not intend to discuss the philosophical analysis in the second chapter. Some consider this chapter the heart of the encyclical. In some ways this is true, since most of the problems in contemporary moral theology reflect philosophical presuppositions. Moreover, the encyclical talks about the moral life for all persons, believers and non-believers. As such it is not possible to appeal to Divine Revelation. Rather, the appeal is to the «natural law». Indeed, the discussion is about the existence of such a law and its proper understanding. However, this encyclical is an act of the Magisterium of the Church and intends to be considered as such. The Magisterium of the Church has no special competence in philosophy *per se*. I am told the Holy Father thought about this a lot, knowing that he would be accused of imposing his philosophical choices on Catholics. But as he says, the philosophical debates in this area have led to rejection of the doctrine of the Church; and Church doctrine is the competence of the Magisterium. The encyclical, therefore, intends not to settle a philosophical dispute, but to proclaim the doctrine of the Church. From this perspective, it is the *theological teaching* of the encyclical that is most important. And this is found mostly in the first and third chapters.

The first chapter is a commentary on the meeting between Jesus and the rich young man of Mt 19, 16. What is the nature of John Paul's commentary? It is certainly not an exegetical analysis that one would expect from a biblical scholar. That is not John Paul's field of scholarly competence, nor is a Papal encyclical a place for this kind of analysis. Is the commentary then a «meditation», a spiritual reflection? It depends. If by meditation is meant a reflection for purposes of inspiration, devotion or piety, then I think the first chapter has been misunderstood. The first chapter offers us a *theological interpretation of scripture*; more precisely, an *anthropological interpretation*.

\* Conference held at the Catholic University of America, Washington, D. C., on November 1993

\*\* Executive Assistant and Associate Professor of Theology, John Paul II Institute, Washington, D. C.

Fascinated as ever by the drama of human personal life, John Paul seeks in the experience of the young man's encounter with Jesus the disclosure of the truth about the human person, in this case, the human person whose moral action constitutes a quest for fulfillment and happiness. Concerning the young man's question about the good he must do in order to obtain eternal life, John Paul comments: «For the young man, the *question* is not so much about rules to be followed, but *about the full meaning of life*» (VS 7). The words of Jesus, his reply to the question, will disclose the meaning of human life, the truth concerning personhood.

The Second Vatican Council, in one of the texts most quoted by John Paul II in his works, taught that the truth about human personhood is *only fully disclosed* by the mystery of Christ. Repeatedly in the «Wednesday Catechesis» John Paul appeals to this principle to explain the construction of what he calls an «adequate anthropology» that accounts for all the constitutive elements of human personhood. It is no surprise, therefore, that this teaching is explicitly recalled at the very beginning of this encyclical, in the Introduction, in the second paragraph: «Consequently, the decisive answer to every one of man's questions, his religious and moral questions in particular, is given by Jesus Christ, or rather is Jesus Christ himself, as the Second Vatican Council recalls: "In fact, it is only in the mystery of the Word incarnate that light is shed on the mystery of man. For Adam, the first man, was a figure of the future man, namely of Christ the Lord. It is Christ, the last Adam, who fully discloses man to himself and unfolds his noble calling by revealing the mystery of the Father and the Father's love".

The reflection on the biblical encounter between Jesus and the rich young man, I propose, is to be understood in the same way as the biblical reflections in John Paul's «Wednesday Catechesis» that derive a Christological anthropology. In that work John Paul develops a *theological anthropology* based on the reply of Jesus to the question concerning divorce, marriage in heaven, and celibacy for the kingdom. Of particular interest is the Pope's analysis of the anthropological roots of the teaching of Jesus concerning «adultery in the heart». According to John Paul, Jesus does not merely extend or interiorize the range of the moral law against adultery; rather he discloses the *anthropological state* which characterizes fallen men and women (their «ethos»). Therefore, «adultery in the heart» designates a particular anthropological configuration of mind, body and spirit (the «system of forces», he calls them) that lies behind the sinful act. This is, of course, consistent with John Paul's philosophical convictions concerning the acting person, and the «Wednesday Catechesis» is incomprehensible without knowledge of those philosophical convictions. Yet this does not mean the «imposition» of his philosophy by the Magisterium. What the Magisterium teaches is the doctrine of the faith. John Paul's philosophical anthropology has given him, I believe, a uniquely rich way of interpreting Scripture which sheds light on the deepest reasons for the moral teachings required by the doctrine of the faith about the human person in Christ.

