

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 XI, n. 2 - Dicembre 1995

## SOMMARIO

**79** Annuncio della nomina di S.E. Carlo Caffarra  **81** Lettera del Santo Padre a S.E. Carlo Caffarra  **83** A. *Scola*, Continuità e crescita  **85** M. *Camisasca*, Il primo annuncio all'Istituto  **87** Editoriale  **91** Sommari  **99** A. *Scola*, Crisis de la libertad, familia y evangelio de la vida  **111** L. *Melina*, Dalla Veritatis splendor all'Evangelium vitae  **129** F. *D'Agostino*, La vita e il diritto: l'Evangelium vitae letta da un giurista  **139** G. *Grisez*, The Christian Family as Fulfillment of Sacramental Marriage  **151** M. F. *Rousseau*, Fairest Love: Pope John Paul II on the Family  **167** P. J. *Miller*, Marriage: The Sacrament of Divine-Human Communion. Notes on St. Bonaventure's Theology of Marriage  **183** V. *Siret*, La place libre, signe du pardon  **201** D. *Biju-Duval*, Statut métaphysique de la subjectivité et de l'interiorité humaines

**221** NOTA CRITICA,  J. J. *Perez Soba del Corral*, Conciencia y amor. J. F. Keenan: un intento de diálogo moral con Santo Tomás

**235** IN RILIEVO:  T. *Styczen*, La libertà vive di verità. Intorno all'Enciclica Veritatis Splendor (I parte)

**257** VITA DELL'ISTITUTO  A. Situazione dei titoli di studio - B. Attività scientifiche

Istituto Giovanni Paolo II, 1995

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

Abbonamento 1996 (2 numeri): Italia L. 50.000 – Esteri US \$ 35

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

Un numero L. 27.000 (US \$ 20)



*Il giorno 8 Settembre 1995, il Santo Padre ha nominato Mons.  
Carlo Caffarra, fondatore e Preside, fin dalla sua origine, dell'Istituto  
Giovanni Paolo II*

**ARCIVESCOVO DI FERRARA-COMACCHIO**

*Sua Eccellenza Mons. Carlo Caffarra è stato consacrato nel  
Duomo di Fidenza il 21 ottobre 1995.*

*Vescovi consacranti sono stati Sua Eminenza il Cardinale Giacomo Biffi, Arcivescovo di Bologna, Sua Eccellenza Mons. Giovanni Battista Re, Sostituto della Segreteria di Stato e Sua Eccellenza Mons. Carlo Poggi, Vescovo di Fidenza.*

*Il neo-consacrato ha fatto l'ingresso nella sua Diocesi il 4 novembre 1995.*



Al carissimo Fratello  
Mons. CARLO CAFFARRA  
Arcivescovo eletto di Ferrara-Comacchio

Desidero che non manchi un segno della mia presenza spirituale nel momento in cui Ella riceve la consacrazione episcopale e si appresta ad iniziare il ministero pastorale affidatoLe dalla Provvidenza divina nella Comunità diocesana di Ferrara-Comacchio. Il sacramento dell'Ordine in ogni suo grado, ma soprattutto in quello che ne esprime la pienezza, costituisce per chi è chiamato a riceverlo un invito a mettere la propria vita nelle mani di Dio Padre, perché La conformi intimamente ed integralmente a quella del Figlio suo, Pastore eterno e sommo Sacerdote. Con affetto pertanto invoco lo Spirito Santo, perché La assista e "dilati il suo cuore" (cfr. *Sal* 118, 32) colmandolo di carità pastorale. Faccio mia, in questa circostanza, l'esortazione dell'apostolo Pietro: "Pisci il gregge di Dio che ti è affidato... facendoti modello del gregge" (cfr *1 Pt* 5, 2-3).

Mentre prende avvio il nuovo servizio ecclesiale a cui il Signore l'ha chiamata, voglio esprimere tutta la mia gratitudine per quanto Ella ha fatto in questi anni nel campo della teologia morale e soprattutto dell'etica coniugale e familiare, sia con la testimonianza di una ricerca scientifica condotta in fedele adesione al Magistero della Chiesa, sia con la diuturna opera di insegnamento e di direzione del Pontificio Istituto per studi su Matrimonio e Famiglia.

Mi associo volentieri all'apprezzamento e alla riconoscenza di quanti hanno beneficiato in questi anni del Suo prezioso apporto dottrinale e pastorale. Grazie di vero cuore!

Vorrei, al riguardo, sottolineare il fatto che Ella, fedele alle indicazioni espresse specialmente nella Costituzione Apostolica *Magnum matrimonii sacramentum* (7 ottobre 1982), non ha risparmiato energie per far sì che il predetto Istituto divenisse un efficace strumento di promozione e difesa della sana dottrina, soprattutto nel campo dell'antropologia e dell'etica.

In tal modo, è stata favorita una maggiore comprensione della verità sull'amore umano, sul matrimonio e sulla famiglia, alla luce della fede e della retta ragione.

La sua opera, caro Fratello, è stata preziosa perché ha contribuito a dar vita ad un gruppo di docenti, un'autentica comunità di studio e di formazione, che alla leale e costante adesione al Magistero unisce un alto livello di approfondimento scientifico. Inoltre l'Istituto da Lei diretto ha condiviso la dimensione missionaria della Chiesa tutta ed ha promosso la creazione di sue Sezioni negli Stati Uniti d'America, a Washington D.C. (nel 1988), nel Messico, a México D.F. e a Guadalajara (nel 1992), ed in Spagna, a Valencia (nel 1994). Anche in questo Le sono vivamente grato.

Ed ora, con sentimenti di profonda benevolenza, Le rinnovo fervidi voti augurali per un santo e fruttuoso servizio episcopale. Il Signore Le conceda di amare la famiglia diocesana che Le viene affidata "come Cristo ha amato la Chiesa e ha dato se stesso per lei" (cfr. Ef 5, 25).

Nell'affidare questi voti all'intercessione della Vergine Maria, invoco il conforto della gioia che viene dallo Spirito Santo e l'abbondanza delle grazie celesti su di Lei e sull'arcidiocesi di Ferrara-Comacchio, dove Ella porrà ogni impegno per essere maestro, padre e sollecito pastore del popolo cristiano.

La mia preghiera e l'Apostolica Benedizione Le siano sempre di sostegno e di conforto.

Dal Vaticano, 12 Ottobre 1995

Johannes Paulus II

## CONTINUITÀ E CRESCITA

Mentre si stava terminando la preparazione di questo numero di *Anthropotes* il Santo Padre ha nominato Mons. Carlo Caffarra Arcivescovo di Ferrara-Comacchio.

L'elevazione alla dignità episcopale, in una sede così significativa per storia e cultura, della persona cui l'Istituto deve la sua fondazione e la sua forma ormai ben profilata, rappresenta per l'Istituto e la sua Rivista un onore del tutto particolare. Sotto la guida dottrinale sicura e scientificamente competente del Prof. Caffarra, l'Istituto ha visto nascere e crescere non solo la sua Sezione centrale di Roma, ma anche quella degli Stati Uniti, del Messico e, ultima nata ma di non minor prestigio, la Sezione spagnola.

Alla letizia per questa nomina si mescola però anche la trepidazione per il non facile compito di dover condurre l'Istituto, nel solco della sua felice tradizione, verso un'ulteriore crescita, a servizio del «disegno divino sul matrimonio e sulla famiglia», secondo il mandato affidatoci nel 1981 da Sua Santità Giovanni Paolo II, nella Costituzione Apostolica *Magnum matrimonii sacramentum*.

Ci è di grande aiuto non soltanto la certezza che S.E. Mons. Caffarra seguirà con attenzione il nostro lavoro, ma soprattutto il fatto che continuerà a collaborare, come professore, alla vita del nostro Istituto, svolgendovi già quest'anno l'insegnamento fondamentale che era stato previsto. Egli resterà anche membro del Comitato di redazione di *Anthropotes*. La continuità, che è un bene prezioso per ogni impresa pedagogica, massimamente per una realtà educativa di carattere cattolico ed universale quale la nostra, è così assicurata. In questa continuità trova la sua miglior espressione anche il sentimento di gratitudine che io personalmente, il corpo docente di tutte le Sezioni dell'Istituto, così come tutti gli studenti, abbiamo verso Don Carlo. Continuiamo a chiamarlo affettuosamente così!

Il fatto che S.E. Mons. Caffarra resti tra noi come docente, oltre al suo carattere schivo, rende superflue altre forme di ringraziamento, a cui lui sarebbe particolarmente allergico.

Affidiamo, pertanto, il nostro grazie alle parole ben più autorevoli contenute nella lettera autografa che Sua Santità Giovanni Paolo II ha rivolto a S.E. Mons. Carlo Caffarra in occasione della sua nomina, lettera che è stata letta durante la sua ordinazione episcopale nel Duomo di Fidenza da S. Ecc.za Mons. Giovanni Battista Re.

Ci sembra giusto, inoltre, proporre ai nostri lettori sparsi nel mondo, anche il testo dell'annuncio col quale il Vice-Preside della Sezione centrale, Mons.

Massimo Camisasca, ha comunicato a professori ed alunni dell'Istituto, riuniti nell'Aula degli Atti Accademici, la notizia della nomina di Don Carlo ad Arcivescovo di Ferrara-Comacchio il giorno 8 settembre 1995.

Città del Vaticano, 9 febbraio 1996

† Angelo Scola  
Preside dell'Istituto Giovanni Paolo II  
per studi su Matrimonio e Famiglia

## IL PRIMO ANNUNCIO ALL'ISTITUTO

Reverendissimo e caro signor preside, egregi colleghi, amici,  
tocca a me questa mattina un compito, assieme dolce e un poco amaro.

Il compito di comunicarvi, per incarico della Segreteria di Stato, che il Santo Padre ha voluto nominare il nostro carissimo monsignor Carlo Caffarra Arcivescovo di Ferrara. Il mio compito è dolce perché segna il riconoscimento della Chiesa verso un figlio che per doti di fedeltà, di intelligenza di dedizione appassionata ha dato in questi anni prova di amare Cristo e il Cristo in terra più di ogni altra cosa; amaro perché questo riconoscimento della Chiesa segna anche un distacco, necessario, ma pur sempre doloroso. Altre persone avrebbero potuto qui, forse meglio di me, raccogliere i pensieri che si agitano oggi dentro di noi. Permettetemi di esprimere così come posso e come riesco.

Innanzitutto voglio salutare in don Carlo, in Sua Eccellenza Monsignor Carlo Caffarra, colui che, provenendo dagli studi di teologia morale svolti qui a Roma e già insegnante riconosciuto della Facoltà Teologica di Milano, ha accettato, ormai quindici anni fa, di lasciare il nord dell'Italia per una fondazione nuova. Don Carlo è stato un fondatore. Egli ha fondato questo Istituto e come fondatore è stato un padre. Non si può infatti semplicemente far nascere. Egli ha fatto crescere, non come può far crescere un manager, ma come fa crescere colui che, avendo concepito dall'interno di sé una realtà, si occupa di dar forma ad essa nel rispetto delle intenzioni originali. Da un gruppo di docenti, intorno a lui e con lui, è nato lo sviluppo di questa sede di Roma, sono nate le nuove sedi: negli Stati Uniti, nel Messico, in Spagna e si è arrivati alla nascita di nuovi statuti che danno all'Istituto un suo volto definitivo ed autonomo.

Il pensiero di monsignor Caffarra ha sempre avuto come riferimento l'insegnamento della Chiesa, in particolare quello di Giovanni Paolo II, sintonia da lui voluta, cercata e amata anche quando questo è costato molto, anche quando scegliere e desiderare la sintonia con Pietro ha voluto dire pagare il caro prezzo della dissintonia di altri e della solitudine.

Don Carlo ha saputo creare un cenacolo di insegnanti che fa dell'Istituto un'esperienza assolutamente singolare nel campo delle accademie, pur così numerose nel mondo ecclesiastico e civile di Roma. E intorno a lui si è creata una grande attenzione da parte di molti giovani che sono passati da questa scuola, che ne hanno percepito lo spirito, allo stesso tempo vero e vitale. Ma don Carlo è stato in questi anni anche un educatore di sacerdoti. Penso, se mi è permesso esprimere un pensiero assolutamente personale, che forse una delle non ultime ragioni che hanno spinto il Papa a questa nomina sia proprio il desiderio e la consapevolezza che la riforma della Chiesa oggi passa soprattutto attraverso la

riforma dell'esercizio dell'episcopato e attraverso una nuova modalità di rapporto dei vescovi con i sacerdoti.

Don Carlo va ora in una terra non lontana dalla sua terra d'origine, ma in un certo senso anche profondamente diversa: va nella terra difficile segnata dai vagabondaggi del fiume Po, in una terra dove anime consapevoli e inconsapevoli attendono da lui una parola per la vita presente e quella futura.

«Io quando venni in mezzo a voi non conobbi altro se non Cristo e Cristo crocifisso». Io so che don Carlo è mosso da questa certezza e ora questa certezza in lui diventa una fiamma: la fiamma che fa di lui un apostolo.

Tutto ciò che è scritto nel tempo non è perduto ma è custodito. Così io sono certo che è custodito tutto il bene che don Carlo ha fatto in questi anni così fecondi della sua permanenza a Roma. Una grande continuità c'è in ogni esistenza, anche in questa esistenza. Continuità tra ciò che egli ha seminato come insegnante e come grande creatore di cultura e ciò che è chiamato adesso a seminare e a portare in una passione instancabile verso i poveri che son tutti gli uomini. Tutti noi ci auguriamo di poter godere sempre della sua amicizia anche in futuro. Auguriamo a chi gli succederà qui all'Istituto di poter godere sempre del suo consiglio. Sappiamo di poter trovare nella sua casa vescovile una casa in cui, passando, incontreremo sempre il cuore di un amico, la parola di un pastore, l'energia di un padre.

Ed ora, Eccellenza, ci benedica.

Città del Vaticano, 8 settembre 1994

Mons. Massimo Camisasca  
Vice-Preside dell'Istituto Giovanni Paolo II  
per gli Studi su Matrimonio e Famiglia

## EDITORIALE

Nell'intervento dedicato alla crisi della libertà e della famiglia in relazione al Vangelo della vita, che apre il presente numero della rivista, il nuovo Preside dell'Istituto, S.E. Mons. Angelo Scola, prende lo spunto per la sua riflessione da un paradosso che caratterizza la situazione della famiglia nelle società avanzate dell'Occidente. Da un lato la famiglia, contro tutte le aspettative di una certa sociologia di qualche decennio or sono, che ne aveva decretato la fine, sorprendentemente resiste piuttosto bene: anzi, c'è una diffusa "voglia di famiglia". Dall'altro lato però questa famiglia che pure resiste è sempre più fragile e smarrita, incerta sulla sua natura e le sue funzioni, abbandonata all'instabilità di sentimenti e all'equivocità di compromessi, ridotta a precario rifugio, più che a dimora.

Se la famiglia resiste, è invece in piena crisi il matrimonio, come legame stabile e definitivo tra un uomo e una donna, aperto alla comunicazione della vita, chiamato a radicarsi nell'amore di Cristo per la sua Chiesa e a diventare sacramento visibile. Sembra così realizzarsi in piena evidenza l'ammonimento profetico del poeta anglo-statunitense T.S. Eliot: "Là dove non c'è tempio non vi saranno dimore, benché abbiate rifugi e istituzioni, alloggi precari dove si paga l'affitto, scantinati che cedono dove il topo si nutre..." (*Choruses from "The Rock"*, III).

Alla radice di questo paradosso sta una malattia della libertà umana, la quale, per affermarsi in un delirio di assoluta autonomia, rifiuta ogni legame di appartenenza e, prima di tutto, il suo costitutivo legame con la verità. Dove viene meno il riferimento alla verità resta solo la genericità nostalgica e imponente del sentimento, che nulla può contro le prove dell'esistenza. Una famiglia sempre più generica, sganciata dal matrimonio, non può che degenerare e snaturarsi, fino a smarrire se stessa.

Lo smarrimento totale dell'identità naturale della famiglia, è emerso in piena luce durante l'"anno della famiglia", proclamato nel 1994 dalle Nazioni Unite e rimasto praticamente inefficace, salvo le iniziative messe in atto da Giovanni Paolo II e dalla Santa Sede. La drammatica confusione delle lingue ha impedito la stessa possibilità di definire che cosa fosse una famiglia. Opponendosi alla definizione di famiglia propria della tradizione giudaico cristiana, patrimonio dell'Occidente, una autorevole rappresentante di una grande nazione occidentale, durante una riunione preparatoria ebbe a dire: "I and my dog, we are a family". Il rifiuto del legame con la verità cristiana comporta la perdita della stessa luce naturale. Quando la libertà individuale si concepisce come un assoluto e non vuole consegnarsi a nessun legame stabile, allora si perdono anche i più elementari punti di riferimento e davvero tutto è possibile.

La sfida che sta di fronte al pensiero cristiano è di offrire luce a questo smarrimento e l'indicazione di una strada percorribile a questo desiderio. I lega-

mi della libertà con la verità vanno pazientemente ritessuti, rendendo evidenti le loro convenienze antropologiche ed etiche. Non si tratta però di inventare qualcosa, ma di andare al fondo di quel Vangelo della vita, che risplende nel volto amabilmente umano e divino di Cristo, verità dell'uomo. "Il Vangelo della vita è infatti una realtà concreta e personale, perché consiste nell'annuncio della persona stessa di Gesù" (cf. *Evangelium vitae*, n. 29). Egli, infatti, "ha vinto la morte e ha fatto risplendere la vita e l'immortalità per mezzo del Vangelo" (*II Tim* 1, 10).

I contenuti di questo vangelo della vita ci sono stati recentemente e vigorosamente riproposti da Giovanni Paolo II: essi riguardano precisamente anche la famiglia, "Chiesa domestica" e "santuario della vita" (cf. *Evangelium vitae*, n. 92). La famiglia infatti è chiamata a riflettere nella concretezza quotidiana dell'amore umano l'incomparabile bellezza dell'amore divino, mostrandone la fecondità, a servizio della vita.

Si tratta non solo di un ideale altissimo, ma difficile, bensì di un lieto annuncio realisticamente possibile. La lucida disperazione di F. Kafka, che affermava: "C'è una metà, ma non una via per raggiungerla" (*Il silenzio delle sirene. Scritti e frammenti postumi 1917-1924*), ha qui la sua smentita. Infatti in Gesù Cristo la verità si è fatta via. Anzi, secondo quanto afferma Sant'Agostino, non sarebbe verità se non fosse anche, prima di tutto una via (*In Joannem, disc. LXIX*).

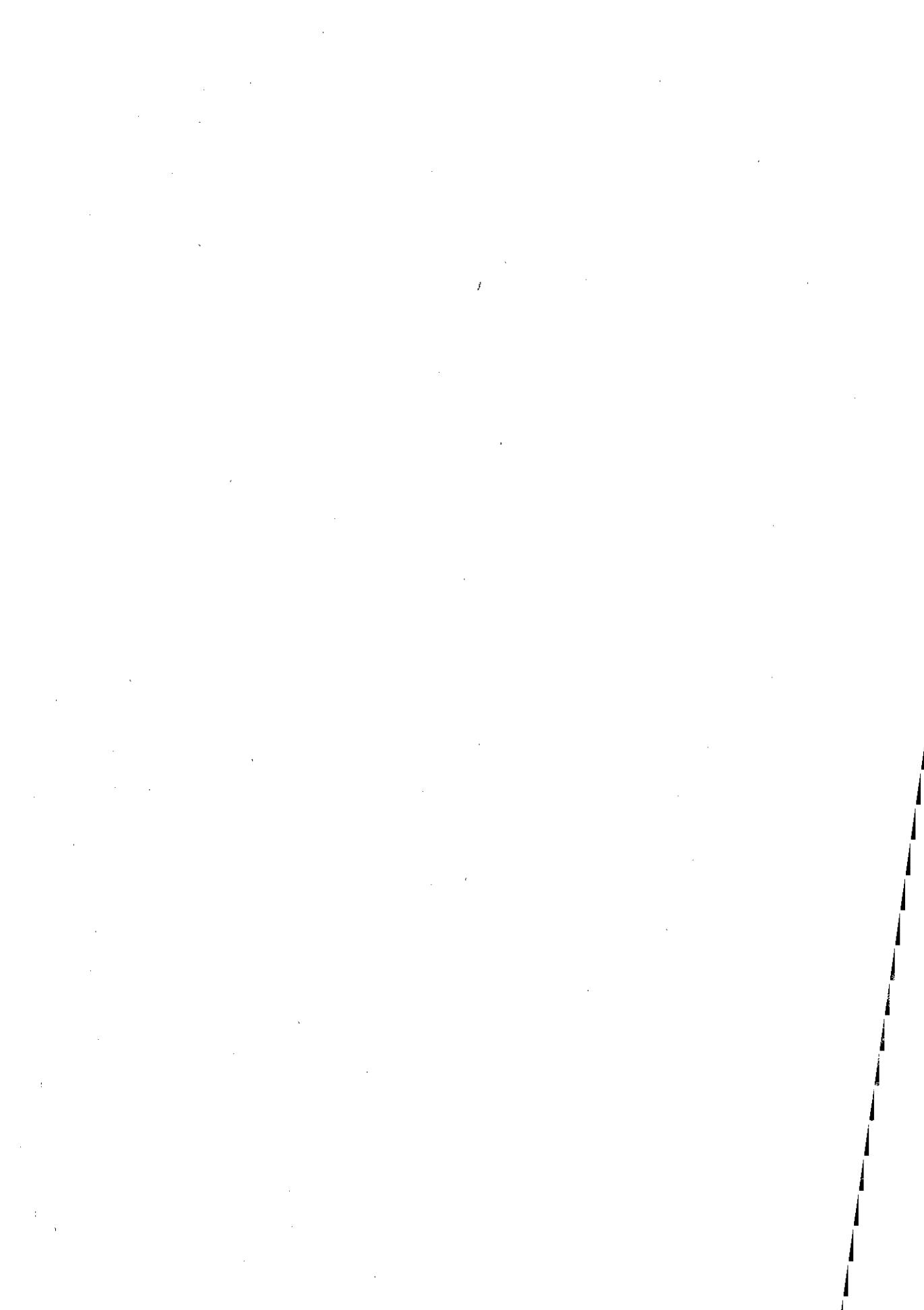
Il presente numero si articola intorno a tre nuclei tematici fondamentali, che esplorano i nessi di questa problematica.

1) Una prima serie di articoli è dedicata all'Enciclica *Evangelium vitae*: essa è vista non solo come proposta di una verità da conoscere e contemplare, ma come una via da percorrere. Mons. ANGELO SCOLA coglie il Vangelo della vita come lieto messaggio alle famiglie, nel contesto odierno, e vede nella famiglia la via privilegiata dell'annuncio, tramite l'ospitalità e l'accoglienza. LIVIO MELINA segnala le molteplici corrispondenze tra *Veritatis splendor* ed *Evangelium vitae*, a livello morale, antropologico e cristologico. Il Professor D'AGOSTINO, da parte sua, nella prospettiva della filosofia del diritto, mette in risalto il contributo dell'Enciclica quale proposta di senso, in particolare sul tema dell'innocenza.

2) Il secondo gruppo di interventi è dedicato al matrimonio, inteso come radice profonda e alimentatrice della famiglia. Solo sul matrimonio si può fondare l'identità della famiglia. Mediante il matrimonio la famiglia attinge alla fonte stessa dell'amore: la Santissima Trinità. GERMAIN GRIZEZ illustra il matrimonio come bene di intrinseco valore e vede nella famiglia il compimento del sacramento. La Dott.ssa ROUSSEAU analizza la concezione del "bell'amore" nella Lettera di Giovanni Paolo II alle Famiglie, collegandolo alla sua fonte trinitaria. Sister MILLER espone un'originale visione sintetica dei beni del matrimonio, centrati nei sacramenti e radicati cristologicamente, secondo San Bonaventura. SIRET, affrontando la attuale e drammatica questione dei divorziati, presenta la scelta cristiana del non risposarsi, dopo un abbandono o un fallimento matrimoniale, come segno di un perdono offerto e sempre aperto.

3) Un terzo aspetto, di natura antropologicamente più fondamentale, è infine affrontato da contributi relativi al nesso liberante tra soggetto e verità. Le

tematiche di *Veritatis splendor* vengono qui riprese in un'approfondita meditazione. BIJU-DUVAL studia il fondamento metafisico della soggettività, sempre costitutivamente preceduta dalla verità. Padre TADEUSZ STYCZEN mette risalto, in termini appassionati e suggestivi, come l'amore alla verità sull'uomo sia condizione necessaria della sua autentica libertà. Infine JUAN PEREZ-SOBA, con riferimento critico alle tesi di un recente libro di J.F. Keenan sulla distinzione tra *Rightness and Goodness* in San Tommaso d'Aquino, mostra come l'atto di amore superi la coscienza e sia costitutivamente aperto all'interpersonalità.



## SOMMARI

(italiano, inglese, francese)

A. SCOLA, *Crisis de la libertad, familia y evangelio de la vida.*

Contro ogni previsione da parte delle più diverse correnti di pensiero degli ultimi trent'anni, la famiglia resiste nella sua forma (coppia orientata alla generazione) e nel suo significato (crescita dei suoi componenti). Tuttavia la famiglia che resiste è debole, perché caratterizzata da "privatezza" e da "fragilità". La nuova evangelizzazione, veramente aperta al bene della famiglia e ad annunciare la vita, deve anzitutto interrogarsi su questo stato di cose: resiste una "voglia" di famiglia, anche se la famiglia appare assai debole? La causa primaria di questa debolezza sembra essere la malattia della libertà, concepita come assoluta autonomia da ogni legame e ridotta a pura possibilità di scelta. La principale conseguenza sulla famiglia di questa libertà "malata" è la perdita di identità dei diversi status costitutivi del nucleo familiare (padre, madre, figlio). Tra i cammini concreti tesi ad affrontare questa crisi appare significativa la strada dell'ospitalità e dell'accoglienza familiari, che ricevono una luce straordinaria a partire dalla scena che si svolse sul Calvario sotto la croce, quando Gesù "lega" Maria e Giovanni con una nuova parentela. Il "Vangelo della vita", riproposto con forza da Giovanni Paolo II nella sua Enciclica, può trovare così una strada privilegiata di realizzazione.

Against any expectation on behalf of many different kinds of thought in the last thirty years, the family resists to her form (as a couple for procreation) and to her meaning (as a growth of their members). Nevertheless, the family which resists, is weak, because she is characterized by a "privation" and by a "frailty". The new evangelisation, really open to the good of the family and to announce the life, must, first of all, reflect on this matter: is there a withstand of "will" of family, even if the family seems to be so weak?

The primary cause of this weakness seems to be a "sickness" of freedom. In fact, she is conceived as a reality absolutely autonomous from any kind of "link", and she is reduced to a mere possibility of choice. As principal consequence of this "sick" freedom on the family, is the loss of identity of its members (father, mother, son).

A concret solution to this crisis seems to be the way of hospitality and familiar reception, in the light of what happens on Calvary under the Cross, when Jesus "linked" his Mother Mary with John as a new family. The 'Gospel of life', reproposed strongly by John Paul II in his Encyclical, would find a privileged way of realization.

L. MELINA, Dalla "Veritatis splendor" all'"Evangelium vitae".

The article, on the basis of a rapid reference to the history of the two Encyclicals, offers a parallel readings of *Veritatis splendor* and *Evangelium vitae*, showing the hermeneutic fecundity of this approach.

The author underlines the profound inspiration joining them and their respective place in the global framework of John Paul II's Magisterium: they have to realize the message that the Spirit told contemporary Church through the Second Vatican Council, rendering its teaching more actual through the contact with the present problems and challenges.

The article then finds three correspondences: (1) in the *moral* perspective, which is the more obvious, we find the passage from the foundations to their application in the field of bioethics, showing how the moral good is linked to the acknowledgment of the value of life; (2) in the *anthropological* dimension, the link can be found in the respective connection of freedom with truth and life; (3) but the closer link between the two documents is at the theological or, better, specifically *christological* level: "truth" and "way" (themes of *Veritatis splendor*), and "life" (theme of *Evangelium vitae*) basically are features of the same Christ's face, in which man's face also shines.

The vitale and propulsive centre of both the Encyclicals is an "ever renewed astonishment" for the greatness of man, redeemed by Jesus Christ. An astonishment that is called Gospel, that is the Novel.

L'article, sur la base d'une référence rapide à l'histoire des deux Encycliques, offre une lecture parallèle de *Veritatis splendor* et de *Evangelium vitae*, en montrant la fécondité herméneutique de cette approche.

L'auteur avant tout signale l'inspiration profonde commune et leur place respective à l'intérieur du cadre global du Magistère de Jean Paul II: il s'agit de réaliser ce que l'Esprit a dit à l'Eglise de notre temps à travers le Concile Vatican II, an actualisant son enseignement par le contact avec les problèmes et les défis d'aujourd'hui.

L'article relève trois correspondances: (1) dans la perspective *morale*, il y a le passage des fondements à leur application à la bioéthique, en montrant comment le bien moral est lié à la reconnaissance de la valeur de la vie; (2) dans la dimension *anthropologique*, le lien est donné par la respective liaison de la liberté avec la vérité et la vie; (3) c'est au niveau théologique, ou mieux spécifiquement *christologique*, que nous pouvons saisir le lien le plus intime entre les deux documents: la "vérité" et la "route", thèmes de la *Veritatis splendor*, ainsi comme la "vie", thème de *Evangelium vitae*, ne sont pas au fond que traits du visage même du Christ, dans lequel aussi le visage de l'homme brille.

Le centre vital et propulsif des deux Encycliques est donc un "stupeur toujours renouvelé" pour la grandeur de l'homme, racheté par le Christ. Un stupeur qui s'appelle Evangile, c'est-à-dire la Bonne Nouvelle.

F. D'AGOSTINO, *La vita e il diritto: l'Evangelium vitae letta da un giurista*:

*Evangelium vitae* must be read in a hermeneutically correct perspective: it is not only a philosophical/theoretical text, but an *announcement*, an *offer of senses* not only to Catholics, but to all men. This announcement crystallizes in three fundamental subjects: a critique to *relativism*, in the name of the truth on man and on the world; a critique to procedural democracy, in the name of the truth on democracy itself, founded on the respect and on the promotion of human rights; and finally a great peroration in favour of *innocence*, the only authentic criterion of value which can be considered as a joining element in contemporary world. Jurists must be especially sensible to the theme of innocence. They have no choice: they can take side in the defense of life, that is of weak people and then to the side of law; or they can side against life, yielding once again to the law of strongers, that is jurists' fundamental temptation.

*Evangelium vitae* doit être lue dans une perspective herméneutiquement correcte: pas seulement comme un texte philosophique/théorétique, mais aussi comme une *annonce*, comme une *offre de sens* pour tous les hommes, pas seulement pour les catholiques. Cette annonce se cristallise autour de trois thèmes fondamentaux: une critique au *relativisme*, au nom de la vérité du monde et de l'homme; une critique à la *démocratie procédurale*, au nom de la vérité de la démocratie même, fondée sur le respect et sur la promotion des droits de l'homme; et enfin un grand plaidoyer en faveur de l'*innocence*, le seul critère de valeur authentique qui peut être reconnu comme rapprochant dans notre temps. Les juristes doivent être particulièrement sensibles au thème de l'*innocence*. Ils n'ont pas une autre alternative: ils peuvent se ranger en défense de la vie, c'est-à-dire des plus faibles, et donc de la part de la vie; ou ils peuvent se ranger contre la vie, en céder encore une fois à la tentation fondamentale pour les juristes: le respect pour la loi des plus forts.

G. GRIZEZ, *The Christian Family as Fulfillment of Sacramental Marriage*.

In contrasto con visioni tradizionali o anche moderne, che intendono il matrimonio come un bene puramente strumentale in vista di altri fini (procreazione, autorelizzazione, ecc.), l'Autore sviluppa una concezione di esso come un bene di intrinseco valore.

Avere figli ed educarli è finalità inclusa nel bene del matrimonio, di modo che le esigenze della paternità e maternità specificano il matrimonio e la loro realizzazione compie la comunione sponsale.

Nell'economia salvifica cristiana il matrimonio è un sacramento non solo in quanto significa la comunione corporea tra Cristo e la Chiesa, ma anche in quanto la cooperazione col sacrificio di Cristo si estende alla vita coniugale intesa come un tutto.

En contradiction avec les visions traditionnelles ou aussi modernes, qui envisagent le mariage comme un bien strictement instrumentale en vue d'autres buts (procréa-

tion, autoréalisation, etc.), l'Auteur développe une conception du mariage comme un bien ayant une valeur intrinsèque.

Avoir des enfants et les éduquer est un but compris dans le bien du mariage, de façon que les exigences de paternité et maternité spécifient le mariage et leur réalisation accomplit la communion nuptiale.

Dans l'économie salvatrice chrétienne, le mariage est un sacrement pas seulement parce qu'il signifie la communion corporelle entre le Christ et l'Eglise, mais aussi parce que la coopération avec le sacrifice du Christ s'étend à la vie conjugale entendue comme un tout.

M. F. ROUSSEAU, *Fairest Love: Pope John Paul II on the Family*.

Il saggio intende chiarire la concezione del "bell'amore", presentata da Giovanni Paolo II nella *Lettera alle Famiglie*, collegandola con l'antropologia filosofica di K. Wojtyla e con la sua fonte tomista.

Essa è una riproposizione dell'*amor amicitiae* di S. Tommaso che si differenzia sia dall'*amor concupiscentiae* sia dall'altruismo moderno, poiché evita tanto l'utilitarismo quanto il masochismo.

La bellezza dell'amore ha la sua radice e il suo modello nella Ss. Trinità.

L'Autrice applica poi questa concezione all'amore coniugale e alle prospettive sociali di una civiltà dell'amore.

Cet article veut clarifier la conception du 'bel amour', présentée par Jean-Paul II dans la *Lettre aux Familles*, en la reliant avec l'anthropologie philosophique de K. Wojtyla et avec sa source tomiste.

Elle est une réproposition de l'*amor amicitiae* de St. Thomas qui est différent de l'*amor concupiscentiae* et de l'altruisme moderne, parce qu'il évite aussi bien l'utilitarisme que le masochisme. La beauté de l'amour a sa racine et son modèle dans la Sainte Trinité.

L'Autrice applique en suite cette conception à l'amour conjugal et aux perspectives sociales d'une civilisation de l'amour.

P. J. MILLER, *Marriage: The Sacrament of Divine-Human Communion. Notes on St. Bonaventure's Theology of Marriage*.

L'autrice espone la dottrina matrimoniale di una figura fondamentale, anche se poco conosciuta, della storia della teologia del Matrimonio, San Bonaventura, con lo scopo di mostrare in che modo la arricchisce grazie al suo punto particolare di partenza (tradizione agostiniana, simbolismo, esemplarità), in contrasto con la sintesi tomista, attraverso l'opera del Papa Leone XIII, molto più conosciuta. Il dottore Serafico considera il matrimonio partendo dalla rivelazione di un mistero che è sacramentale, impresso nella realtà creata "dal principio", convertendo questa in "scala di esperienza" attraverso la quale gradualmente si accede alla conoscenza del mi-

stero ultimo. Il matrimonio contiene in sé tre simbolizzazioni: 1) come unione di Dio e dell'anima è un mistero di amore fecondo, sacramento della Trinità generante-espirante prima della caduta (*in officium*); 2) come unione ipostatica è un mistero di relazione che implica conformità di natura, è un sacramento di carità, dei due in una sola carne dopo la caduta (*in signum*); 3) come unione sponsale di Cristo e della Chiesa, è un mistero di autodonazione redentrice, è sacramento dell'amore crocifisso, dopo la caduta (*in remedium*). Viene applicato alla teologia del matrimonio il metodo della *reductio*, attraverso il quale i beni del matrimonio sono centrati essenzialmente nel bene del sacramento.

L'autrice expose la doctrine du mariage d'une figure fondamentale, mais peu connue, de l'histoire de la théologie du mariage, St. Bonaventure; elle veut montrer comment il l'enrichit grâce à son particulier point de départ (tradition augustinienne, symbolisme, exemplarité), en contraste avec la synthèse tomiste, à travers l'oeuvre du Pape Leon XIII, beaucoup plus connue. Le docteur Séraphyque considère le mariage en partant de la Révélation d'un mystère sacramental qui est imprimé dans la réalité créé 'du début', en la transformant dans un 'escalier d'expérience' à travers lequel on accède graduellement à la connaissance du mystère essentiel. Le mariage contient en soi trois symbolisations: 1) comme union de Dieu et de l'âme il est un mystère d'amour feconde, sacrement de la Trinité générante-expirante avant la chute (*in officium*); 2) comme union hypostatique il est un mystère de relation qui implique conformité d'authenticité, il est un sacrement de charité, de deux dans une seule chair après la chute (*in signum*); 3) comme union nuptiale du Christ avec l'Eglise, il est un mystère d'autodonation redemptrice, il est un sacrement d'amour crucifié, après la chute (*in remedium*). On applique à la théologie du mariage la méthode de la *reductio*, selon laquelle les biens du mariage sont centrés essentiellement dans le bien du sacrément.

#### V. SIRET, *La place libre, signe du pardon.*

In caso di separazione coniugale, non risposarsi lasciando quindi libero il posto al coniuge che se ne è andato, è il segno permanente del perdono che continua a essergli offerto. Questo segno è ancora più percepibile dalla mentalità contemporanea, così sensibile ai gesti significativi. Si ritrova in ciò il valore dell'impegno umano. Il perdono fraterno, domandato con tanta insistenza da Cristo nelle Scritture, si estende a fortiori a questa comunione particolare che è il matrimonio, in ragione del patto coniugale che lega gli sposi. In che modo significare molto concretamente questo perdono se non rinunciando a contrarre un nuovo legame? Alcuni Padri intravvedono nel non-risposarsi una possibilità di perdono. Questo segno del perdono si iscrive così nella realtà del corpo: il posto vuoto sarà la prima tappa di un cammino di conversione, prova esteriore di ciò che un giorno potrà abitare nel cuore.

In case of conjugal separation, do not remarry, leaving free the place of the spouse who has gone away, is a permanent sign of the forgiveness always offered to

him/her. This sign is always more perceptible by the contemporary mentality, so sensible of significant deeds. We find in it the value of human engagement. The fraternal forgiveness, asked with great insistence by Jesus Christ in the Holy Scriptures, is extended *a fortiori* to the special communion of marriage, because of the conjugal covenant between the spouses. Is there a better way to actually prove this forgiveness than renouncing to contract a new marriage? Some Fathers envisage in the fact of not remarrying a possibility of forgiveness. This sign of forgiveness is so inscribed in the reality of the body: the free place will be the first step of a path of conversion, exterior proof of what in the future may inhabit in the heart.

#### D. BIJU-DUVAL, *Statut métaphysique de la subjectivité et de l'interiorité humaines.*

Le recenti encicliche morali del Papa, *Veritatis splendor* e *Evangelium vitae*, affermano che la verità sulla persona umana precede la sua soggettività e rende possibile il suo giusto sviluppo. E' necessario ripensare questo insegnamento basato sulla Rivelazione nei suoi presupposti metafisici. S. Tommaso ha esposto una antropologia oggettiva della persona e delle sue facoltà, ma egli non ha molto approfondito la descrizione dei dinamismi della sua interiorità. L'articolo mostra che le sue posizioni sono aperte a un tale sviluppo: definizione di statuto della "soggettività", del "cuore", dell'"io"... In armonia con il dato rivelato, ne deriva una fecondità reale nei campi più disparati: psicologico, pedagogico, spirituale.

The recent moral Encyclicals by John Paul II, *Veritatis splendor* and *Evangelium vitae*, affirmed that the truth on human person precedes her subjectivity and makes her right development possible. It is necessary to reflect again on this teaching, based on Revelation, in its metaphysical presuppositions. St. Thomas exposed an objective anthropology of the person and of her faculties, but he did not deepen very much the description of inner dynamisms. The article shows that his positions are open toward this development: definition of statute of 'subjectivity', of 'heart' , of 'ego'... In harmony with the Revelation, it derives a really fecundity in many fields: psychological, pedagogical, spiritual.

#### NOTA CRITICA

J.-J. PEREZ SOBA DEL CORRAL, *Conciencia y amor. J. F. Keenan: un intento de diálogo moral con Santo Tomás.*

L'articolo presenta uno studio critico del recente libro di J. F. Keenan: *Goodness and Rightness in Thomas Aquinas's 'Summa Theologiae'*, Georgetown University Press (Washington, D.C. 1992): in particolare, la differenza che si stabilisce tra l'"agire correttamente" (attribuibile solo all'azione) e l'"essere buoni" (attribuibile solo alla persona); che l'Autore considera fondamentale in San Tommaso mediante la distin-

zione del *I-II* e la q. *De Malo* fra il momento della specificazione e quello dell'esercizio che ha luogo nella dottrina del peccato.