Indeed, some critics of *Veritatis Splendor* have appreciated this better than some supporters. Lisa Sowie Cahill writes that one of the purposes of the encyclical is «to place moral theology in a faith context, both to maintain the connection between the moral life and religious commitment, and to assert the authority of the Magisterium over theological interpretation». The problem with this, she says, is that it is done «in a confessional and fideist mode which pulls the rug out from under the church's and the moral theologians' credibility as advocates of the human and the common goods... Moral theology and moral reasoning thus become the presentation and justification of Catholic doctrine... The fideist and authoritarian conclusion of this encyclical will increase the marginalization of Catholics...» (*Commonweal*, 22 October, 1993, pp. 15-16). On the other hand, Stanley Hauerwas recognizes also the importance of this aspect of the encyclical and writes approvingly: «Happily the pope writes as a theologian profoundly displaying the difference Christ should make not only for how Christians live but also for how moral theologians think». Nothing that Karl Barth also uses Mt. 19, 16 as the central focus of his discussion of Christian ethics, Hauerwas sees it as «a wonderful indication that Catholics and Protestants are rediscovering that "ethics" for Christians cannot be separated from the one who has called us into existence» (Cf. *ibid.*, pp. 16-17).

Of course the specter of fideism worries also many Catholic supporters of the encyclical's teaching. That is why they reduce its first and last chapters to «spiritual meditation». Behind this lies the apparently still disturbing problem concerning the accessibility to reason of the one «end» of man which is supernatural. The issue of the «specificity of Christian morality» is related to this problem. I believe one of the great contributions of this encyclical lies in the way it breaks through the straightjacket into which moral theology had been put by fears of fideism and rationalism. It is this achievement, I propose, that eliminates all possibilities of moralism and legalism.

By moralism I mean the reduction of the Christian faith to ethics, to the quest for perfection, either individual or social. Legalism is the separation between the moral law and the truth about the human person. Certainly the Church's teaching on the natural law is precisely the very opposite of legalism. Yet by emphasizing the correspondence between ethical behavior and the fulfillment of the good of the person, natural law ethics suggest that the achievement of such good is the necessary consequence of the right behavior. This is what I call moralism. This encyclical, with its strong defense of the natural law, escapes the impression of moralism by situating the entire reflection and discussion concerning the natural law in the context of an encounter with Jesus Christ. In theological terms, moralism is a Pelagianism, salvation through good works. Pelagianism is overcome by a proper theology of grace, and *Veritatis Splendor* repeatedly stresses the necessity of grace in the moral life. However, grace is not presented as something «added to» and «external» to the natural law itself. Grace is the possibility of a personal encounter with Jesus Christ. Grace situates the human person in an existential context such that life according to the natural law is revealed to be the ethical fruit of that personal

encounter. It is thus not «life according to the natural law», according to ethics, that saves or fulfills us; it is the personal relation with Jesus Christ established through that encounter with Him. It is what the encyclical calls the *sequela Christi*, the following of Jesus Christ. This «following», the encyclical reminds us, is not an external imitation of the *behavior* of Jesus Christ; rather it is *being in the presence of Christ*, at all moments being *with him*.

Thus the Pope writes: «*Following Christ is thus the essential and primordial foundation of Christian morality...* This is not a matter only of disposing oneself to hear a teaching and obediently accepting a commandment. More radically, it involves *holding fast to the very person of Jesus*, partaking of his life and his destiny, sharing in his free and loving obedience to the will of the Father» (VS 19). And: «*Following Christ* is not an outward imitation, since it touches man at the very depths of his being. Being a follower of Christ means becoming *conformed to him* who became a servant even to giving himself on the Cross (cf. *Phil.* 2, 5-8)... This is *the effect of grace*, of the active presence of the Holy Spirit in us» (VS 21).