Keenan realizza uno studio molto povero tanto sulla struttura dell'atto umano quanto sulla natura della carità; la difficoltà principale è che egli parte come esperienza fondamentale dallo studio della coscienza erronea, mentre San Tommaso considera elemento morale primario l'atto dell'amore, che possiede un elemento interpersonale che supera la coscienza.

The article presents a critical essay of the recent book by J. F. Keenan: *Goodness and Rightness in Thomas Aquinas's 'Summa Theologiae'*, Georgetown University Press (Washington, D.C. 1992); particularly, the difference between "correct acting" (which can be attributed only to the action) and "being good" (which can be attributed only to the person), that the Author considers fundamental in St. Thomas through the distinction of *I-II* and the q. *De Malo* between the moment of specification and that of the exercise taking place in the doctrine of sin.

Keenan's study is very poor as well about the structure of human act as about the nature of charity; the main difficulty is that he starts from the study of erroneous conscience as fundamental experience, while St. Thomas considers the act of love as the main moral element which has in itself an interpersonal element overcoming the conscience.

## IN RILIEVO

T. STYCZEN, *La libertà vive di verità. Intorno all'Enciclica Veritatis Splendor* (I parte).

In the first part of this article (the second part will be published in the next issue of *Anthropotes*), the author presents first the 'status quaestionis' and the main thesis: the knowledge of the fascinating greatness of the truth on man as man is possible and only loving this truth human freedom shows itself in all its splendour.

Answering the first of three questions developed in this article, under the guide of the words of Revelation: 'You will know the truth and the truth will make you free' (*Jn* 8, 32), and the Pope's care showed in *Veritatis splendor*, the author affirms that, as regards the present naturalistic pretension of breaking the link between man's freedom and truth on man, recognizing and obeying truth will not reduce to slavery our freedom but, on the contrary, it is the source of the love for ourselves and for all men. In this way we are able to discover the objective and normative content of the most important ethical principle (*Persona est affirmanda propter se ipsam*).

Dans la première partie de cet article (la deuxième partie sera publiée dans le prochain numéro de *Anthropotes*), l'auteur présente d'abord le 'status quaestionis' et la thèse principale: la connaissance de la grandeur séduisante de la vérité sur l'homme comme tel est possible et seulement en aimant cette vérité la liberté humaine se manifeste dans toute sa splendeur.

En répondant à la première de trois questions développées dans cet article, sous la guide des mots de la Révélation: 'Vous connaisserez la vérité et la vérité vous rendra libres (*In 8, 32*) et de l'attention du Saint Père démontrée en *Veritatis splendor*, l'auteur affirme que, en ce qui concerne la prétension naturistique actuelle de rompre le lien vital entre la liberté de l'homme et la vérité sur l'homme, la reconnaissance et l'obéissance à la vérité ne rendent pas esclave notre liberté mais, au contraire, elles sont la source de l'amour pour nous-mêmes et pour tous les hommes. De cette façon, nous découvrons le contenu objectif et normatif du principe éthique le plus important (*Persona est affirmanda propter se ipsam*).

## CRISIS DE LA LIBERTAD, FAMILIA Y EVANGELIO DE LA VIDA\*

ANGELO SCOLA

El pasado 25 de marzo, fiesta de la Anunciación del Señor, Su Santidad Juan Pablo II nos anunciaba de nuevo con vigor a Jesucristo, «el Señor, amigo de la vida» (cfr. Sab 11, 26), con la publicación de la encíclica *Evangelium vitae*. Dicho documento constituye el objeto de trabajo de este Congreso, organizado por el Pontificio Consejo para la Familia y por la sección española de Valencia del Pontificio Instituto Juan Pablo II, que tengo el honor de presidir. Como ustedes saben, sucedo en el cargo a Su Excelencia Reverendísima Mons. Carlo Caffarra, recientemente ordenado arzobispo de Ferrara-Comacchio. Es para mí motivo de gozo poder reflexionar hoy, con ustedes, sobre la importancia que el evangelio de la vida tiene para la familia.

A finales del segundo milenio cristiano, el anuncio del Evangelio de la vida se ha hecho particularmente urgente, ante la impresionante multiplicación y agudización de las amenazas a la vida de los pueblos y de las personas, especialmente de los más necesitados<sup>1</sup>. Asistimos a un oscurecimiento de las conciencias ante el valor sagrado de la vida humana: oscurecimiento que afecta, de un modo u otro, a todos los ámbitos sociales y, como no podía ser menos, a la familia.

La defensa de la dignidad humana, el reconocimiento del valor intangible e inviolable de la vida del no nacido, así como del enfermo, aún en su fase terminal<sup>2</sup>, han sido un patrimonio constante del «ethos» cristiano. La encíclica *Evangelium vitae*, al rememorar este patrimonio perenne de la Tradición eclesial, actualiza también la memoria viva de la Iglesia, al servicio de todos los hombres, mostrándoles la verdad del valor sagrado de la vida corporal del inocente<sup>3</sup>, reflejada en el rostro ensangrentado de Cristo.

El título de esta ponencia, «Crisis de la libertad, familia y evangelio de la vida», puede ya indicarnos, a grandes rasgos, el camino que deseamos recorrer. El anuncio gozoso del Señor, autor de la vida (cfr. Hch 3,15), se encuentra hoy con una situación familiar que sólo se explica por una crisis de la libertad. Acercarnos a las razones de dicha crisis, percibir sus consecuencias en la institución familiar, y dar pautas para un anuncio concreto y fascinante del Evangelio de la vida, mediante la reflexión sobre el valor de la acogida, vivida en su fundamento cristológico y eclesiológico, constituyen el objeto de la presente intervención.

\* Conferencia pronunciada en Valencia (España) el 16 de noviembre de 1995, en el Congreso internacional "Evangelium vitae".

<sup>1</sup> Ev 5.

<sup>2</sup> Ev 58 y 65.

<sup>3</sup> Ev 57.

### *1.- La situación de la familia hoy.*

Es innegable que durante los últimos treinta años ha surgido, en los más diversos ámbitos, una notoria contestación a la existencia de la familia, y se ha desarrollado un movimiento ideológico fuertemente contrario a ella. No me refiero simplemente al renacimiento de ciertas corrientes utópicas, cuyos primeros pasos podemos percibir en la filosofía «comunista» de Platón, corrientes que desembocan en la idea de comuna. Dicha idea parte de la cultura *hippy* y es recogida por la cultura revolucionaria en general, y por la revolución sexual en particular. También se constata, en el espectro de la cultura burguesa occidental en su estado puro, incluso en lo que podríamos denominar el ámbito del compromiso cristiano-burgués, el repetido intento de rebatir la necesidad de la *familia como célula elemental de la vida social*, y como factor esencial para la humanización de la persona.

Y sin embargo, se trata de un dato sorprendente, reconocido por todos los estudiosos de las ciencias humanas, hoy la *familia resiste* y el *deseo de tener una familia* está bastante difundido. A pesar de la incesante aparición de análisis que decretaban el fin de la familia, nos encontramos hoy con la persistencia de esta institución.

Podemos, por tanto, afirmar que la familia resiste: en *su forma* y en *su significado*. Resiste la *forma* de la familia: se sigue concibiendo, en la imaginación colectiva, como pareja orientada a la generación del hijo o hijos (esta orientación vale también para la pareja que elige excluir la prole). En segundo lugar resiste el *significado* de la familia. Su *significado* de humanización, es decir, de maduración de la pareja a través de la experiencia del amor recíproco, acompañado de modo esencial por la apertura a la generación y educación (humanización) del hijo.

Por encima de que la gente, cuando piensa en la familia, la conciba en sentido pleno y total, soberano, diría Juan Pablo II<sup>1</sup>, tal y como la visión cristiana de la vida la propone (*familia-sacramento*), o la entienda como unión civil, o incluso como unión de hecho, cuando se emplea la expresión “familia”, se tiene como referencia la familia tal y como se ha descrito en *su forma* y en *su significado*. Sin entrar ahora a discutir si el término familia puede aplicarse con propiedad al segundo y al tercer tipo de unión, no se puede negar que, para la conciencia colectiva, en los tres casos se hace referencia a la convivencia de un hombre y una mujer, bajo el mismo techo, que no puede evitar plantearse, aunque sea para excluirla, la cuestión del hijo. Desde este punto de vista, pues, se debe reconocer que la familia resiste.

Sin embargo, se impone un interrogante: *¿qué familia resiste?* Evidentemente no se puede callar que resiste una familia débil, una familia muy distinta a la tradicional, en la que nosotros mismos fuimos educados<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> *Carta a las familias* n. 11.

<sup>2</sup> Para un análisis sobre la situación sociológica y existencial de la familia hoy, desde perspectivas muy diferentes y discutibles, ver: S. L. HARRON - S. A. TUCH, *The Determinants of marital*

Esta debilidad está caracterizada por dos elementos: la privatización y la fragilidad<sup>6</sup>.

El elemento de la *privatización* es bien visible en referencia a la sociedad como tal. La paulatina pérdida de la noción de inclinación natural, y su sustitución por las modernas concepciones contractualistas, que reducen el matrimonio a un mero contrato que regula dos libertades arbitrarias sólo limitadas externamente por la ley civil, es la principal causa cultural de la ideología predominante del matrimonio como hecho privado. La realidad familiar es considerada como un asunto estrictamente privado, y entendida como producto de voluntades arbitrariamente decididas que optan por un modelo determinado de unión, como podrían optar por otro. La indiferencia de la libertad en esta elección aparece como total. La libertad no está encarnada en un deseo natural, sino que aparece desvinculada de la naturaleza de las personas que se entregan mutuamente en la relación conyugal. El matrimonio se reduce a un contrato privado entre las partes implicadas. El modo más agudo para describirlo me parece el de nuestro Vicepresidente de la sección estadounidense, Dr. Carl Anderson, que, hablando de la situación de la familia en los Estados Unidos, afirma: «En los Estados Unidos, un texto universitario de jurisprudencia describe el cambio del sistema legislativo en estos términos: sin entenderla como sacramento, ni como asunto para la vida, la relación de las partes en la familia no es distinta a otros contratos a largo plazo, como un contrato de sociedad, de cohabitación y a veces incluso de empleo». Es decir, según este autor, el matrimonio se ha convertido hoy en algo muy parecido a una *joint-venture* con ánimo de lucro<sup>7</sup>. En efecto el nuevo sistema, añade Anderson, «posee una dinámica intrínseca orientada a la inestabilidad matrimonial. Puesto que el compromiso mutuo de los cónyuges y la comunidad matrimonial están notoriamente subordinados al interés particular, las partes tienden a implicarse menos en la comunidad matrimonial y, como consecuencia, reciben menos de ella. La joint-venture, por tanto, es cada vez más especulativa, dado que el rendimiento disminuye»<sup>8</sup>.

En el fondo, la familia queda reducida al fruto de un contrato privado, realizado sólo por la relevancia económica -por añadidura poco significativa-, que las dos partes contrayentes pueden conseguir<sup>9</sup>. Por otro lado, las instituciones

<sup>6</sup>Instability, en *Journal of Marriage and the Family* 46 (1984), 631-642; L. ROUSSEL, *Les nouveaux modèles familiaux*, Paris 1984; P. A. AIDIRAC, *Cohabitation et Mariage: qui avec qui?*, en *Economie et Statistique* (1982), 41-61; G. B. GLICKSPANIER, *Married and Unmarried Cohabitation in the United States*, en *Journal of Marriage and Family* 42 (1984), 631-642; F. F. FURSTENBERG, *Preliminary Pregnancy and Marital Instability*, en *Journal of Social Issues* 32 (1976), 67-86. Sobre la problemática del matrimonio y el divorcio, desde el punto de vista de la reflexión católica, puede verse: R. SCHNACKENBURG, *Ehe und Ehescheidung unter Christen*, München 1972.

<sup>7</sup>G. COLOMBO, *Conclusa la ricerca sulla «Famiglia»*, *La Gazzada* XIII (1992) N. 23, 9-13.

<sup>8</sup>Cfr. W. O. WEYRAUCH e S. N. CATZ, *American Family Love in Transition*, Washington D.C., Bureau of National Affairs, p. 2.

<sup>9</sup>C. ANDERSON, *La famiglia nella missione della Chiesa*, Il Nuovo Areopago 2/1994, 6-23.

<sup>9</sup>Sobre el genuino sentido del matrimonio como pacto, en el derecho canónico, a la luz de la doctrina del Concilio Vaticano II, cfr. E. CORECCO - L. GEROSA, *Il diritto della Chiesa*, Milano 1995, 180-203.

estatales tienden a percibir la familia en paralelo a la sociedad civil, cuando no la conciben en clara alternativa.

El segundo elemento de la situación actual de la familia es su *fragilidad*. La familia, aislada, se debilita por la crisis que padece la libertad de la persona. Crisis debida a múltiples razones, algunas de ellas las trataremos más adelante, que acaba por incidir en la vida familiar, dando lugar al fenómeno de la *familia refugio*<sup>10</sup>. La crisis de la libertad se dilata en la crisis de la pareja -no debemos olvidar que si la familia resiste, lo que verdaderamente está en crisis es la pareja-, a lo que se añaden la crisis del matrimonio como tal, la confusión y la pérdida de identidad de los roles o, mejor, de los *status* de padre y madre, y el cambio de funciones atribuidas a la familia. Tal precariedad de relaciones convierte a la familia en un lugar frágil en sí mismo, deseado como refugio respecto a una sociedad demasiado a menudo en conflicto y deshumanizada<sup>11</sup>. Manifestación clara de esta *familia refugio* es el fenómeno de la prolongación indefinida de la adolescencia<sup>12</sup>.

## 2.- ¿Una libertad enferma?

La causa principal de este estado de cosas, que acabamos de describir, debe reconocerse, sin duda, en una crisis de la libertad. Podemos decir que, en nuestra sociedad, una *enfermedad de la libertad* aflige de modo relevante a la persona y hace sentir su influjo también sobre la familia. Intentemos descubrir los caracteres de dicha crisis, para luego retornar a sus consecuencias en el ámbito de la vida familiar.

Partamos de un dato evidente, de sentido común: hoy es muy difícil contrarse una libertad capaz de elecciones estables y definitivas, más aún si exigen un sacrificio, a veces incluso muy doloroso. Hablamos de elecciones que sean propiamente tales, acompañadas de un compromiso público y sancionado, incluso institucionalmente. No hay más que ver cómo, muy a menudo, las legislaciones civiles sancionan el hecho de que el «sí» de los esposos, en el acto del matrimonio, pueda contener un límite de tiempo. Ahora bien, es difícil aceptar que un sí semejante sea un verdadero sí<sup>13</sup>. Es imposible que dicha delimitación de tiempo no introduzca en el *consentimiento* que los esposos se dan, un disenso respecto al matrimonio, que corrompe su naturaleza en el mismo instante en que se contrae<sup>14</sup>. Todavía más difícil es reconocer que uniones de hecho

<sup>10</sup> En cuanto a la sociología del fenómeno del replegamiento familiar en sí mismo, cfr. P. DONATI, *La dinamica della coppia oggi: la meditazione familiare*, en *La Famiglia* 29 (1995), 7-23.

<sup>11</sup> Cfr. G. ZUANAZZI, *Fenomenologia dell'incontro*, en *Anthropotes* 8 (1992), 213-229.

<sup>12</sup> Cfr. V. CIGOLI, *Giovani, adulti e loro genitori. Un eccesso di vicinanza?*, en E. SCABINI - P. DONATI (a cura), *La famiglia «luogo» del giovane adulto*, Studi interdisciplinari sulla Famiglia, n. 7, Vita e Pensiero, Milano 1988.

<sup>13</sup> La limitación tendencial del tiempo, según el santo obispo de Hipona, es incompatible con el verdadero amor matrimonial. Cfr. S. AGUSTIN, *De bono coniugale*, c. 5.

<sup>14</sup> Cfr. P.J. VILADRICH, *La famiglia sovrana*, L'Osservatore Romano, 15.06.1994.

configuren, propiamente hablando, una « familia»<sup>15</sup>. Sólo una familia fundada ontológicamente en un matrimonio digno de este nombre es, propiamente hablando, una familia. En efecto, existe una indisolubilidad real entre el matrimonio y la familia, como nos dice el Santo Padre en su *Carta a las familias*, cuando escribe que sólo la familia fundada en el matrimonio encierra un poder soberano, propio y específico, o sea, un patrimonio de derechos fundamentales y un poder real de hacer a la persona concreta y a toda la sociedad más humanas<sup>16</sup>. Además, el bien de la persona exige el nexo esencial entre matrimonio y familia. De hecho, no se puede hablar de derechos de la persona si se consideran como propios de un individuo aislado. De ese modo, se acabaría por disminuir tanto esos derechos como la misma persona. La verdad del hombre, en cuanto persona, no puede concebirse de modo completo fuera de esa célula elemental de la sociedad que es la familia. En un cierto sentido, antes que ciudadano, el hombre es miembro de una familia: hijo, hermano, padre o esposo. En la familia experimenta en profundidad su identidad, articulada en relación, en el ser-con. En la trama concreta de las relaciones familiares, llega a ser adecuadamente consciente de su dignidad personal y de sus derechos fundamentales.

Lo que quiero poner de manifiesto es que la crisis de la que hablamos, se evidencia cuando la libertad es incapaz de elecciones definitivas y estables, que mantengan la característica de una permanencia, de un compromiso de fidelidad y de una capacidad de construcción. En efecto, el *don profundo de sí*, que caracteriza la relación entre el hombre y la mujer (relación original y constitutiva), es el factor a través del cual el dinamismo de la libertad está llamado a crecer. El elemento de la identidad personal, que subyace en toda libertad humana, encuentra su expresión adecuada y su cumplimiento sólo en el don de sí y en el descubrimiento del puesto del «otro» en la propia vida. La libertad del hombre está hecha constitutivamente de autoconciencia y autoposición (aquellos que me permite decir yo), y de necesaria apertura al otro, de salida de sí hacia el otro. Es indudable que la incapacidad de construcción duradera y fiel, en una dimensión tan radical para la libertad, como es el amor (entendido como don recíproco de sí), es la causa que destruye de raíz el matrimonio y debilita, por tanto, la familia.

En el origen de todo esto se encuentra una concepción de la libertad, procedente de la Ilustración, que la considera como *ausencia total de vínculos*: uno es más libre cuanto más separado está y más independiente es de cualquier vínculo<sup>17</sup>. La superficialidad y el irrealismo de tal visión son sólo comparables a su amplísima difusión. En efecto, es impensable que el yo alcance cumplimiento y madurez, si no tiene la experiencia de un «lugar» vital en el que se sienta definitivamente amado y completamente acogido por lo que es, y en el que, a pesar de

<sup>15</sup> Cfr. A. SCOLA, *Matrimonio e famiglia luoghi visibili di umanità redenta*, La Rivista, anno XXIX, 1994, n. 1, 71-78.

<sup>16</sup> Cfr. *Carta a las familias*, n. 17.

<sup>17</sup> En particular hoy no se reconoce el vínculo que une libertad y verdad: cfr. JUAN PABLO II, *Veritatis splendor*, n. 34.

todos sus límites y errores, vuelva a ser constantemente acogido y amado<sup>18</sup>. Esta exigencia es tanto más clara cuanto la sociedad se reduce a relaciones de cálculo y elimina todo espacio para la acogida recíproca de tipo gratuito, valorando despiadadamente sólo lo que es objeto de comercio.

La libertad, pues, no es libertad de vínculos, sino, por el contrario, se trata de la madurez, consistencia, y posibilidad de plenitud del yo, que nacen del ser amado profundamente por el otro, para llegar a ser, a su vez, capaz del don de sí mismo. En este sentido, resulta evidente que la familia es y permanece el lugar original para el hijo que nace, porque es allí donde normalmente puede ser hecha la primera experiencia de amor y de acogida, de modo que en la alteridad amorosa el yo pueda tomar consistencia.

Quisiera añadir una consideración complementaria. La libertad humana tiene su raíz en la inclinación o *deseo natural* (*amor naturalis*, como la llamaba santo Tomás)<sup>19</sup> al cumplimiento de uno mismo (deseo que, a su vez, está anclado en el mundo de lo inconsciente y de los instintos biológicos). Dicha libertad se ejerce imperfectamente en la libertad de elección, realizándose sólo cuando encuentra ese objeto infinito que es capaz de satisfacer en plenitud el deseo constitutivo del yo: el deseo de ser infinitamente amado<sup>20</sup>. La libertad, por tanto, sólo es plena cuando desea todo en Dios y, en última instancia, a Dios mismo que es todo<sup>21</sup>.

Ahora bien, la crisis de la libertad se manifiesta, en nuestra sociedad, a la par como crisis del deseo - que es la precondición de la libertad -, y como pérdida del objeto adecuado de tal deseo, que es el Infinito, es decir, Dios, el único que aplaca la sed de libertad de nuestro corazón. Nos lo explica el siempre actual pensamiento de Agustín: «*Tal es nuestra vida: ejercitarnos en el deseo... ¿Qué haces, pues, en esta vida, si aún no has conseguido el premio? Dios, difiriendo su promesa, ensancha el deseo; con el deseo, ensancha el alma y, ensanchándola, la hace capaz de sus dones. Cuando decimos «Dios», ¿qué es lo que decimos?*

<sup>18</sup> La condición de la relación esponsal y de parentesco, desde el análisis de su carácter dialógico se revela fecunda. Martín Buber ha indagado en sus raíces. Para la sugerente noción, por ejemplo, de «eros dialógico», cfr. M. BUBER, *Il principio dialogico* (trad. del original alemán), Cinisello Balsamo (Milano) 1993, 214-216.

<sup>19</sup> La función de la inclinación o deseo natural es importantísima en la concepción de ley natural, en el seno de la ética cristiana, desarrollada por el Aquinate. A este propósito, cfr. A. SCOLA, *La fondazione teologica della legge naturale nello «Scriptum super Sententiis» di San Tommaso d'Aquino*, Studia Friburgensis (Neue Folge) 60, Kan. Abt. 2, Friburgo-Suiza 1982, 179-211. Sobre la interpretación de J. Maritain de la doctrina de santo Tomás en este particular, cfr. A. SCOLA, *L'alba della dignità umana*, Jaca Book, Milano 1982, 99-139.

<sup>20</sup> La sed de trascendencia del hombre no puede ser colmada por lo terreno, por la *cupiditas*: «*Est enim et turpis quo animus se ipso inferiora sectatur, quae magis cupiditas dicitur omnium scilicet malorum radix*», S. AGUSTIN, *De div. quaest.*, q3, n. 24.

<sup>21</sup> Así lo ilustra Santa Teresa de Jesús, doctora de la Iglesia: «*si como ahora entiendo que en este palacio pequeño de mi alma cabe tan gran Rey, no le dejará tantas veces solo... ¡Qué cosa de tan gran admiración, quien binchiera mil mundos y muy muchos más con su grandeza, encerrarse en cosa tan pequeña! A la verdad, como es Señor, consigo trae la libertad, y como nos ama, hágase a nuestra medida*», SANTA TERESA DE JESÚS, *Camino de perfección* (Códice de Valladolid), cap. 28, 11.3.

*Esta sola sílaba es todo lo que esperamos. Ensanchemos, pues, nuestro carazón, para que cuando venga nos llene<sup>22</sup>. Y el mismo Agustín, en el *De doctrina christiana*, no duda en hablar de gozo/disfrute poniendo en relación Dios y el deseo: «disfrutar de una realidad (y la realidad de la que aquí se habla precisamente es Dios) es adherirse a ella con amor, movidos por la realidad misma»<sup>23</sup>.*

En nuestra sociedad, por tanto, la crisis del deseo, que deriva de la pérdida de su objeto infinito - Dios -, corre el riesgo de reducir la libertad a la pura posibilidad de elección. El hombre de hoy corre el riesgo de enfatizar tanto la libertad de elección, que puede acabar por considerarla *toda la libertad*. A menudo esta libertad de elección, por una parte, ignora que se apoya sobre el cimiento del deseo de cumplimiento de uno mismo, y, por otra, no reconoce que sólo el infinito es el objeto adecuado de este deseo, y no sabe vivir en Dios toda la realidad. Falta el « santo deseo» (de Dios), por usar la expresión de Agustín; falta ejercitarse en este deseo. He aquí por qué, hoy, el hombre a menudo se aburre<sup>24</sup> - las variantes del aburrimiento son la melancolía radical y las distintas formas de angustia -, y es incapaz de estabilidad y responsabilidad. Por una parte, no se cumple el deseo natural (la inclinación), y, por otra, cree poder prescindir de Dios como cumplimiento de este deseo. Sustituye el deseo de infinito por un indefinido número de deseos finitos. Se trata de la vanidad del deseo. Como consecuencia se fragmenta, se separa del otro, se convierte en un idiota, en el sentido etimológico del término (de *idiōs*. «que está en sí»), y reduce cada vez más su libertad a la refutación de vínculos y a una sucesión de elecciones contradictorias entre sí. Es como si no alcanzase la estatura profunda de su personalidad, porque corre el riesgo de ser un «yo» sin historia, en cuanto que cada paso anula el precedente. Así sucede cuando la libertad no respeta las tres dimensiones de las que hemos hablado: el deseo natural, la capacidad de elección y la tensión hacia el infinito.

La incapacidad de permanecer en la elección, es decir, la incapacidad de una responsabilidad efectiva, se deriva del hecho de que la libertad hoy corre el riesgo de ser una libertad mutilada: cuanto más se exalta de forma anormal la libertad de elección, menos libre se es. En efecto, el hombre separado es el hombre que ya no desea, que no percibe su *capacidad* de infinito a pesar de su finitud. Ha perdido el *inquietum cor*<sup>25</sup>, el sentido de su naturaleza dramática (teatro griego). Y, por anadidura, cayendo en la ilusión de que es libre sólo porque puede elegir, y no también porque puede elegir, acaba por quedar condicionado por la mentalidad dominante, sobre todo por el enorme y convincente poder de los medios de comunicación. No es extraño que, frecuentemente, el poder real de caza por él.

<sup>22</sup> *Tract. 4, 2008-2009.*

<sup>23</sup> *De doctrina christiana I, 4.*

<sup>24</sup> La ausencia de Cristo no es sino vaciedad, hincha: «Huccine redacti sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi in te, ut hoc pro magno discamus a te, quoniam es tu humilis cor de?... non enim taliter invenitur requies animae, nisi inquieto tumore digesto, quo magna sibi erat, quando sana tibi non erat», S. AGUSTIN, *De Sancta Virginitate*, c. 35.

<sup>25</sup> Cfr. S. AGUSTIN, *Confesiones*, I, cap. I.

### 3.- *Libertad y vida familiar.*

Confrontando esta crisis de la libertad con la vida familiar, entre los muchos elementos que se podrían enumerar, me limito a señalar el aspecto ligado a los denominados *status* familiares. Me refiero a la condición de *padre*, de *madre* y de *hijo* en el interior de la familia. Está fuera de dudas que una libertad en crisis mina profundamente el significado original de estos *status*.

En efecto, hoy se ve con claridad que cuesta trabajo vivir el *status* de la paternidad, la maternidad y la filiación, es decir, que cuesta trabajo vivir ese parentesco que es la razón de ser de la familia<sup>26</sup>. No es extraño escuchar que el riesgo de muchos progenitores consiste en ser *compañeros o cómplices* de sus hijos en vez de padres o madres en sentido propio.

El problema de fondo radica en que, para ser padre, es necesario hacer la experiencia de ser hijo. Y esto sólo es posible, íntegramente, cuando la filiación permanece actual y presente a lo largo de toda la existencia del hombre. Es decir: cuando se vive como hijos de Aquel que la *Carta a los Efesios* define como *fons totius paternitatis*<sup>27</sup>. El hombre que no tiene, en la vida cotidiana, la experiencia de la filiación de Dios - sea como sea el modo en el que se entiende el gran misterio de Dios-, sino que se concibe como autor de la propia vida, de la propia jornada, como autor exclusivo del que parte y en el que concluye la propia acción, revela que la propia libertad, en su ejercicio, está privada del nexo con el deseo y con el misterio infinito. Esto no puede más que desembocar en una tragedia para el hombre y para la sociedad entera<sup>28</sup>. Saberse hijos y vivir como hijos de un Padre más grande, de una paternidad original, es la condición para ser padres.

Un discurso sustancialmente análogo puede hacerse respecto al *status* de madre. La relación entre madre e hijo puede corromperse en el momento en que no crece armónicamente la relación espousal entre marido y mujer. Es absolutamente necesario para la educación del hijo -significado determinante de la familia-, que la experiencia del amor entre el marido y la mujer sea una experiencia de continuo crecimiento de ambos en la libertad. Ser *cónyuges, como lugar del don recíproco en el amor, capaz de no ligar al otro a uno mismo sino de liberar al otro dentro de la relación*, de dejar ser al otro «otro», se convierte en una experiencia indispensable para que la relación entre madre e hijo (y también entre padre e hijo) no se transforme de factor constitutivo de la identidad del hijo en vínculo de esclavitud afectiva, que se proyecta en el tiempo y convierte al hijo en incapaz de lanzarse a la vida como persona libre y madura.

<sup>26</sup> Cfr. D. N. STERN, *The Interpersonal World of the Infant*, New York 1985; D. KUHN, *Der Geburtenrückgang als Familienproblem*, Wien 1981.

<sup>27</sup> Cfr. Ef 3, 15.

<sup>28</sup> Cfr. Ev, 36.

Pasando al *status* del hijo, creo que es importante poner de relieve esta cuestión: hoy el hijo corre el riesgo de no ser concebido como un *acontecimiento*<sup>29</sup>, sino como una *elección*, ya sea elección de tener hijos o de no tenerlos<sup>30</sup>. Pero, ¿es posible afirmar que el hijo es el mero fruto de una elección? Es necesario reconocer que un hijo conlleva consecuencias inevitables que están en evidente contraste con la posibilidad de elección. Uno que llega a ser padre, es padre para siempre: no se puede ser padre *ad tempus*. De aquí nace una pregunta importante: ¿no es acaso necesario reconocer que la realidad del hijo rechaza objetivamente ser reducida a un objeto de elección, precisamente por las consecuencias que conlleva? Si el hijo es una persona y si la tarea de los padres consiste en consentir el crecimiento de su identidad y, por tanto, de su libertad, ¿no es imprescindible aceptar que una persona es alguien que debe ser *acogido y no elegido*? O mejor: la elección, ¿no consiste propiamente en la acogida? Las elecciones, en efecto, tienen como objeto a las cosas, no a las personas. *Las elecciones que se realizan sobre las personas, reducen las personas a cosas*<sup>31</sup>.

#### 4.- Hospitalidad y acogida: un reto para la familia.

El tema de la acogida del hijo reviste una importancia central en la evangelización de la familia<sup>32</sup>. Se trata, obviamente, de una de las piedras angulares de la *Evangelium vitae*. En efecto, a través de la acogida, la libertad enferma, que debilita a la familia, puede regenerarse y permitir renacer a la misma familia.

En este sentido es fundamental que nuestras familias se abran de par en par a la *acogida y a la hospitalidad*, a través de una dilatación de esa experiencia intensísima de afecto que es el parentesco natural; respetando ciertamente las leyes vigentes, pero sin pensar exclusivamente en las formas más complejas de adopción y acogimiento, sino también en la acogida temporal de personas que se encuentren en las necesidades más diversas: mujeres en dificultad y con necesidad de ser comprendidas, muchachos que salen de la cárcel o de la droga, jóvenes con carencias económicas o de trabajo, padres que se esfuerzan en sacar adelante a sus hijos, hijos que se rebelan contra los padres, ancianos solos...<sup>33</sup>

Quisiera, como conclusión, proponerles una reflexión sobre la significación de la actitud de acogida ante la vida, a la que Juan Pablo II nos invita.

No sólo se trata de la consideración de la forma cristocéntrica de la experiencia humana de acogida, sino también de una breve reflexión cristológica de

<sup>29</sup> No está de más recordar aquí la bellísima consideración de H. U. von Balthasar, quien afirma que: «el acto de la unión de dos personas en una única carne y el fruto de esta unión, deberían ser considerados juntos, saltando la distancia del tiempo». H. U. VON BALTHASAR, *La preghiera contemplativa*, Milano 1982, 89.

<sup>30</sup> Cfr. E. SCABINI, *L'organizzazione famiglia tra crisi e sviluppo*, Milano 1985.

<sup>31</sup> Cfr. G. COLOMBO, *Osservazioni al II seminario*, La Gazzada, XIV, n. 27, 77-78.

<sup>32</sup> Cfr. Ev 43, 77, 79, 83, 92, 95, 98.

<sup>33</sup> Para las nuevas formas eclesiales y sociales de acogida cfr. Ev 87-99.

la actitud de acogida en su significado más ético. En efecto, sólo la cristología puede fundar adecuadamente la ciencia moral<sup>34</sup>.

Hoy en día resulta ya bien conocida la propuesta de Von Balthasar de una estructura elíptica de la cristología, centrada en el binomio Epifanía de Dios - ojos de la fe<sup>35</sup>. Situándonos en esta dinámica, la teología de la cruz enriquece de forma superlativa el sentido ético de la acogida.

Esta observación resulta especialmente relevante a la hora de señalar expresamente, e incluso, en cierto sentido, denunciar, una cierta tendencia extrínsecista en la interpretación de las enseñanzas de la encíclica que nos ocupa. Por extrínsecismo entendemos la perniciosa reducción de la ética a una norma abstracta, en la que la actitud interior de la persona parece una mera circunstancia de la acción puramente exterior. De este modo, la misma ética parece una recopilación de frías normas de obligado cumplimiento, y pierde su corazón vital. Conviene, además, tener siempre presente, de acuerdo con las enseñanzas de santo Tomás de Aquino, que la acción interior es la forma de la acción exterior<sup>36</sup>. Y la acción interior de la persona encuentra su norma real y concreta en la Persona misma de Jesucristo<sup>37</sup>. Disociar una moral cristocéntrica de una ética iusnaturalista, incurriría en un extrensicismo de este tipo<sup>38</sup>. Ambos ámbitos, conservando su propia autonomía, mantienen entre sí estrechísimos vínculos. Discúlpennme este breve prolegómeno que pretende enriquecer, desde la reflexión teológica, el sentido ético de la actitud de acogida.

Hospitalidad y acogida reciben una luz extraordinaria a partir de la escena memorable que se desarrolló en el Calvario, bajo la cruz de Cristo. El Evangelio de Juan nos narra la escena a la que nos referimos. Jesús, mientras muere, se vuelve hacia su madre y le dice, indicándole a Juan: «*Mujer, abí tienes a tu hijo*». Y a su vez, se dirige a Juan diciendo: «*Abí tienes a tu madre*» (Jn 19, 25-26). Realmente, el parentesco de la carne y de la sangre encuentra aquí su verdad, y el afecto adquiere una exaltación vertiginosa. Una nueva parentela nace bajo la cruz: es el parentesco que constituye la misma Iglesia. Es la comunión de la Iglesia<sup>39</sup>.

La fecundidad de este nuevo parentesco (*communio ecclesiale*), se juega totalmente en una acogida radical, intensa y esperanzada. ¡De qué modo miraría Juan a María en ese momento, y cómo la Virgen debe haber tratado a Juan durante su vida terrena tras esas palabras! ¡Qué poder de afecto, y de verdad en

<sup>34</sup> Cfr. A. SCOLA, *Christologie et morale*, en *Nouvelle Revue Théologique* 109 (1987), 383.

<sup>35</sup> Cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática*; vol 3; A. SCOLA, *H. U. von Balthasar: uno stile teologico*, Milano 1991, 59-67; 81-100.

<sup>36</sup> STO. TOMAS DE AQUINO, *In III Sent*, d37, adl 5.

<sup>37</sup> Cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Prinzipien Christlicher Moral*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1975; C. CAFFARRA, *Viventi in Cristo*; Jaca Book, Milano 1981; I. BIFFI, *Integralità cristiana e fondazione morale*, en *Scuola Cattolica* 115 (1987), 570-590; G. CHANTRAINE - A. SCOLA, *L'événement Christ et la vie morale*, en *Anthropotes* 1 (1987), 5-23; A. SCOLA, *Christologie et morale*, a. c.; L. MELINA, *Moralità: tra crisi e rinnovamento*, Ed. Ares, Milano 1993, 27.

<sup>38</sup> Cfr. VS cap. 1.

<sup>39</sup> Cfr. LG 11.

ese afecto! ¡Qué radical y profunda purificación de la tendencia a poseer de la sangre y de la carne, inserta en un afecto absolutamente libre de todo dominio y seducción! ¡Qué pureza y gratuidad de acogida, toda ella hecha de apertura al otro en su necesidad, tal y como se presenta!

«*Y el discípulo la recibió en su casa*»<sup>40</sup>. Quiero subrayar con fuerza este hecho. Juan y María abren un espacio físico a esta novedad, más fuerte que cualquier vínculo de parentesco, a esta nueva maternidad y filiación. La casa de Juan se une, de este modo, a la Iglesia, morada de aquellos que participan de Cristo, y, en última instancia, a la casa del Padre. «*Os acogeré junto a mí en la casa del Padre*»<sup>41</sup>. La palabra *acogida*, en relación con la palabra casa, cobra una densidad de todo punto imponente. De este modo se comprende por qué seremos medidos por nuestra capacidad de acogida. Es significativo el hecho de que, en la escena que estamos describiendo, cada uno de los protagonistas (Jesús, María y Juan), reciba una misión que implica la acogida.

Quiero subrayar el hecho de que *esta acogida siempre está conectada a una corporalidad*, a una *materialidad que es la medida de la llamada de cada uno de ellos*<sup>42</sup>. Jesús se despoja de su ser Dios (cfr. *Fil 2*) y toma un cuerpo. Acoge la iniciativa del Padre que le envía: «*me has preparado un cuerpo, entonces yo digo: Aquí estoy*»<sup>43</sup>. María abre espacio, en su cuerpo, con su sí a Jesús. Y finalmente, Juan ofrece su casa -prolongación del cuerpo- como el signo material de acoger consigo a la madre. El gesto de acoger en su casa a María como Madre, traspasa el hecho de no haber sido engendrado físicamente por Ella, haciendo participar al discípulo amado de la filiación misma de Jesús, obrada en María por gracia del Espíritu Santo. Se trata del misterio del ser hijos en el Hijo, de la filiación adoptiva obrada por el Padre, plenitud y sentido de la filiación natural. Nosotros podemos acoger en el cuerpo acogiendo en la casa, podemos acoger físicamente, concretamente, de un modo misionero acogiendo en la morada<sup>44</sup>.

La acogida de Juan se convierte en el criterio humanísimo de nuestra acogida. La acogida de Jesús y la de María se dan, en efecto, bajo el misterio de una gracia absolutamente particular: la filiación divina en la identidad de naturaleza con el Padre, en el caso de Jesús, y la gracia de la Inmaculada Concepción, ordenada a la generación del Hijo de Dios en la carne, por lo que respecta a María. Pero Juan es exactamente el punto en el que esta experiencia de acogida extraordinaria y concreta - insisto, corporal - pasa en la historia. En el gesto de Juan, acoger en casa cobra una densidad ejemplar y fundamental para nuestra fe. No carece de significado que, en el Evangelio, no se diga nada de lo que hizo

<sup>40</sup> Para el significado moral del término *casa*, cfr., por ejemplo, S. GREGORIO MAGNO, *Moralia*, 1, 19.

<sup>41</sup> Cfr. Jn 14, 2-3.

<sup>42</sup> A esta realidad de la «corporalidad», se refiere la *Evangelium vitae*, por ejemplo al citar Job 10, 8-12: «*¿No me vertiste como leche y me cuajaste como queso? De piel y de carne me vestiste y me tejiste de huesos y de nervios*».

<sup>43</sup> Cfr. Heb 10, 5-7.

<sup>44</sup> Acogida tanto de la nueva vida como de aquella en declive: cfr. *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 2228 y 2276.

María con Juan, y sin embargo, se nos refiera qué fue lo que hizo Juan con Ella (la acogió en su casa).

¡Cómo se aleja la mentalidad en la que hoy estamos inmersos de este dato tan presente hasta finales de la Edad Media! Puede ser que, sólo en los países más pobres de nuestra civilización, quede un resto de esta realidad. Y, sin embargo, se trata de una tarea que pertenece al redescubrimiento de la «novedad de la fe y de su fuerza de juicio frente a la cultura dominante», a la que nos ha reclamado Juan Pablo II en la *Veritatis splendor*<sup>45</sup>.