The Christian moral life, therefore, the moral life to which all men and women are called, is not a matter of living according to the natural law *and* then somehow going beyond it by imitating Jesus in total selfless service and even martyrdom. By placing the *entire* discussion on the natural law in the context of the encounter between the young man and Jesus, *Veritatis Splendor* teaches that the ultimate roots of the moral life are found in the context of a *relationship of communion* with the Person of Jesus Christ. It is this which empowers the person in all of his or her faculties to discover the moral law and live by it. Moral «analysis» itself is an operation the person does while engaged in this encounter, in the very presence of Christ. It is an operation greater than the intellectual analysis of an individual mind. It is a «thinking-with» that occurs when «being-with». Its first moment is the awareness of that Presence, of that communion. The moral struggle is not a contest between values and goods, but between «presence» experienced in consciousness: the Presence of Jesus Christ, the Presence of the *Communio*, and the presence of the object of temptation in consciousness.

This means that in order to discover the answer to the moral question «What must I do...?», every one must be able to have this conversation with Jesus Christ: not only to read about it or to be told about it, but to have it, to experience it. Every one must do what the young man of the gospel did: ask this question to Jesus Christ in a dialogue with him. And this is, of course, what VS states: «*People today need to turn to Christ once again in order to receive from him the answer to their question about what is good and what is evil*» (VS 8). This «turning to» him, to repeat, is not an intellectual operation of meditation; it is a real, living encounter with him, one just as real (if not even more so) than that of the young man. John Paul quotes his own words in *Redemptor Hominis*: «the man who wishes to understand himself thoroughly... must with his unrest, uncertainty and even his weakness and sinfulness, with his life and death, draw near to Christ. He must, so to speak, enter him with all his own self; he must “appropriate” and assimilate the whole of the reality of the Incarnation and Redemption in order to find himself» (RH 10). This is the *sequela Christi* as described above.

Outside of the Presence of this encounter morality degenerates into legalism and moralism. The young man had fulfilled all the commandments, and yet he is aware of lacking something. This is, really, quite an astounding thing. Here is someone who lives in perfect conformity to the moral law, and yet something is lacking! He lives perfectly according to the Commandments, according, that is, to that law which embodies the way of life in conformity with our identity as created persons. And still this is not enough! John Paul writes: «before the person of Jesus he realizes that he is still lacking something» (VS 16). *Before the person of Jesus*, that is, within the context of this encounter, his fidelity to the law is exposed to have been legalism: «Conscious of the young man's yearning for something greater, which would transcend a legalistic interpretation of the commandments», Jesus invites the young man to walk along with him, to follow him, to remain always in his Presence.

Why legalism? Legalism because no matter how «natural» the natural law is, the fact is that no man or woman can truly fulfill it without grace. A man or a woman may live perfectly (as hard as it is to imagine even that) according to the natural law and yet not *fulfill* it as the gospel understands the fulfillment of the Law. One may live *by* it as some kind of external guide, but not «fill-it-full». Only Jesus Christ fulfills the Law. «Jesus himself is the living "fulfillment" of the Law inasmuch as he fulfills its authentic meaning by the total gift of himself: *he himself becomes a living and personal Law*, who invites people to follow him; through the Spirit, he gives the grace to share his own life and love and provides the strength to bear witness to that love in personal choices and actions» (VS 15). Therefore, whoever wishes to fulfill the moral law must in some way *fulfill it with Him*, being in union with Him. This is what «following» Him means. And so the moral life is a life of *witnessing* to the fulfillment of the Law by Jesus Christ, witnessing to his love. This, John Paul explains, makes faith and morality inseparable. «Through the moral life faith becomes "confession", not only before God but also before men: it becomes *witness*» (VS 89). (That is why *Veritatis Splendor* also discusses martyrdom as essential to the Christian moral life).

Therefore, the encounter with Jesus Christ at the foundation of the moral life is, according to the encyclical, not a pious remembrance of him and his teachings, nor the outcome of some mental acrobatics whereby I feel myself to be in his presence «as if I had been there». It is instead a real meeting in space and time, a mutual sharing of a moment in space and time. *How is this possible?* This, I propose to you is the absolutely key question in moral theology.