El Evangelio de la vida que, como cualquier faceta del acontecimiento de Jesucristo, se anuncia más con hechos que con palabras, encuentra en la realidad de la acogida en la propia casa un camino concreto de anuncio y encuentro con el hombre, hoy más que nunca necesitado de ser amado. Se trata de un camino sencillo y verdadero para retomar la libertad, reconstruir nuestras familias, y llevar a cabo la obra de la nueva evangelización.

---

<sup>45</sup> Cfr. VS 88.

## DALLA *VERITATIS SPLENDOR* ALL'*EVANGELIUM VITAE* \*

LIVIO MELINA

Anche le Encicliche hanno una storia: non nascono improvvisamente e dal nulla come sembrano sgorgare dalla roccia certi fiumi carsici. Una vicenda sotterranea le accompagna e le giustifica. Esse sono pazientemente concepite e portate in gestazione nel cuore della Chiesa, nella vita del popolo cristiano e dei suoi pastori. Il ministero del Papa consiste anche nell'ascoltare e dar voce a quanto germina, dapprima discretamente e segretamente, dentro l'esperienza cristiana. Con un carisma specifico e singolare, dono dello Spirito, egli, quale successore di Pietro, è chiamato a confermare i fratelli nella fede comune della Chiesa (cf. *Lc* 22, 32) e nell'impegno di servire Cristo e il prossimo. Talvolta la storia delle Encicliche rimane nascosta, sepolta negli archivi della Segreteria di Stato o delle Congregazioni vaticane e solo dopo parecchi decenni gli storici potranno chiarirla, rendendo più intelligibili i documenti relativi. Conoscere la storia di un documento magisteriale: le motivazioni che lo hanno originato, le situazioni cui si riferisce, le richieste cui intende rispondere, le discussioni che ne hanno accompagnato l'elaborazione, talvolta molto lunga, può essere certamente utile a capirne il significato autentico e profondo.

Per l'Enciclica *Evangelium vitae* ci troviamo in una condizione privilegiata. Infatti la sua storia si è svolta, almeno nei momenti salienti, in forma pubblica: essa è sinteticamente ricordata dal Papa stesso al n. 5 del testo. Questa vicenda la pone in singolare legame di parentela con il precedente testo di *Veritatis splendor* che suggerisce non solo una contiguità temporale, ma anche una corrispondenza contenutistica e di ispirazione profonda.

Messa in cantiere nel 1991, quando si trovava in fase di avanzata elaborazione l'Enciclica sui fondamenti della morale cattolica, apparsa poi nell'ottobre 1993, la *Evangelium vitae* risponde al voto unanime dei Cardinali di tutto il mondo, che riuniti in un Concistoro straordinario, svoltosi dal 4 al 7 aprile 1991, hanno chiesto a Giovanni Paolo II di «riaffermare con l'autorità del Successore di Pietro il valore della vita umana e la sua inviolabilità, in riferimento alle attuali circostanze e agli attentati che oggi la minacciano». In tale Concistoro erano emerse le dimensioni nuove e specifiche degli attentati alla vita umana, con riferimento particolare all'aborto, all'eutanasia e alle sperimentazioni embrionali: essi tendevano ad installarsi nel costume sociale, nella pratica medica e nelle legislazioni di molti paesi, quali diritti della libertà individuale. In proposito il Rapporto conclusivo della riunione cardinalizia auspicava: «Si insi-

\* Conferenza tenuta a Valencia (España) il 15 novembre 1995, in occasione del Congresso Internazionale "Evangelium vitae".

ste perché l'Enciclica divenga il punto di riferimento centrale nella difesa della vita, di cui la Chiesa è chiamata ad essere la grande protettrice»<sup>1</sup>.

### 1. Una triplice corrispondenza

Si trattava dunque, di fronte alle inedite minacce alla vita e alle incertezze diffuse anche tra i fedeli, di proporre con l'autorità di Pietro, confortata dal magistero collegiale dei Vescovi, «una riaffermazione precisa e ferma del valore della vita umana e della sua inviolabilità» (EV, 5). A questo scopo l'insegnamento di *Veritatis splendor* sulla competenza del magistero in materia morale e sul carattere universale e immutabile dei comandamenti, «in particolare di quelli che proibiscono sempre e senza eccezioni gli atti intrinsecamente cattivi» (VS, 115), offrivano il necessario presupposto dottrinale.

Vi è pertanto un legame ovvio ed evidente tra le due recenti Encicliche di Giovanni Paolo II, la *Veritatis splendor* e l'*Evangelium vitae*: entrambe trattano di questioni morali, la prima dedicata ai fondamenti dell'insegnamento morale della Chiesa, la seconda volta ad illustrare il valore e l'inviolabilità della vita umana. È chiaro che tra i due documenti c'è un nesso di dipendenza: dalla morale fondamentale si passa alla morale speciale, dai presupposti basilari lo sguardo si sposta sulle conseguenze normative in un ambito specifico e decisivo: quello del rispetto della vita, dalla radice profonda e comune si arriva ai frutti per l'agire concreto.

Ma la morale, per Giovanni Paolo II si radica sempre in un'antropologia<sup>2</sup>. Essa non è infatti un'arbitraria codificazione di leggi, ma, appunto, «lo splendore della verità» sull'uomo, che deve riflettersi nel suo agire libero (VS, 73). Si profila così un secondo, più intimo nesso tra le due Encicliche: un nesso di natura antropologica. In entrambe si svolge un medesimo discorso sulla dignità della persona umana, sul senso della sua libertà, sull'essenziale comunionalità dell'uomo, sui fondamenti di un'autentica socialità. Se nella *Veritatis splendor* la prospettiva privilegiata è quella del legame intrinseco tra libertà e verità, secondo le parole evangeliche: «la verità vi farà liberi» (Gv 8, 32), in *Evangelium vitae* la libertà è vista nel suo rapporto con la vita: si tratta di «beni indivisibili: dove è violato l'uno, anche l'altro finisce per essere violato» (cf. EV, 96).

Emerge, a questo punto, un terzo livello di continuità tra i due testi magisteriali, il livello veramente radicale e decisivo del loro messaggio: quello teologico, anzi cristologico. Infatti la verità dell'uomo risplende pienamente nel volto di Cristo. In sintonia con il Concilio Vaticano II, Giovanni Paolo II è convinto che «in realtà, solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo. Adamo, infatti, il primo uomo, era figura di quello futuro (Rm 5,

<sup>1</sup> Cf. «L'Osservatore Romano» dell'8 aprile 1991.

<sup>2</sup> Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Discorso al Congresso Internazionale di Teologia Morale*, 10 aprile 1986, in AA.VV, *Persona, Verità e Morale*, Atti del Congresso Internazionale di Teologia Morale (Roma, 7-12 aprile 1986), ed. Città Nuova, Roma 1987, 7-10.

14), e cioè di Cristo Signore. Cristo, che è il nuovo Adamo, proprio rivelando il mistero del Padre e del suo Amore, svela anche pienamente l'uomo all'uomo e gli fa nota la sua altissima vocazione»<sup>3</sup>.

Morale e antropologia hanno dunque il loro ultimo fondamento teologico nella cristologia. Così le due Encicliche sulla morale svolgono in realtà, nel loro aspetto radicale, un armonico e complementare discorso su Cristo. *Veritatis splendor*, per chiarire i fondamenti della dottrina morale della Chiesa, parte da Gesù Cristo, «duce vera che illumina ogni uomo» (*Gv* 1, 9; cf. *VS*, 1); *Evangelium vitae*, nel trattare delle questioni etiche relative al rispetto della vita umana, fissa lo sguardo su Colui che è il «Verbo della vita» (*I Gv* 1, 1) e ha detto «Io sono la vita» (*Gv* 14, 16). Verità e vita sono due tratti del medesimo volto di Cristo, che le nostre due Encicliche vi invitano a contemplare: due tratti indissociabili e comprensibili veramente solo nella loro unità.

Così *Veritatis splendor* ed *Evangelium vitae* possono essere paragonate alle due ante di uno stesso dittico: per poterle comprendere e interpretare correttamente devono essere lette insieme. Esse rimandano l'una all'altra e si illuminano a vicenda. Allo scopo di evidenziare le corrispondenze più intime e segrete, si partirà dal livello più evidente del discorso, quello morale, per addentrarci poi gradualmente prima nella dimensione antropologica e, finalmente, in quella cristologica. Sarà così possibile far risaltare i fili nascosti che fanno da trama ad un identico disegno, che getta luce sul volto umano, a partire dalla contemplazione del volto di Cristo. Ritengo però utile premettere a questa triplice scansione della nostra analisi, una considerazione circa l'ispirazione profonda che accomuna i due documenti, all'interno del complessivo magistero di Giovanni Paolo II.

## 2. L'ispirazione profonda delle due Encicliche e il loro posto nel quadro complessivo del magistero di Giovanni Paolo II

Se si vuole cogliere l'ispirazione profonda, che anima l'Enciclica *Evangelium vitae*, e l'accomuna alla *Veritatis splendor*, occorre inserirla nel quadro complessivo dell'insegnamento di Giovanni Paolo II, che fin dal suo esordio è stato qualificato dall'intenzione di condurre fedelmente la Chiesa sulla via tracciata dal Concilio Vaticano II.

### *Realizzare il Concilio Vaticano II*

Nell'Enciclica programmatica di tutto il suo pontificato, la *Redemptor hominis*, egli, che si era definito figlio dell'esperienza conciliare, prospetta il suo futuro ministero petrino come una prosecuzione fedele di quella «nuova ondata di vita», venuta alla Chiesa dall'avvenimento del Concilio<sup>4</sup>. Si può dire che il dipanarsi della sua missione apostolica lungo gli ormai diciassette anni del suo ponti-

<sup>3</sup> GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Redemptor hominis*, n. 8, che cita la Cost. past. *Gaudium et spes*, n. 22.

<sup>4</sup> Cf. *Redemptor hominis*, n. 5.

ficato, lo svolgersi dei gesti e degli atti magisteriali, soprattutto delle Encicliche, non sia stato se non il desiderio di realizzare in maniera fedele ciò che, attraverso il Concilio Vaticano II, lo Spirito ha detto alla Chiesa del nostro tempo<sup>5</sup>.

Naturalmente questo compito deve attuarsi dentro le circostanze precise del momento storico, a confronto con le sfide nuove e per tanti versi inedite, a cui la vita dell'uomo deve far fronte. La doverosa attenzione alle vicende concrete dell'umanità del nostro tempo, alle sue sofferenze e alle sue aspirazioni, alle domande e alle attese, fa sì che il messaggio del Concilio debba venire non tanto verbalmente ripetuto, ma rimeditato e rivissuto in accenti e forme adeguate al presente.

Da questo punto di vista, *Veritatis splendor* risponde ad una esigenza fondamentale dell'uomo contemporaneo e ad una nuova situazione determinatasi anche all'interno della comunità cristiana (VS, 4), situazione che il Papa non esita a chiamare di «vera crisi, tanto gravi sono le difficoltà che ne conseguono per la vita morale dei fedeli e per la comunione nella Chiesa, come pure per un'esistenza sociale giusta e solidale» (VS, 5)<sup>6</sup>. Nella *Redemptor hominis* Giovanni Paolo II aveva affermato: «Lo sviluppo della tecnica e della civiltà del nostro tempo, che è contrassegnato dal dominio della tecnica stessa, esigono proporzionale sviluppo della vita morale e dell'etica. Intanto quest'ultimo sembra, purtroppo rimanere arretrato» (RH, 15). In *Veritatis splendor* egli osserva che l'interpretazione autonomistica della libertà, come capacità dell'uomo di decidere del bene e del male (VS, 32), ha portato a vederla in necessario conflitto con la legge (VS, 35), smarrendo così, in larga parte della cultura contemporanea, «l'essenziale legame di Verità-Bene-Libertà». Una delle esigenze proprie della missione della Chiesa, per la salvezza del mondo, è pertanto quella di ricondurre l'uomo a riscoprire questo legame, radicando le scelte della sua vita personale e sociale sulla verità.

#### *L'impegno per il Vangelo della vita*

Anche l'Enciclica *Evangelium vitae* si colloca in questo solco spirituale profondo, che anima il ministero di Giovanni Paolo II: l'attuazione del mandato conciliare, nel contatto vigilante con le provocazioni del presente. Nella Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo, *Gaudium et spes*, si può leggere infatti: «Dio padrone della vita, ha affidato agli uomini l'alta missione di proteggere la vita: missione che dev'essere adempiuta in modo umano. Perciò la vita, una volta concepita, dev'essere protetta con la massima cura» (n. 51). L'obbligo che urge i membri della Chiesa a «diventare generosamente prossimi di ogni uomo, rendendo servizio nei fatti» a coloro che più hanno bisogno, impegna i cristiani a promuovere il rispetto verso l'uomo, respingendo «tutto ciò che è contro la vita stessa, come ogni specie di omicidio, il genocidio, l'aborto, l'eutanasia ...» (n. 27). In questo impegno, alla memoria della Chiesa

<sup>5</sup> Cf. *Redemptor hominis*, n. 3.

<sup>6</sup> Al riguardo mi permetto di rimandare al mio volume: L. MELINA, *Morale: tra crisi e rinnovamento. Gli assoluti morali, l'opzione fondamentale, la formazione della coscienza*, ed. Ares, Milano 1993, 7-39.

riecheggia «la voce del Signore: Quanto avete fatto ad uno di questi minimi miei fratelli, l'avete fatto a me (Mt 25, 40)».

Colpito dalle prime parole del nuovo Papa, il 17 ottobre 1978, appena il giorno successivo all'elezione alla Cattedra di Pietro di Karol Wojtyla, lo scrittore italiano Giovanni Testori, con genio profetico ebbe a dire: «Questo sarà il Papa della maternità, della vita umana, della famiglia». E in realtà il Santo Padre ha consapevolmente impresso questo marchio al suo pontificato, tanto che parlando al Collegio Cardinalizio, il 22 dicembre 1980, dichiarò: «... occorre richiamare alto la santità del matrimonio, il valore della famiglia, l'intangibilità della vita umana. Non mi stancherò mai di adempiere questa che ritengo missione indilazionabile, profitando di viaggi, incontri, udienze, messaggi ...»<sup>7</sup>.

Certamente si deve riconoscere che in questi diciassette anni di pontificato il Papa non si è davvero stancato. Egli non ha perso occasione per insistere, «a tempo opportuno e non opportuno» (*Il Tim* 4, 2), per richiamare alla coscienza della Chiesa e del mondo il valore intangibile della vita dell'uomo, di ergersi a difensore dei diritti dei piccoli, dei deboli, dei malati, di coloro che, pur non essendo ancora nati, già sono minacciati nel grembo della madre. La nuova Enciclica *Evangelium vitae* rappresenta quindi, potremmo dire, il culmine di questo impegno evangelico in favore della vita: un grido e un annuncio altissimo, che vuole raggiungere il cuore di ogni uomo e impegnare tutti, i cristiani in primo luogo, in favore di una civiltà della vita e dell'amore.

L'impegno per la vita si colloca oggi, per il Papa, in un contesto drammatico di lotta. Non è un impegno facile e sereno, favorito dall'ambiente, sostenuto dalla cultura e dalla mentalità circostante. Al contrario, esso deve far fronte ad una sfida senza precedenti, determinata da quella che l'Enciclica non esita a qualificare come «cultura della morte». Scuotendo dalla superficialità e dalla distrazione le nostre coscienze assuefatte, il Santo Padre afferma con chiarezza che la lotta tra vita e morte, di cui siamo spettatori, ha i connotati di un duello escatologico decisivo, nel quale il destino dell'umanità è in gioco (EV, 104).

La sequenza pasquale serve a descrivere la portata degli avvenimenti nei quali siamo coinvolti: «Morte e vita si sono affrontate in un prodigioso duello. Il Signore della vita era morto, ma ora, vivo, trionfa». E tuttavia il suo trionfo, certo per la fine dei tempi, non può avvenire nella storia senza l'impegno della nostra libertà. Ai cristiani egli richiama il legame strettissimo tra la causa di Cristo e la causa dell'uomo: «il rifiuto della vita dell'uomo, nelle sue diverse forme, è realmente rifiuto di Cristo» (EV, 104). Solo in Cristo il valore della vita dell'uomo è definitivamente chiarito e assicurato. Così l'impegno per la vita dell'uomo scaturisce e si alimenta dall'impegno per il Vangelo di Cristo. La lotta contro la morte, in tutte le sue forme, è fondamentalmente una lotta per il Vangelo della vita.

Nello stesso senso, anche *Veritatis splendor* aveva segnalato la drammaticità della situazione, dal punto di vista della messa in questione dei fondamenti della morale: «ciascuno di noi può avvertire la gravità di quanto è in causa, non

<sup>7</sup> Cf. C. CASINI, *La sfida epocale lanciata da Giovanni Paolo II*, in «L'Osservatore Romano», 12 aprile 1995.

solo per le singole persone, ma anche per l'intera società» (VS, 115). Alla radice della crisi sta l'interpretazione del senso della libertà umana: autonomia o adesione alla verità, chiusura e affermazione di sé oppure dono di sé e servizio? La chiave di volta anche qui è trovata nello sguardo a Cristo. «Cristo crocifisso rivela il senso autentico della libertà, lo vive in pienezza nel dono di sé e chiama i discepoli a prendere parte alla sua stessa libertà» (VS, 85).

### *3. Aspetti morali della corrispondenza tra le due Encicliche*

Passiamo ora al primo livello dell'analisi delle corrispondenze tra le due Encicliche. Come si è detto, dal punto di vista del discorso morale, *Veritatis splendor* appare come la fondazione dottrinale del valore dei precetti morali insegnati dalla Chiesa, mentre *Evangelium vitae* è l'applicazione normativa dei principi alle questioni oggi più scottanti, attinenti al rispetto della vita.

#### *Il valore delle norme morali*

Già solo uno sguardo alle citazioni del primo documento nel secondo rende evidente questo nesso. Delle sei volte in cui si fa riferimento all'Enciclica *Veritatis splendor*, ben quattro volte ciò avviene per ricordare l'insegnamento circa il valore universale e immutabile e il carattere obbligante delle norme morali. Le altre due volte è per giustificare l'importanza dei principi morali, che attengono al rispetto dei diritti della persona, a fondamento di una società giusta.

È soprattutto al n. 75 di *Evangelium vitae* che si stabilisce esplicitamente questa connessione. Ci troviamo qui alla fine del terzo capitolo, nel quale sono state appena proposte le definizioni circa la grave immoralità di tre comportamenti: l'uccisione diretta di un essere umano innocente (n. 57), l'aborto direttamente procurato (n. 62), l'eutanasia, in senso vero e proprio (n. 65). Si tratta di affermazioni dottrinali della massima autorevolezza: anche se non sembrano potersi riscontrare tutti gli elementi necessari per riconoscere inequivocabilmente nelle formule come tali un'espressione solenne del Magistero pontificio, nondimeno esse sono formulazioni particolarmente forti ed impegnative del Magistero ordinario del Vescovo di Roma, nel quale egli insegna con grande autorevolezza che il loro contenuto appartiene al Magistero ordinario e universale della Chiesa<sup>8</sup>. Di straordinaria importanza per la valutazione del grado di autorità dottrinale di questi insegnamenti morali è il rimando ricorrente in tutte e tre al Magistero ordinario universale e a ciò che dice in proposito *Lumen gentium*, n. 25: i Padri conciliari ne riconoscono il carattere infallibile<sup>9</sup>. Possiamo quindi

<sup>8</sup> In alcuni commenti all'Enciclica, già sono state date valutazioni in merito. Si vedano: J. MEDINA ESTEVEZ, *La fede e il magistero al servizio della vita*, ne «L'Osservatore Romano» del 23 aprile 1995; I. BIFFI, *Omicidio, aborto, eutanasia: i punti infallibili*, in «Avvenire» del 26 aprile 1995; A. RODRIGUEZ LUÑO, *La legge divina del «non uccidere»*, in «Studi Cattolici» 413/414 (1995), 435-444.

<sup>9</sup> Per un autorevole commento teologico, si veda: G. PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero. Storia, testo e commento della Costituzione "Lumen gentium"*, ed. Jaca Book, Milano 1975, 197-340 e specificamente: 278-294.

dire che il Papa, in un esercizio molto impegnativo del suo Magistero autentico non infallibile, è un testimone autorevole di una dottrina morale il cui contenuto è infallibilmente insegnato dal Magistero ordinario universale della Chiesa.

Il riferimento del n. 75 di *Evangelium vitae* al precedente insegnamento di *Veritatis splendor*, nn. 81 e 82, ha dunque la funzione di richiamare che «i precetti morali negativi, cioè quelli che dichiarano moralmente inaccettabile la scelta di una determinata azione, hanno un valore assoluto per la libertà umana: essi valgono sempre e comunque, senza eccezioni».

Benché non venga qui esplicitamente citato, mentre verrà evocato un po' indirettamente al n. 82, a questo insegnamento è ovviamente presupposta la dottrina ribadita da *Veritatis splendor* (nn. 27, 367, 116), circa la specifica competenza del Magistero della Chiesa di proporre autenticamente norme morali determinate<sup>10</sup>. Quell'autorità rivendicata dal Papa in *Veritatis splendor*, come parte essenziale del *munus pastoralis* del Successore di Pietro e del Collegio episcopale, viene ora da lui esercitata a proposito di tre precetti morali circa il rispetto dovuto alla vita umana<sup>11</sup>.

#### *Il bene morale e la vita*

Ma oltre a questi due presupposti dottrinali specifici nella dimensione normativa, le due Encicliche presentano un rapporto molto stretto tra morale e vita sul piano fondativo. *Veritatis splendor*, spiega la domanda morale sulla base dell'interrogativo che il giovane ricco pone a Gesù: «Maestro, che cosa devo fare di buono per ottenere la vita eterna?» (*Mt* 19, 16): essa, prima che domanda di regole da osservare, è domanda di pienezza di significato per la vita (VS, 7). Il cammino morale, che nasce dall'incontro con Cristo, è risposta al desiderio di felicità per la vita, che abita il cuore dell'uomo e che mobilita segretamente ogni sua azione<sup>12</sup>. Per questo «esiste una connessione tra il bene morale e il compimento del proprio destino» (VS, 8).

La «vita eterna» è la partecipazione, promessa e donata da Gesù, alla vita dell'Eterno, di Dio: è gratuita comunicazione della vita del Figlio, nell'amore (EV, 37). Una partecipazione che comincia già fin d'ora e che avrà il suo compimento nell'eternità. Essa è il vertice e lo scopo a cui è chiamato ogni uomo che viene nel mondo, quel fine che conferisce significato e valore ultimo ad ogni dimensione della vita, da quella biologica elementare, a quella spirituale. Essa è un dono, che tuttavia non esclude, ma al contrario, include la libertà dell'uomo, il

<sup>10</sup> Cf. C. CAFFARRA, *La competenza del Magistero nell'insegnamento delle norme morali determinate*, in «Anthropotes» IV/1 (1988), 7-24.

<sup>11</sup> Cf. I. CARRASCO DE PAULA, *La legge di Dio al servizio dell'uomo*, ne «L'Osservatore Romano» del 4 maggio 1995.

<sup>12</sup> Su questo tema è in pubblicazione, in lingua inglese, sulla rivista «The Thomist» (USA) un mio contributo dal titolo: *Desiderio di felicità e comandamenti nel primo capitolo di «Veritatis splendor»*.

quale attraverso i suoi atti deve accoglierla germinalmente in questa vita e prepararsi a riceverla nella sua pienezza.

La vita è nello stesso tempo dono ricevuto e tensione ad una pienezza di vita, ad un compimento, ad una perfezione ulteriore. Nella metafisica dell'agire di San Tommaso d'Aquino, l'azione è determinazione libera dell'esistenza, che come «atto secondo» porta a compimento la prima determinazione ricevuta nella natura: essa è l'acquisizione libera di un «di più» di essere<sup>13</sup>. È la vita che si muove liberamente verso una pienezza di vita.

Sulla stessa linea *Veritatis splendor* intende il cammino morale come progresso verso la vita. Essa segnala lo «stretto legame tra la vita eterna e l'obbedienza ai comandamenti di Dio: sono i comandamenti di Dio che indicano all'uomo la via della vita e ad essa conducono» (VS, 12). «Solo l'atto conforme al bene può essere via che conduce alla vita» (VS, 72). La libertà si autodetermina verso il suo compimento e cammina verso la vita, nella misura in cui ama e rispetta la dignità di ogni persona, i suoi diritti, a cominciare da quello primario alla vita. Così i diversi comandamenti, di cui *Evangelium vitae* dice che «ci insegnano la via della vita» (EV, 75), «non sono in effetti che la rifrazione dell'unico comandamento riguardante il bene della persona, a livello dei molteplici beni che connotano la sua identità di essere spirituale e corporeo, in relazione con Dio, col prossimo e col mondo delle cose» (VS, 13). Ancora *Evangelium vitae* mette in strettissima connessione vita e compimento del bene morale: «Il bene da compiere non si sovrappone alla vita come un peso che grava su di essa, perché la ragione stessa della vita è precisamente il bene e la vita è costruita mediante il compimento del bene» (EV, 48).

#### «Non uccidere!»

All'interno di quel cammino verso la pienezza della vita, che è la morale, il comandamento del «non uccidere» riveste quindi un ruolo del tutto particolare. Esso è il primo dei comandamenti richiamati da Gesù al giovane ricco (Mt 19, 18), come sottolinea *Veritatis splendor* (n. 13). Esso, secondo *Evangelium vitae*, sta «al centro delle dieci parole nell'Alleanza del Sinai» (EV, 40), anzi, è «il cuore dell'Alleanza che il Signore conclude con il popolo eletto» (EV, 53). Nel carattere sacro ed inviolabile della vita umana si rispecchia infatti la stessa inviolabilità del Creatore, che ha creato l'uomo a sua immagine e somiglianza. Tale comandamento tutela la dignità personale di ogni uomo e di ogni donna in quanto soggetto, che non può essere trattato come una cosa di cui si possa disporre.

Diceva in proposito Romano Guardini: «L'uomo non è intangibile per il fatto che vive. Di tale diritto sarebbe titolare anche un animale, in quanto esso pure si trova a vivere (...). La vita dell'uomo rimane inviolabile perché egli è una persona (...). L'essere persona non è un dato di natura psicologica, ma esisten-

<sup>13</sup> *Summa Theologiae*, I-II, q. 3, a. 2. Cf. J. DE FINANCE, *Être et agir dans la Philosophie de Saint Thomas*, III ed., PUG, Roma 1965, 214-253.

ziale: fondamentalmente non dipende né dall'età, né dalla condizione psicologica, né dai doni di natura di cui il soggetto è provvisto (...) È questa personalità a dare agli uomini la loro dignità. Essa li distingue dalle cose e li rende soggetti (...) Si tratta una cosa come se fosse una cosa solo quando la si possiede, la si usa e alla fine la si distrugge o - detto per gli esseri umani - la si uccide. *Il divieto di uccidere l'essere umano esprime nella forma più acuta il divieto di trattarlo come se fosse una cosa*<sup>14</sup>.

L'assolutezza del comandamento negativo non deve portare alla conclusione che l'essenza della moralità e il suo cuore consista semplicemente nel rispetto della soglia minima del «*non uccidere*». Il forte contenuto negativo «implicitamente spinge ad un atteggiamento positivo» (EV, n. 54), che consiste nel promuovere la vita. Nella logica evangelica non basta limitarsi a non uccidere: occorre astenersi anche da atteggiamenti e parole «omicide», e innanzitutto verificare i propri sentimenti interiori verso il prossimo (cf. Mt 5, 21). «Ancor di più: Cristo chiede al suo discepolo di porgere l'altra guancia, di amare i propri nemici»<sup>15</sup>. Per questo, «assunto e portato a compimento nella Legge Nuova, il preceitto «*non uccidere*» rimane come condizione irrinunciabile per poter “entrare nella vita” (cf. Mt 19, 16-19)» (EV, n. 54).

#### 4. La dimensione antropologica

Alle radici dell'esigenza morale si trova dunque l'antropologia, che è il secondo, intimo legame tra i due documenti di Giovanni Paolo II. Ne esploriamo rapidamente alcuni tratti relativi alla dignità della persona, alla concezione della libertà e al fondamento della socialità.

##### *Il volto e la persona*

Nel suo libro *Varcare la soglia della speranza*<sup>16</sup>, quando Giovanni Paolo II illustra i fondamenti antropologici ed etici del comandamento di «*non uccidere*», si rifa' alla «filosofia del volto» del pensatore ebraico di origine lituana Emmanuel Lévinas. Dando espressione alla tradizione personalistica dell'Antico Testamento e riflettendo sulla drammatica esperienza dell'olocausto (shoah), questo filosofo offre del fondamentale comandamento del Decalogo una singolare formulazione: per lui, la persona si manifesta nel volto. «Attraverso il volto parla l'uomo, parla in particolare ogni uomo che ha subito un torto, parla e pronuncia proprio le parole «Non mi uccidere!». Il volto umano e il comandamento «non uccidere» si coniugano in Lévinas in modo geniale divenendo allo stesso tempo - così dice il Papa nel suo libro intervista con

<sup>14</sup> R. GUARDINI, *I diritti del nascituro*, in «Studi Cattolici», maggio/giugno 1974.

<sup>15</sup> *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 2262.

<sup>16</sup> GIOVANNI PAOLO II (con V. Messori), *Varcare la soglia della speranza*, ed. Mondadori, Milano 1994, 227.

Vittorio Messori - «una testimonianza della nostra epoca». Soffermiamoci allora almeno qualche istante ad ascoltare il contenuto essenziale del pensiero di Lévinas su questo tema.

Secondo la filosofia di Lévinas nel volto dell'altra persona si manifesta la presenza di un'alterità irriducibile ad una presa concettuale, ad una comprensione totale, ad un potere. «Il volto si sottrae al possesso, al mio potere (...). «Il volto mi parla e così mi invita ad una relazione che non ha misura comune con un potere che si esercita, foss'anche godimento o conoscenza»<sup>17</sup>. Nel volto c'è una povertà essenziale, una nudità indifesa ed esposta. Il volto è minacciato, come se ci invitasse ad un atto di violenza.

Ma, proprio per questo, «la relazione al volto è immediatamente etica. Il volto è ciò che non si può uccidere: ciò il cui senso consiste nel dire: "tu non ucciderai"»<sup>18</sup>. La prima parola del volto dell'altro è il «tu non mi ucciderai», cioè un ordine: nell'apparizione del volto c'è un comandamento, come se attraverso il volto parlasse il Signore del mondo. E tuttavia, al tempo stesso, il volto dell'altro è spoglio: è il povero per il quale posso tutto e debbo tutto. Ed io, chiunque sia, ma in quanto «prima persona» sono colui che ha delle risorse per rispondere all'appello. Ecco allora l'esperienza etica originaria dell'incontro col volto dell'altro: interpellato da un debole, indifeso, con un invito che ha una forza di obbligazione morale assoluta, perché dalla mia risposta, pur libera, dipende la dignità stessa della mia persona.

Il volto dell'altro è così, nello stesso tempo alterità etica e traccia dell'Infinito. «Nell'accesso al volto dell'altro c'è certamente anche un accesso all'idea di Dio»<sup>19</sup>. La Maestà di Dio si rivela nell'appello etico assoluto che risuona nel volto. A questa profonda intuizione di Lévinas non è certamente estranea la rivelazione biblica della dignità della persona umana, creata a immagine e somiglianza di Dio. Se *Veritatis splendor* menziona la ragione antropologica dell'esperienza etica, lumeggiata da Lévinas, quando afferma: «così la vita umana, pur essendo un bene fondamentale dell'uomo, acquista un significato morale in riferimento al bene della persona che deve essere sempre affermata per se stessa» (VS, 50), *Evangelium vitae* dal canto suo ne richiama il fondamento teologico: il primato e la differenza qualitativa dell'uomo rispetto alle cose e agli animali consiste «nel legame particolare e specifico con il Creatore»; «fra tutte le creature visibili» egli solo «è capace di conoscere e amare il proprio Creatore» (EV, 34).

Sta qui la ragione profonda ed ultima del comandamento di non uccidere, quella ragione che spiega l'esperienza etica dell'incontro con l'altro, così suggestivamente descritta e interpretata da Lévinas. Esiste un rapporto assolutamente unico tra la persona umana e Dio. In forza del suo essere spirito, l'uomo è capa-

<sup>17</sup> E. LÉVINAS, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, (trad. di A. Dell'Asta), ed. Jaca Book, Milano 1982, 203; su questo tema, si veda tutta la sezione terza: «Il volto e l'esteriorità», 189-253.

<sup>18</sup> E. LÉVINAS, *Eтика e infinito. Dialoghi con Philippe Nemo*, ed. Città Nuova, Roma 1984, 101; si veda in particolare tutto il capitolo 7 su «Il volto», 99-107.

<sup>19</sup> *Ibidem*, 107.

ce di conoscere e amare Dio, partecipando alla sua vita. Alla radice di ogni persona umana sta la volontà e la decisione di Dio di comunicare se stesso ad altri: ogni persona umana è voluta per se stessa dall'Amore gratuito di Dio. Pertanto la percezione della dignità della persona umana, che si realizza nel valore morale e nel divieto di uccidere, «è l'eco, nello spirito umano di questa decisione creatrice di Dio ed in essa quella percezione è resa pienamente intelligibile»<sup>20</sup>. La forza con cui si impone alla nostra coscienza il valore morale «è la forza dell'Amore creativo di Dio che ha voluto e vuole che ciascuno di noi sia come persona umana (...). L'agire morale appare così come il consenso all'azione creatrice di Dio che vuole che la persona umana sia: è la risposta umana all'amore creativo di Dio»<sup>21</sup>.

### *Libertà o autonomia?*

Si delinea qui anche il senso vero della libertà umana, oggetto di tanti equivoci, soprattutto oggi, quando viene rivendicata la libertà di scegliere (*pro choice*) contro la vita di un altro essere umano o anche contro la propria vita. Nella *Veritatis splendor* Giovanni Paolo II afferma che il problema cruciale a cui si ricongliono i problemi umani più dibattuti e diversamente risolti nella riflessione morale contemporanea è quello della libertà (VS, 31). Che cos'è la libertà? Quando l'uomo è veramente libero?<sup>22</sup>

L'istanza di «autonomia» è qualificante per l'interpretazione moderna della libertà: essa descrive la rivendicazione di una maturità ormai raggiunta nei confronti della tradizione e di qualsiasi autorità esterna al soggetto. L'uomo sarebbe veramente libero e maturo solo quando non c'è nessuno che, dall'esterno, possa imporre vincoli alla sua libertà, leggi alla sua iniziativa, limiti al suo desiderio. Solo la ragione, in nome di motivi ad essi evidenti, può porre degli obblighi alla libertà. I. Kant esprime con chiarezza questo progetto di autonomia, diventato pienamente consapevole nell'illuminismo: «*Sapere aude!* Abbi il coraggio di servirti della tua propria ragione»<sup>23</sup>. Solo così l'uomo è libero: essendo legge a se stesso. Se si parte da un'idea puramente negativa di libertà, come assenza totale di divieti, allora non si può che considerare un limite e un attentato qualsiasi rimando ad una verità che preceda e verifichi la ragione legislatrice. La libertà umana viene pensata sul modello della libertà divina. Alla ragione si dovrà attribuire un ruolo creativo della verità e dei valori. Il bene non preesisterebbe alla ragione: in questa concezione è bene ciò che l'atto interiormente legislativo della ragione pone come bene e perché lo pone come bene: il giudizio sul bene coincide con la decisione a suo riguardo.

<sup>20</sup> C. CAFFARRA, *Viventi in Cristo*, ed. Jaca Book, Milano 1981, 53.

<sup>21</sup> *Ibidem*, 54.

<sup>22</sup> Sul concetto di libertà nella *Veritatis splendor* si veda: L. MELINA, *Libertà cristiana e verità*, in «La nuova Europa» 255 (1994), 35-49.

<sup>23</sup> I. KANT, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (1784).

Di fronte a questa rivendicazione, *Veritatis splendor* propone, sulla scorta delle indicazioni conciliari di *Gaudium et spes* (n. 17), il senso autentico della libertà. Essa riconosce che la questione della libertà è al centro della morale: «Non si dà morale senza libertà: l'uomo può volgersi al bene soltanto nella libertà» (GS, 17)» (VS, 34). Giovanni Paolo II però ricorda che la «vera» libertà è solo quella che accetta di dipendere dalla verità. Infatti il Concilio così spiega la vera libertà, che nell'uomo è «segno altissimo dell'immagine divina» (GS, 17). È dunque una libertà di creatura, che è donata a se stessa e misurata dalla sapienza creatrice di Dio e dalle sue leggi, che sono partecipate alla ragione umana col lume della legge naturale. Fuori di questa dipendenza costitutiva, la libertà diventa un delirio di autonomia che finisce coll'autodistruggersi. «Solamente la libertà che si sottomette alla verità conduce la persona umana al suo vero bene» (VS, 84).

Se il nesso con la verità è costitutivo per la libertà della creatura umana, essa trova il suo significato ultimo e il suo compimento nel dono di sé. In un passaggio di grande densità, il Papa afferma: «la libertà si radica dunque nella verità dell'uomo ed è finalizzata alla comunione» (VS, 86). La libertà è fatta per l'amore, per il dono, per la comunione. Prima che capacità autonoma di scelta, è adesione all'essere, affermazione dell'altra persona, disponibilità al servizio. Commentando il versetto sette del Salmo 99, «servite il Signore nella gioia», Sant'Agostino dice: «Nella casa del Signore libera è la schiavitù. Libera perché il servizio non l'impone la necessità, ma la carità ... La carità ti renda servo, come la verità ti ha fatto libero»<sup>24</sup>. La suprema signoria su di sé si realizza proprio nel servizio. Naturalmente questa interpretazione della libertà è illuminata dalla contemplazione della libertà di Cristo, che «pur essendo di natura divina ... spogliò se stesso assumendo la condizione di servo» (cf. *Fil* 2, 6-11). Ma anche da un punto di vista semplicemente umano si può rilevare che «il servire esige una tale maturità spirituale che bisogna proprio definirlo un regnare»<sup>25</sup>.

*Evangelium vitae*, da parte sua, mentre suppone e richiama questa concezione della libertà (n. 19), la applica alla questione del rispetto della vita. Osserva infatti che la libertà individualista e senza legami con la verità è contro la vita. Il relativismo totale, per cui «tutto è convenzionale, tutto è negoziabile: anche il primo dei diritti fondamentali, quello alla vita» (EV, 20), spalanca le porte al totalitarismo. La «cultura della morte», che proietta le sue ombre minacciose sull'umanità, ha la sua radice profonda nella negazione della verità e nella deriva arbitraria della libertà.

Per questo il riscatto auspicato di una «cultura della vita» non può che partire dalla «riscoperta del legame costitutivo che unisce la libertà alla verità» (EV, 96), per ritrovare così anche il rispetto dell'altro, la disponibilità all'accoglienza e al servizio, la possibilità della comunione.

<sup>24</sup> SANT'AGOSTINO, *Enarratio in Psalmum XCIX*, 7: CCL 39, 1397, citato in *Veritatis splendor*, n. 87.

<sup>25</sup> *Redemptor hominis*, n. 21.

*Per una socialità umana giusta*

L'attenzione alle dimensione sociale delle questioni morali è un terzo tratto antropologico che accumuna le due Encicliche sulla morale di Giovanni Paolo II. *Veritatis splendor* afferma che la fermezza della Chiesa nel difendere le norme morali universali e immutabili non ha nulla di mortificante: al contrario è un servizio alla vera libertà e quindi alla socialità umana. «Queste norme costituiscono, infatti, il fondamento incrollabile e la solida garanzia di una giusta e pacifica convivenza umana, e quindi di una vera democrazia, che può nascer solo sull'uguaglianza di tutti i suoi membri, accomunati nei diritti e nei doveri» (VS, 96).

Le ragioni della valenza sociale di questo insegnamento sulla forza insieme personale e sociale delle norme sono indicate nel fatto che «proteggendo l'inviolabile dignità personale di ogni uomo, esse servono alla conservazione stessa del tessuto sociale umano e al suo retto e fecondo sviluppo» (VS, 97). Solo il riconoscimento di una base morale, relativa a diritti fondamentali e inalienabili di ogni persona umana, garantisce la giustizia sociale e impedisce una deriva totalitaria della democrazia<sup>26</sup>. Il relativismo etico, infatti, apre la strada al passaggio dalla forza del diritto al diritto dei più forti sui più deboli.