Jesus of Nazareth lived almost two thousand years ago. If I am literally to have a meeting with him then either I have to travel back in time, or he has to travel forward to me. The former is impossible; the latter is a consequence of what we call the Resurrection. *The key question in moral theology, therefore, depends on our theology of the Resurrection of Jesus.* But this is not enough. It is not only because Jesus conquered death that I can have this encounter with him. It is because of Who he is that I can actually *share His life, His destiny, His personal history*. Therefore, *the key question in moral theology depends on*

*Christology.* I propose to you that the controversy, the dispute, the differences in Christian moral theology today, even within the Catholic Church, reflect different Christologies, different theologies of the death and resurrection of Jesus. This is what gives to the Magisterium of the Church its competence in moral matters, even concerning the natural law.

The personal encounter between Jesus and the man or woman of any time, any place occurs *in the Church and through the Church*. This is stated at the very beginning of *Veritatis Splendor*. «*In order to make this "encounter" with Christ possible, God willed his Church*» (VS 7). And quoting RH 13, John Paul writes: «Indeed the Church wishes to serve this single end: that each person may be able to find Christ, in order that Christ may walk with each person the path of life».

And thus we arrive at the problem with the English language translation of the encyclical. Having insisted on the need for this real, living meeting with Jesus, John Paul writes, in Latin: «*Simultas temporum Christi cum homine cuiusvis aetatis fit in ipsius corpore, quod est Ecclesia*» (VS 25). Consider the Spanish translation of this phrase: *La contemporaneidad de Cristo respecto al hombre de cada época se realiza en el cuerpo vivo de la Iglesia*. Or the French: *La présence du Christ aux hommes de tout le temps se réalise dans son corps qui est l'Eglise*. Or the German: *Das gleichzeitige Gegenwärtigsein Christi mit dem Menschen jeder Zeit verwirklicht sich im lebendigen Leib der Kirche*. Now consider the English translation: *Christ's relevance for people of all times is shown forth in his body, which is the Church*.

Relevance! The whole point has been lost. It is a *simultaneity* in time (*simultas temporum*) with Jesus Christ that is necessary to avoid the legalism and moralism which results when the law remains «extrinsic» to me, when it moves me either through inspiration or fear. Jesus Christ is not simply «relevant» to us. Nor is it a matter of the «relevance» (appropriateness and applicability) of his teachings. It is a matter of his living Presence! We must know whether it is still possible to have a real dialogue with him in an encounter such as that between him and the young man.

We said above that moral theology depends on Christology and the theology of the Paschal Mystery. Without a Christology that makes Jesus Christ much more than «relevant» to us, without a theology of the paschal mystery that enables me to say that Jesus has become the Lord of time, moral theology remains a moralism and a legalism, and discussion of the natural law, however adequate, remains a theoretical achievement and nothing more.

And this is where the problem lies today. This is not the moment to discuss how it got to be this way, only to identify the real source of our difficulties. When the «mystery» that is one according to Scripture was splintered into three autonomous areas, when the plan of creation and redemption was broken up into doctrine, ethics, and spirituality, the door was open for all the problems we experience today. Doctrine became fideism or rationalism, spirituality degenerated into individualist psychology, and ethics became the casuistry from which proportionalism and consequentialism descend. *Veritatis Splendor* offers us the way out. It is the encyclical against moralism and legalism.

## VITA DELL'ISTITUTO

---

Con lettera del 25 giugno 1993, Mons. C. Caffarra, Preside del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II, ha nominato il Prof. Mons. Dr. Massimo Camisasca Vice-Preside della Sezione centrale dell'Istituto, a norma dell'art. 10 degli Statuti.