In *Evangelium vitae*, che si ricollega esplicitamente a questo insegnamento della precedente Enciclica, l'argomentazione si fa più drammaticamente concreta, di fronte alle leggi civili che consentono l'aborto procurato e che potrebbero introdurre l'eutanasia. Quando anche il primo e fondamentale diritto umano, quello alla vita, è negato per una categoria di persone deboli e indifese, allora l'ideale democratico è tradito e si è di fronte solo ad una «tragica parvenza di legalità» (EV, 20). L'introduzione delle leggi contro la vita nascente o declinante costituisce una ferita grave alla giustizia sociale, una perversione della democrazia. La base, invece, per una vera convivenza umana va ritrovata nel riconoscimento della dignità di ogni persona e nella tutela dei suoi diritti (EV, 101)<sup>27</sup>. Da questo punto di vista Giovanni Paolo II proclama con forza che «il Vangelo della vita è per la città degli uomini», che esso non è solo per i credenti, ma per tutti.

### 5. Cristo, verità, via e vita

Come si è già anticipato, il legame più stretto tra le due Encicliche può essere ravvisato proprio al livello più radicale e decisivo del loro messaggio, nel momento teologicamente sorgivo da cui derivano sia l'antropologia che la morale: il livello della fondazione cristologica. In effetti entrambi i documenti attuano una netta concentrazione cristologica del loro discorso: *Veritatis splendor* fis-

<sup>26</sup> Al riguardo rimando alle lucide analisi di M. SCHOLOYANS, *La dérive totalitaire du libéralisme*, Ed. Universitaires, Paris 1991.

<sup>27</sup> Cf. L. MELINA, *La questione bioetica nell'orizzonte della dottrina sociale della Chiesa*, in «La Società», (Verona) V/4 (1995).

sa lo sguardo su Gesù Cristo come «verità» e quindi come «via»; *Evangelium vi-tae* lo contempla soprattutto come «vita».

*Cristo come «verità» e quindi come «via» nella «Veritatis splendor»*

Se l'autentica libertà è dipendenza dalla verità, il cristiano sa che questa verità non è un concetto astratto, ma una persona: la persona di Gesù Cristo (cf. VS, 64). Egli è l'immagine perfetta del Padre, la rivelazione del suo disegno salvifico, della sua volontà. Secondo I. De la Potterie, nella Sacra Scrittura, e soprattutto in San Paolo e in San Giovanni, la parola «verità» significa fondamentalmente la rivelazione che Dio ci fa del suo disegno salvifico<sup>28</sup>. Questa rivelazione si è attuata in modo definitivo nella persona di Gesù Cristo: «da grazia della verità è venuta in Gesù Cristo» (*Gv* 1, 17).

Egli è la «luce vera che illumina ogni uomo» (*Gv* 1, 9, citato da VS, 1): nell'incontro con Lui trova luce il mistero dell'uomo, si manifesta la sua «altissima vocazione»<sup>29</sup> e diventano evidenti i passi necessari per raggiungerla. Essendo la «verità», Gesù Cristo è anche la «via»<sup>30</sup>.

Gesù Cristo è così anche la pienezza della legge naturale: «è lui il 'Principio' che, avendo assunto la natura umana, la illumina definitivamente nei suoi elementi costitutivi e nel suo dinamismo di carità verso Dio e verso il prossimo» (VS, 53). In Cristo, immagine perfetta del Padre, trova la sua piena manifestazione quella legge naturale che è impressa nella *mens* come parte dell'immagine creaturale di Dio<sup>31</sup>. Ancora: è Gesù che svela il significato compiuto della legge dell'Alleanza antica. Egli conferma il Decalogo come «via che conduce alla vita» (cf. VS, 12-13) e nello stesso tempo ne dà un'interpretazione nuova nella legge dell'amore. Questo è il comandamento nuovo, pienezza della legge (VS, 15).

Ma, ancora una volta, la forma compiuta del comandamento è personale. *Veritatis splendor* ripropone l'affermazione di Sant'Ambrogio secondo cui: «plenitudo legis in Christo est». Egli è la «legge vivente e personale» (cf. n. 15). Di fronte all'uomo non sta più l'espressione astratta e impersonale della legge, ma la forma concreta e personale di Gesù, che secondo la formula balthasariana è «l'imperativo categorico concreto»<sup>32</sup>, avendo egli vissuto, in un'esistenza umana del tutto simile alla nostra, la sua obbedienza eterna di Figlio alla volontà del Padre. Cristo è così la rivelazione definitiva e insuperabile di questa volontà, non solo con la sua parola, ma anche con la sua vita. Egli è la forma che dobbia-

<sup>28</sup> I. DE LA POTTERIE, *La vérité dans St. Jean*, t. II, Roma 1977.

<sup>29</sup> Cf. *Optatam totius*, 16.

<sup>30</sup> Cf. gli interventi di R. TREMBLAY sulla *Veritatis splendor: Le Christ et la morale selon l'Encyclique de Jean Paul II Veritatis splendor*, in «Lateranum» 60 (1994), pp. 29-66; *Jésus le Christ, vraie lumière qui éclaire tout homme. Réflexions sur l'Encyclique de Jean Paul II Veritatis splendor*, in «*Studia Moralia*» 31 (1993), pp. 383-390.

<sup>31</sup> Cf. A. SCOLA, *La fondazione teologica della legge naturale nello «Scriptum super Sententiis» di san Tommaso d'Aquino*, Universitätsverlag Freiburg Schweiz 1982.

<sup>32</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Neuf thèses pour une éthique chrétienne*, in «Enchiridion Vaticanum» vol. 5 (1974-76), Bologna 1979, pp. 612-645.

mo assumere. Come dice Sant'Agostino: «Cristo si forma dunque nel credente, nel suo uomo interiore, mediante la fede.... Cristo infatti si forma in colui che riceve la forma di Cristo, in colui che aderisce a lui mediante un amore spirituale»<sup>33</sup>. Nella sua dimensione cristologica definitiva, il comandamento si rivela funzionale all'imitazione di Cristo, alla conformazione perfetta e libera a quell'Immagine archetipa, nella quale e per la quale l'uomo è stato creato.

#### *Cristo come «vita» nell'«Evangelium vitae»*

Anche *Evangelium vitae*, per svolgere il suo discorso tiene lo sguardo rivolto a Cristo «il Verbo della vita» (*I Gv* 1, 1). Infatti, «il Vangelo della vita è una realtà concreta e personale, perché consiste nell'annuncio della *persona stessa di Gesù*» (EV, 29).

Se la formula «Vangelo della vita» non ricorre come tale nella Sacre Scrittura (cf. EV, 2, nota 1), un'espressione biblica, pur non citata direttamente nel testo dell'Enciclica, vi si avvicina straordinariamente. Si tratta di un passo della seconda lettera a Timoteo; vi si parla della grazia, che, data in Gesù Cristo fin dall'eternità, «è stata rivelata solo ora con l'apparizione del salvatore nostro *Gesù Cristo*, che ha vinto la morte e *ha fatto risplendere la vita* e l'immortalità *per mezzo del vangelo*» (*II Tim* 1, 10). La vita dunque risplende nella sua originaria e piena verità per mezzo del vangelo di Gesù Cristo. È perciò «con lo sguardo fisso al Signore Gesù» che viene rimeditato il Vangelo della vita (EV, 30). La teologia giovannea di Cristo Vita costituisce la fonte principale di ispirazione del documento pontificio<sup>34</sup>. È Lui infatti il Verbo della vita: colui nel quale si trova quella vita che è luce per gli uomini, colui nel quale la vita si è fatta visibile per gli uomini. Di questa vita eterna, la Chiesa ha fatto esperienza: di essa deve dare testimonianza di fronte al mondo. Per questo «davvero grande è il valore della vita umana se il Figlio di Dio l'ha assunta» (EV, 33), se Egli ha dato il suo sangue prezioso, perché gli uomini «abbiano la vita e l'abbiano in abbondanza» (*Gv* 10, 10; EV, 25).

In questa prospettiva teologica della fondazione della dignità unica e singolare della vita umana sulla «immagine di Dio» nell'uomo, interpretata cristologicamente, si muove con chiarezza l'Enciclica *Evangelium vitae* (cf. nn. 34-39). Essa comporta due scansioni: dapprima il riconoscimento che in Cristo risplende la verità piena e definitiva dell'uomo, secondo l'unico e immutabile progetto di Dio, che fin dalla creazione è orientato a Lui<sup>35</sup>; in secondo luogo la constata-

<sup>33</sup> SANT'AGOSTINO, *Expos. in Ep. ad Galatas*, 37: PL 35, 2131.

<sup>34</sup> Al riguardo: F. MUSSNER, *Zôë. Die Anschauung vom «Leben» im vierten Evangelium*, München 1952; R.W. THOMAS, *The Meaning of the Terms «Life» and «Death» in the Fourth Gospel and in Paul*, in «Scottish Journal of Theology» 21 (1968), 199-212.

<sup>35</sup> Per una presentazione rigorosa e nello stesso tempo elementare della tesi teologica del «cristocentrismo obiettivo» rimando volentieri al volume di G. BIFFI, *Approccio al cristocentrismo. Note storiche per un tema eterno*, ed. Jaca Book, Milano 1994. Con riferimento alla teologia balthasariana si veda anche: A. SCOLA, *Hans Urs von Balthasar: uno stile teologico*, ed. Jaca Book, Milano 1991, cap. V, pp. 59-67.

zione che proprio nell'orizzonte della fede sono salvati e garantiti gli elementi di verità, che anche la ragione umana da sola può scoprire, circa la comprensione della dignità unica e irripetibile della vita personale di ciascuno.

#### *Tratti indissociabili dello stesso Volto*

Possiamo quindi affermare che «verità», «via» e «vita» sono altrettanti tratti dello stesso volto amabile di Cristo. Essi non possono essere separati o contrapposti. Non c'è vita autentica al di fuori della verità, così come non c'è verità che non sia in favore della vita. D'altra parte la verità diventa vita mediante l'indicazione di una via alla libertà, di quella via vivente che è Cristo, nel quale è anche la verità e la vita. In questo nesso strettissimo si trova, a mio avviso il livello più profondo della corrispondenza tra le due Encicliche di Giovanni Paolo II, e quindi anche la chiave ermeneutica decisiva per la loro interpretazione.

*«Lo avrete fatto a me» (cf. Mt 25, 40)*

La concentrazione cristologica è gravida di ripercussioni per la teologia morale. Essa invita a un approfondimento circa il significato «teologale» dell'agire morale. Se l'atto morale è la collaborazione libera dell'uomo con la sapienza e la provvidenza divina, che vuole portare a compimento la creazione, in particolare esso è chiamato a portare a compimento la creazione della persona, sviluppando l'immagine fino alla somiglianza, facendo risplendere in ogni persona singolarmente i tratti del volto di Cristo, Immagine perfetta del Padre e archetipo dell'uomo. Ogni atto umano buono è dunque consenso alla tensione originaria al bene mediante cui Dio vuole il bene della persona, finalizzandola ad essere «figlio nel Figlio» (VS, 18). Attraverso i suoi atti, il cristiano, «figlio di Dio», «manifesta la sua conformità o difformità con l'immagine del Figlio, che è primogenito tra molti fratelli (Rm 8, 29)» (VS, 73). Ogni atto è umano è dunque un «sì» o un «no» detto a Cristo, un consenso o un dissenso alla sua volontà salvinifica.

Riprendendo e commentando la frase decisiva del discorso escatologico di Gesù nel Vangelo di Matteo: «Ogni volta che avete fatto queste cose a uno solo di questi miei fratelli più piccoli lo avete fatto a me» (Mt 25, 40), *Evangelium vitae* afferma che l'oggetto degli atti umani che riguardano il rispetto della vita del prossimo, soprattutto nelle condizioni di piccolezza, fragilità e debolezza, è ultimamente Gesù stesso (cf. EV, 43). «Davvero grande è il valore della vita umana se il Figlio di Dio l'ha assunta e l'ha resa luogo nel quale la salvezza si attua per l'intera umanità» (EV, 33). In forza dell'evento dell'incarnazione, chi tocca la vita dell'uomo, tocca anche il Figlio di Dio che si è fatto uomo, tocca anche Dio, quindi.

*Dimensione ecclesiale*

La dimensione cristologica si prolunga, in entrambe le Encicliche, in quella ecclesiologica, stabilendo così un ultimo, ulteriore nesso di corrispondenza tra i due documenti. *Veritatis splendor* presenta la Chiesa come la «contemporaneità di Cristo all'uomo di ogni tempo» (VS, 25) e, quindi come la dimora della vita morale<sup>36</sup>. La profonda umanità e la straordinaria semplicità della vita morale sono date dal fatto che essa «consiste ..., nel seguire Gesù Cristo, nell'abbandonarsi a Lui, nel lasciarsi trasformare dalla sua grazia e rinnovare dalla sua misericordia, che ci raggiungono nella vita di comunione della sua Chiesa» (VS, 119). E qui il Papa cita un bellissimo passo del Commento al Vangelo di Giovanni di Sant'Agostino: «Chi vuole vivere ha dove vivere, ha donde vivere. Si avvicini, creda, si lasci incorporare per essere vivificato. Non rifugga dalla compagine delle membra»<sup>37</sup>. Nella Chiesa verità e carità vanno di pari passo, come due aspetti dello stesso Vangelo. Paolo VI, nell'Enciclica *Humanae vitae* così ne delineò l'indissociabile unità: «Non sminuire in nulla la salutare dottrina di Cristo è eminente forma di carità verso le anime. Ma ciò deve sempre accompagnarsi con la pazienza e la bontà di cui il Signore stesso ha dato l'esempio nel trattare con gli uomini» (n. 29).

In *Evangelium vitae*, il soggetto dell'evangelizzazione, di cui fa parte anche il Vangelo della vita, viene identificato dal Papa nella Chiesa stessa, intesa come popolo di Dio. Essa è definita nella sua identità con un nome nuovo: è *il popolo della vita e per la vita* (EV, 78). Viene riportato in merito un passo biblico: «Voi siete il popolo che Dio si è acquistato perché proclami le sue opere meravigliose» (*I Pt*, 2,9).

La comunità cristiana è popolo «della» vita in quanto ha ricevuto il dono del Vangelo della vita, dal quale è stata trasformata e salvata. Il dono conferisce a questo popolo un'identità specifica e nello stesso tempo lo investe di una responsabilità: esso deve diventare anche il popolo «per» la vita. Dal battesimo stesso scaturisce un mandato vero e proprio, di servizio dell'annuncio del Vangelo della vita. Si tratta di un compito comunitario, della Chiesa come tale, che nell'articolata comunione e nella diversità dei singoli carismi e ministeri, è protagonista della missione in favore della vita.

**Conclusione**

Raffrontando tra loro le due Encicliche di Giovanni Paolo II sulla morale e passando dall'una all'altra, come si può fare contemplando un bel dittico del quattrocento fiorentino, abbiamo scoperto dimensioni sempre più profonde di

<sup>36</sup> Al riguardo, si veda: L. MELINA, *Ecclesialità e teologia morale. Spunti per un ri-dimensionamento teologico della morale*, in «Anthropotes» V/1 (1989), 7-27.

<sup>37</sup> SANT'AGOSTINO, In *Johannis Evangelium Tractatus*, XXVI, 13: CCL 36, 266.

continuità e di corrispondenza, che aiutano ad una comprensione maggiore i due documenti.

La prospettiva morale del passaggio dal discorso sui fondamenti all'ambito specifico della bioetica ha messo in rilievo quanto intimo sia il legame tra bene morale e vita. Al cuore del cammino morale, come cammino verso la vita, si colloca il rispetto alla vita di ogni essere umano, in quanto persona portatrice di una dignità unica, creata a immagine e somiglianza di Dio e chiamata a partecipare nell'amore alla vita del Figlio.

Si è aperta quindi la dimensione antropologica, che ha rilevato il duplice essenziale legame della libertà umana alla verità e alla vita. Solo così la libertà non si consuma in un delirio autonomistico distruttivo e diventa possibile una socialità giusta.

Alla radice delle due Encidiche si è riscontrato inoltre il medesimo appoggio cristocentrico. Solo guardando a Cristo, via verità e vita, si scopre la verità piena sull'uomo, sul valore della sua vita, sul senso della libertà, e sulle esigenze morali connesse. Lo stesso testo della prima Enciclica di Giovanni Paolo II, il n. 10 della *Redemptor hominis* è citato da entrambi i documenti: «L'uomo che vuole comprendere se stesso fino in fondo .... deve, con la sua inquietudine e incertezza ed anche con la sua debolezza e peccaminosità, con la sua vita e morte, avvicinarsi a Cristo» (cf. VS, 8; EV, 2). Si possono così cogliere *Veritatis splendor* ed *Evangelium vitae* come due passi successivi mediante i quali il Papa ha voluto avvicinare l'uomo del nostro tempo a Cristo, per fargli scoprire il senso del suo cammino morale e della sua vita. Si tratta di due momenti di un piano organico, delineato nell'Enciclica di esordio del pontificato e profondamente ispirato al Concilio Vaticano II.

Il centro vitale e propulsivo di questo impegno è «un sempre rinnovato stupore» per la grandezza dell'uomo, redento da Cristo. «Quale valore deve avere l'uomo davanti agli occhi del Creatore se “ha meritato di avere un tanto nobile e grande Redentore” (*Exultet* della Veglia pasquale), se “Dio ha dato suo Figlio”, affinché egli, l'uomo, “non muoia, ma abbia la vita eterna” (*Gv 3, 16*)!»<sup>38</sup>. Questo stupore profondo riguardo al valore e alla dignità dell'uomo si chiama Vangelo, cioè Buona Novella. È questo il soffio ispiratore sia di *Veritatis splendor* che di *Evangelium vitae*.

---

<sup>38</sup> *Redemptor Hominis*, 10, citato in EV 25.

LA VITA E IL DIRITTO:  
L'EVANGELIUM VITAE LETTA DA UN GIURISTA\*

FRANCESCO D'AGOSTINO \*\*

1. Con accenti particolarmente forti e in molti punti suggestivi, l'*Evangelium Vitae* (§ 72) ribadisce una dottrina certamente non nuova, ma comunque carissima ai giuristi cattolici, quella della *necessaria conformità della legge civile con la legge morale*, una dottrina che -come è ben noto- trova la sua radice nel dettato stesso della Scrittura: *bisogna ubbidire a Dio piuttosto che agli uomini* (*Atti*, 5, 29). E, coerentemente, deduce dall'esigenza di questa conformità la carenza di *valore giuridico* di tutte quelle leggi civili che autorizzino o comunque favoriscano aborto ed eutanasia e, più in generale, che attentino alla vita umana e alla sua dignità. In particolare i *responsabili della cosa pubblica* sono destinatari di una specifica raccomandazione da parte dell'Enciclica: quella ad operare scelte coraggiose in favore della vita, soprattutto nel contesto delle odierne democrazie pluraliste, «perché non promulgino leggi che, misconoscendo la dignità della persona, minano alla radice la stessa convivenza civile» (§ 90).

2. Il richiamo fatto dall'Enciclica «alla continuità con tutta la tradizione della Chiesa» e l'esplicita citazione di fronte alla quale si trova il lettore di luoghi agostiniani e tomistici per corroborare questa affermazione hanno fatto frettolosamente affermare a molti commentatori laici (mossi peraltro da indubbio spirito antipatizante nei confronti dei documenti del Magistero) che ci troviamo di fronte a prese di posizione impregnate di presupposti teologici e quindi *premoderne*: rispettabili forse (i più generosi avversari dell'Enciclica direbbero anche: certamente), ma culturalmente *antiquate* (per il loro palese impianto metafisico e prekantiano) e di conseguenza *oggi* non più seriamente sostenibili da parte di una cultura che si voglia riconoscere come calata nel nostro tempo, cioè come «laica» e «razionale». È evidente che in tal modo si pongono i presupposti, a proposito dell'*Evangelium Vitae*, per una rimozione estremamente caratteristica, già osservata in occasione della pubblicazione di precedenti documenti magisteriali (si pensi soprattutto alle discussioni suscite dalla *Veritatis Splendor*), una rimozione caratterizzata da una sorta di *fin de non recevoir*, da una sistematica elusione di un autentico confronto culturale con l'Enciclica, indipendentemente oltre tutto dalle specifiche indicazioni che essa di fatto veicola (e che *per accidens* potrebbero anche -come di fatto in qualche caso è accaduto- essere benevolmente condivise anche dai non cattolici).