### A. SITUAZIONE STATISTICA DEGLI STUDENTI

#### a) Sezione centrale

STUDENTI ISCRITTI NELL'ANNO ACCADEMICO 1993/94 = 217

N. iscritti al Corso al Corso al Dottorato	54
N. iscritti al Corso alla Licenza	76
N. iscritti al Corso al Master	45
Studenti ospiti	42

#### b) Washington D. C. Center of the Institute

STUDENTI ISCRITTI NELL'ANNO ACCADEMICO 1993/94 = 36

N. iscritti al Corso alla Licenza	15
N. iscritti al Corso al Master	18
Studenti "special/audit"	3

#### c) Sección mexicana

STUDENTI ISCRITTI NELL'ANNO ACCADEMICO 1993/94 = 128

N. iscritti alla Licenciatura	113
N. iscritti alla Maestria (Master)	15

## B. SITUAZIONE DEI TITOLI DI STUDIO

Sezione centrale

### LICENZA IN SACRA TEOLOGIA

KRZYSZTOF NICZYJ, *Euthanasia from the Perspective of the Relation between the Secular Law and the Moral Law.*

DANIEL PATTEE, *Bonaventurian Cosmology: An Analysis of the «Collationes in Hexaemeron».*

## C. ATTIVITÀ SCIENTIFICHE

### a) Washington D. C. Center of the Institute

1) L'11 settembre 1993, in collaborazione con *Communio*, si è tenuto un Seminario sul tema «Maurice Blondel», al quale hanno partecipato 40 invitati, fra i quali i Professori dell'Istituto Giovanni Paolo II, della Dominican House of Studies e i membri del Comitato Direttivo dell'edizione inglese di *Communio*. Le Relazioni sono state tenute dai Proff. JAMES LEGRYS e KENNETH SMITH.

2) Il 20 settembre 1993, il Prof. PHILIP NEY, Docente di Psicologia dell'Università di British Columbia, ha tenuto un *workshop* sul tema «Post-Abortion Syndrome». Ad esso hanno assistito 60 ospiti.

3) Dal 27 al 29 ottobre 1993, si sono tenute le McGIVNEY LECTURES. Quest'anno, il tema generale era «*Human Nature and Scientific Knowledge*» svolto dal Prof. JEROME LEJEUNE.

I temi specifici delle quattro lezioni sono stati i seguenti:

- «*The Origin of Man*»
- «*Physiology of Human Intelligence*»
- «*Natural Morality and Sexual Behavior*»
- «*Biological Happening or a Future for Mankind?*»

Alle lezioni, svoltesi presso il *Providence Hospital*, hanno partecipato circa 200 persone.

4) Il 9 dicembre 1993, l'Istituto ha organizzato un *workshop* per i Sacerdoti delle Diocesi di Washington D. C. e di Arlington sul tema «*Preaching the Splendor of the Truth*».

Le Relazioni sono state le seguenti:

- «*The Splendor of Truth*» (Prof. LORENZO ALBACETE)
- «*Moral Life as Transfigured Life*» (Prof. AUGUSTINE DINOIA, o. p.)
- «*Key Themes in John Paul II's Veritatis Splendor*» (Prof. WILLIAM E. MAY)
- «*Commentary on the Person as Moral Agent*» (Prof. FRANCIS MARTIN)

Al *workshop* hanno preso parte circa 75 Sacerdoti.

5) Il 5 febbraio 1994, l'Istituto, in collaborazione con *Communio*, *The Thomist* e *The American Maritain Society*, e con il supporto del *Committee on Doctrine* della *Conferenza Episcopale*, ha organizzato un Colloquio sulla *Veritatis Splendor*, che si è tenuto nella sede di Washington D. C. della Conferenza Episcopale.  
L'indirizzo di saluto ai circa 60 partecipanti provenienti da tutti gli Stati Uniti, è stato rivolto dal Card. JAMES HICKEY. Relatore è stato il Prof. ALASDAIR MACINTYRE dell'Università di Notre Dame.

b) Sección mexicana

Il 17 e 18 marzo 1994, Mons. CARLO CAFFARRA, Preside del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II, ha tenuto un ciclo di conferenze sull'Enciclica *Veritatis splendor* nella nuova sede dell'Istituto a Città del Messico. Al Corso hanno partecipato gli studenti e i professori dell'Istituto e alcuni docenti universitari provenienti da Monterrey, Guadalajara e Puebla.



Finito di stampare nel mese  
di giugno 1994  
dalla tipografia Città Nuova della P.A.M.O.M.  
Largo Cristina di Svezia, 17  
00165 Roma tel. 5813475/82