---

\* Conferenza tenuta a Valencia (Spagna) il 17 novembre 1995, in occasione del Congresso Internazionale "Evangelium vitae".

\*\* Professore incaricato di Filosofia del Diritto matrimoniale e familiare, Pont. Istituto Giovanni Paolo II, Sezione centrale.

L'Enciclica, insomma, tende ad essere considerata dai giuristi «laici» (o almeno da molti di essi) come una sorta di un documento di lavoro *interno* della Chiesa cattolica, un documento che indebitamente pretenderebbe di possedere un fondamento assoluto, e che quindi già solo per questo si rivelerebbe poco interessante; un documento che avrebbe rilevanza e significato solo per coloro che si riconoscessero *a priori* vincolati dalle posizioni del Magistero ecclesiastico.

3. Questo atteggiamento nei confronti dell'Enciclica non è accettabile; e non tanto perché soffoca sul nascere (o comunque deforma) la possibilità di un autentico dibattito e di un aperto confronto culturale su di un tema che obiettivamente - anche per i laici! - essenziale come quello della vita, ma per una ragione ancor più profonda e radicale, cioè per la sua *povertà ermeneutica*, per la sua incapacità di percepire lo *specifico problema di interpretazione* che viene posto dall'Enciclica. Non c'è infatti fraintendimento più grave di quello in cui incorre chi vede nelle Encicliche mere elaborazioni dottrinali (o, peggio ancora, parenetiche), valutabili unicamente secondo parametri *religiosi*, e recepibili solo da chi crede nell'intangibile autorità del Magistero. Come ogni altra, anche questa Enciclica chiede di essere letta in una prospettiva ermeneutica corretta, cioè per quello che propriamente essa è e per il significato che essa intende veicolare. L'Enciclica è un documento del Magistero della Chiesa, afferente alla missione che la Chiesa ritiene esser sua, quella dell'*annuncio*; ma l'oggetto specifico di questo annuncio, sul quale vorrei portare l'accento, non consiste in proposizioni dogmatiche, in orientamenti ideologici, o in «rivelazioni» di qualsiasi altro tipo, bensì in un'*offerta di senso*, che, per essere percepita in prospettiva ermeneuticamente corretta, chiede innanzitutto di essere colta come tale. Chi della Chiesa non fa parte potrà - certamente a buon diritto - non sentirsi intellettualmente coinvolto dalle sue enunciazioni dottrinarie, né meno che mai vincolato dai suoi precetti. Costui, però, a meno di non volersi pregiudizialmente rinchiudere in un universo irrelato, sordo ad ogni provocazione ermeneutica, arredato unicamente da arrugginiti pregiudizi, non potrà ritenerne *non interessante* (il che non significa evidentemente che debba ritenerla *condivisibile*) una voce che apra un discorso sull'uomo, che insista nel richiamare l'attenzione sulla sua dignità, sulle sue spettanze, sui suoi bisogni, sul suo futuro. Anche per chi consapevolmente si ponga nella prospettiva e dalla parte di una ragione che si pretenda *illuminata*, diffidente nei confronti di ogni prospettiva metafisico-teologica, quello dell'*ascolto* si imporrà comunque come un dovere *ermeneutico*: la ragione, infatti, a pena di ricader vittima di ingenue illusioni illuministiche (esse sì davvero *antique!*), dovrà pur riconoscere l'esistenza *al di fuori di se stessa* di ulteriori *fonti di senso*. L'Enciclica è appunto una di queste fonti; è un invito non ai soli cattolici, ma a *tutti gli uomini*, ad assumere una disponibilità nei confronti di un *orizzonte di senso* ulteriore rispetto a quello che si sta mostrando prevalente nell'epoca moderna.

Per chi percepisce questo punto, il lessico e le stesse formule filosofiche, di timbro come si è detto agostiniano-tomistico, che l'Enciclica può adottare e che di fatto adotta vengono ad acquistare un rilievo tutto sommato secondario (e giustificherebbero considerazioni ermeneutiche di altro tipo e comunque ul-

riori, come ad es. quelle attinenti al ruolo della tradizione, che qui sarebbe fuori luogo fare): ciò che resta fermo è che quello dell'Enciclica è un *kerygma*, è un *annuncio*, che si serve di necessità di un lessico e di formule culturalmente e filosoficamente condizionate, ma che possiede un valore che da queste prescinde; un annuncio che può ben essere condiviso o rigettato, ma che, sia per essere condiviso che per essere rigettato, va in primo luogo percepito come tale, e quindi almeno e comunque ascoltato.

4. L'Enciclica intende dunque porre il lettore di fronte ad una *offerta di senso*, prima ancora che di fronte ad una speculazione di carattere teorico. Questo spiega perché essa non abbia primariamente un carattere teologico-speculativo, ma *biblico*; e l'inquadramento biblico del discorso non possiede evidentemente una valenza logico-argomentativa, ma esplicativa dell'immagine dell'uomo che si vuol fare emergere dall'Enciclica stessa. Questa immagine viene proposta al lettore non in quanto prodotta da una elaborazione concettuale (che andrebbe valutata a partire da elaborazioni concettuali contrapposte e diventerebbe presumibilmente e presto preda e vittima di faticose logomachie), ma in quanto dotata di un intrinseco ed esigente *significato*. Il lettore è invitato a misurarsi con esso.

Questo significato può essere articolato in tre punti essenziali, che corrispondono a tre momenti essenziali del *kerygma* evangelico, e che si coappartengono strettamente. Il primo è che l'uomo è creato a immagine e somiglianza di Dio; *quindi* possiede una propria irriducibile dignità, che conferisce un *senso intrinseco* alla sua vita, che dona alla sua vita una specifica *sacralità*. In secondo luogo l'uomo è creato, in Adamo, membro di un'unica famiglia umana; *quindi* l'egualanza fraterna tra gli uomini ha un primato rispetto ad ogni possibile differenza e impone loro come principale virtù sociale quella della compassione e della solidarietà. E infine, in quanto così voluto e così creato da Dio, l'uomo ha il dono di una ragione che -sia pur nei limiti intrascendibili della creaturalità- è in grado di conoscere la realtà secondo verità e di percepirla la positività intrinseca: *quindi* l'uomo è aperto alla verità e non deve diffidare della ragione, né meno che mai disperare delle possibilità di questa, ma utilizzarla con rigore e secondo coscienza.

La sostanza di questo annuncio è certamente forte e non riducibile a una generica parènesi. Ma nello stesso tempo è un annuncio assolutamente non dogmatico: non pretende un assenso pregiudiziale, o irrazionale, o fondato su tradizioni o credenze di carattere ancestrale. È un annuncio che fa appello -se vogliamo usare il linguaggio dell'Enciclica- a «una legge naturale inscritta nel cuore dell'uomo» (§ 70); in altre parole, è un annuncio che presume di trovare una corrispondenza autentica in esigenze profonde che ogni uomo può scoprire presenti dentro di sé. È un messaggio che porta una sfida ermeneutica radicale ai paradigmi concettuali presenti nel mondo che ama definirsi postmoderno. Ne prenderò in considerazione solo tre, quelli che mi sembrano i più rilevanti.

5. La prima sfida ermeneutica dell'Enciclica è nei confronti del *relativismo*: l'Enciclica parla espressamente del relativismo etico (§ 70), ma non è difficile percepire come questa sfida concerne il relativismo *tout court*. Il riferimento alla *Veritatis Splendor* è a questo punto essenziale. L'Enciclica annuncia che l'uomo è, *a suo modo*, in grado di parlare secondo verità e nella verità: in un universo culturale nel quale il dubbio, da sapiente cautela nei confronti di indebite presunzioni intellettuali, viene elevato a orizzonte intrascendibile del sapere, e diviene di conseguenza la radice di quella venatura di corrosiva ambiguità, se non di ambivalenza, che pervade tanta parte della cultura di oggi, l'Enciclica ribadisce che l'uomo deve avere fiducia in se stesso, nella sua ragione e nella capacità di questa di cogliere l'ordine del mondo.

Si osservi che questo annuncio non ha una valenza strettamente epistemologica: non pretende, cioè, di entrare nel merito dello statuto né meno che mai dei criteri del sapere scientifico. Ha semplicemente una valenza *ermeneutica*: esso sottolinea, in altre parole, che l'ordine del mondo non è arbitrario, né governato da forze cieche ed oscure; e che l'agire dell'uomo nel mondo può -se così l'uomo ha la forza di volere- sottrarsi alla onnipresente tentazione di cedere alla cieca (e quindi violenta) neutralità del caso. Il discorso dell'Enciclica non ha quindi nulla a che vedere con la filosofia della scienza; ha piuttosto a che vedere con lo spirito col quale l'uomo si pone domande radicali, che concernono il suo essere nel mondo; quindi -se questo è il caso- anche di filosofia della scienza. Questo spirito, di cui l'Enciclica si fa portatrice, corrisponde puntualmente, a ben vedere, al kantiano *Sapere aude!*: ed è certo possibile osservare, se si vuole con maliziosità, come attraverso le sue Encicliche più recenti il Magistero della Chiesa confermi l'osservazione antica secondo cui non solo è stato, ma è tuttora il messaggio cristiano (al di là di tante colpevoli contraddizioni che lo hanno connotato ed afflitto) ad aver costituito e a costituire, nella storia dell'Occidente prima e di tutto il pianeta poi, la *forza dell'illuminismo*: una delle vie, anzi la via principale, che ha costruito il paradigma culturale che è il nostro, caratterizzato dalla rinuncia alle fascinose suggestioni dell'irrazionalità e del mito.

6. La seconda sfida ermeneutica dell'Enciclica concerne la *democrazia*, e in particolare quella *democrazia dei moderni*, che di fatto viene a fondarsi, come è stato efficacemente detto, su di un tabù tacitamente accettato: quello di mettere tra parentesi il conflitto sui valori ultimi (banditi dalla sfera pubblica e confinati negli ambiti privati di esperienza) per concentrarsi sui valori penultimi, cioè sui meccanismi procedurali di governo della società. L'annuncio dell'Enciclica è al riguardo particolarmente forte: o la democrazia riconquista le proprie ragioni costitutive e torna a fondarsi sulla *esplicita* assunzione della dignità umana e del *bene comune*, cioè sui valori ultimi più tipici e più forti che un sistema politico possa riconoscere, o è condannata a trasformarsi (come già da tempo l'accusano molti suoi avversari) in una *parola vuota* (§ 70), dietro alla quale si nasconde unicamente una spietata lotta per il potere e la subdola massimizzazione di interessi di parte. Non è vero, sostiene l'Enciclica, che il relativismo sia il nucleo delle democrazie moderne e fornisca l'unica possibile garanzia della pace civile

che esse aspirano a istituzionalizzare in modo definitivo: esso costituisce piuttosto il loro tarlo. Una democrazia che relativizzi tutti i valori, che si limiti a formulare espressamente solo le «regole del gioco», dovrà pur, in via previa, prendere una decisione radicalmente assiologica; dovrà decidere *chi debba essere ammesso a giocare*. È questa una decisione che può apparirci oggi, in fondo, non difficile a prendersi, perché è opinione condivisa che non si dà democrazia se non c'è la piena partecipazione di *tutti* gli uomini alla vita della società civile: ma che è destinata a restare fragilissima, se non si assume la consapevolezza che essa deve riposare su di un presupposto, al quale va ricondotto qualsiasi gioco sociale e qualsivoglia procedura giuridica che lo regoli: bisogna cioè presupporre che *a tutti gli uomini spetti il diritto fondamentale a far parte in modo attivo e personale alla comunità politica* e che nessuna deliberazione, anche se presa a schiacciante maggioranza, rispettando rigorosamente le procedure, possa togliere loro tale diritto. L'Enciclica, insomma, manda un forte annuncio a favore di una democrazia sostanziale e non meramente formale; o, se così si vuol dire, un'esortazione perché la difesa e la promozione dei diritti umani siano considerati il fondamento e insieme la stessa ragion d'essere della comunità politica. Può ben essere possibile riformulare -assumendo altre modalità di concettualizzazione- la categoria dei diritti umani o anche, al limite, diffidarne (essa del resto, come ogni altra categoria concettuale, come ogni altro paradigma epistemologico, non ha alcun carattere di assolutezza, essendo oltre tutto -come è notissimo- elaborazione antropologico-giuridica tutta interna alla modernità), ma resta fermo che possiede una valenza ermeneutica preziosa, quale che sia poi l'espressione tematica che le si voglia dare: proprio grazie al riferimento ai diritti umani, la democrazia -questo sostiene l'Enciclica- possiede una sua *verità*, che gli uomini sono chiamati a riconoscere. Riconoscere questa verità significa riconoscere che il sistema democratico, come sistema politico, conosce il limite intrinseco, che va ben oltre il rispetto (peraltro doveroso) della dialettica maggioranza/minoranza: il limite costituito dal rispetto (assiologico prima e fattuale poi) della dignità umana come dimensione antecedente a quella stessa della politica (per quanto complessi possano essere i problemi della sua definizione e della sua salvaguardia concreta).

7. La terza sfida che emerge dalle pagine dell'Enciclica concerne il grande tema dell'*innocenza*. «L'inviolabilità assoluta della vita umana innocente -leggiamo nell'Enciclica- è una verità morale esplicitamente insegnata nella S. Scrittura, costantemente ritenuta nella tradizione della Chiesa e unanimamente proposta dal suo Magistero... Pertanto con l'autorità che Cristo ha conferito a Pietro e ai suoi successori, *confermo che l'uccisione diretta e volontaria di un essere umano innocente è sempre gravemente immorale*» (§ 57). In assoluta coerenza con questa forte proclamazione, in un paragrafo successivo l'Enciclica afferma che «le leggi che, con l'aborto e l'eutanasia, legittimano la soppressione diretta di esseri umani innocenti sono in totale e insanabile contraddizione con il diritto inviolabile alla vita proprio di tutti gli uomini e negano, pertanto, l'uguaglianza di tutti di fronte alla legge» (§ 72).

L'insistenza sull'innocenza è di grande interesse e su molti piani diversi: in primo luogo, come è evidente, su quello strettamente teologico, dato il chiaro riferimento che nell'Enciclica vien fatto all'autorità di Pietro e dei suoi successori e al fondamento che la alimenta. Notiamo però come l'argomentazione teologica usata nell'Enciclica abbia una qualche *eccedenza* rispetto a quella comune mente coltivata nella tradizione. Non c'è dubbio che sia perfettamente vero che l'inviolabilità della vita umana innocente è una verità costantemente insegnata dal Magistero della Chiesa a partire dai dati univoci della Scrittura e della tradizione. È però altresì vero che l'annuncio dell'*Evangelium Vitae* ha un suo carattere di novità, rispetto alla tradizione: ed è proprio per questo suo carattere che possiede, oltre che un interesse strettamente teologico e magisteriale, un indubbio rilievo antropologico ed ermeneutico.

Nella prospettiva tradizionale l'intangibilità della vita innocente possedeva la valenza di un presupposto assolutamente indiscusso e proprio per questo appariva, sotto un certo profilo, poco interessante teoreticamente. Ben maggiore interesse faceva sorgere il tema della *colpa*, a causa della (indubbia) capacità di questa di deformare, per dir così, la stessa identità umana; per quanto dialetticamente connesso a quello dell'innocenza, il tema della colpa in epoche precedenti alla nostra sembrava possedere con tutta evidenza una ben maggiore forza di coinvolgimento degli spiriti e delle coscienze. Si consideri, ad es., la freddezza con la quale S. Tommaso discute *utrum sit licitum occidere homines peccatores* (*Sum. Theol.*, IIa-IIae, q. 64, art. 2), in pagine che riassumono con una lucidità incredibile secoli di riflessione teologica. S. Tommaso, come è noto, dà risposta affermativa a questa domanda, dopo accurata valutazione delle più plausibili opinioni in senso contrario, alcune delle quali, apparentemente, pressoché insuperabili. Se siamo chiamati da Dio ad amare tutti gli uomini, come può essere lecito -sia pure per fondatissimi motivi, come quando commettono delitti- ucciderli? Uccidere è un male e non può mai essere lecito compiere il male, anche se per fare il bene. «*Illud quod est secundum se malum nullo bono fine fieri licet... sed occidere hominem secundum se est malum, quia ad omnes homines debemus caritatem habere... ergo nullo modo licet hominem peccatorem interficere*» (loc. cit. n° 3). Per superare questa obiezione, S. Tommaso non nega evidentemente che quello dell'amore sia un dovere incondizionato; nega piuttosto che l'omicidio sia un male *secundum se*. La sua risposta, infatti, sotto questo profilo è chiarissima: «*homo, peccando, ab ordine rationis recedit, ei ideo decidit a dignitate humana... et ideo, quamvis hominem in sua dignitate manentem occidere sit secundum se malum, tamen hominem peccatorem occidere potest esse bonus, sicut occidere bestiam: peior enim est malus homo quam bestia et plus nocet*» (ad 3). Sembra qui riecheggiare, alla lontana, il grande monito di S. Anselmo: *nondum nosti quanti ponderis sit peccatum*. Il tema della colpa (tema che, nella prospettiva teologica che è propria della *Summa*, coincide con quello del *peccato*) è davvero l'orizzonte ermeneutico all'interno del quale il pensiero di Tommaso si muove.

Il testo dell'Enciclica, formalmente, non contraddice le argomentazioni tomistiche. Mentre però Tommaso porta appunto, da uomo del suo tempo, l'at-

tenzione sul tema della *colpa*, l'Enciclica porta invece l'attenzione sul tema dell'*innocenza*. A Tommaso premeva dimostrare che l'uccisione del colpevole può in alcune rigorose condizioni essere lecita (a condizione -ci spiega nel seguente art. 3 della stessa *quaestio* 64- che venga deliberata non da privati, ma da un'autorità pubblica e per finalità di bene comune, e soprattutto -art. 4- che non venga mai compiuta da chierici, perché costoro in virtù del loro ministero sono chiamati a rappresentare il Cristo, *qui cum percuteretur non repercutiebat*). All'Enciclica preme invece mostrare che la vita umana innocente è sacra. Non c'è contraddizione, evidentemente, tra i due orizzonti, se li leggiamo come meri paradigmi argomentativi. Ma c'è tra di loro un diversissimo orientamento ermeneutico, che, se da una parte rende l'argomentazione tomistica difficilmente integrabile nel nostro orizzonte culturale, dall'altra dona all'annuncio dell'Enciclica una forte pregnanza kerygmatica.

Il riferimento all'*innocenza* rende, in primo luogo, evidente come l'annuncio dell'Enciclica si distingua nettamente da tante perorazioni di timbro ecologistico oggi così di moda: esso infatti non concerne la vita come mero *fatto biologico*. Nella prospettiva dell'Enciclica quel fatto ovviamente biologico che è la *vita* si carica infatti -e per l'uomo in modo particolarissimo- di un *senso*, che sembra smarrito in tanta parte della cultura oggi dominante, e sul quale invece l'Enciclica richiama l'attenzione con tutta la forza di annuncio di cui è capace. Come fatto biologico, la vita non è né bene né male: è un mero dato che si offre alla nostra constatazione ed eventualmente alla nostra capacità di indagine scientifica. Vista però nella prospettiva dell'*innocenza*, una prospettiva assolutamente estranea all'orizzonte del biologo (ma non a quello dell'antropologo!), la vita impone un immediato riferimento al *bene*, impone di essere considerata come l'*orizzonte di possibilità*, se non la *fonte*, di *ogni senso*. Ecco perché la vita è indisponibile, anche la vita del feto, anche la vita dei malati, anche la vita del morente (e -aggiungeremmo noi, *contro S. Tommaso*- anche la vita del colpevole); la vita è intrinsecamente *buona*, perché è (e non: ha) intrinsecamente un *valore*: un valore che la malattia ed il dolore, la malvagità e il delitto possono certamente alterare e deformare, ma che non riescono mai a sopprimere; un valore che la legge dello Stato deve comunque rispettare, perché è a partire da questo rispetto che a sua volta la legge dello Stato acquista un senso, cioè il proprio valore (ed è in questo orizzonte che vanno lette le calibratissime e sofferte considerazioni dell'Enciclica sulla pena di morte, contenute nel § 56). Questo paradigma non ammette alternativa; il mero supporla è, secondo il suo annuncio, estremamente preoccupante: quando la legge civile si arroga il diritto di sindacare il senso della vita umana (invece che porsi al suo servizio) ciò che ne risulta non è un incremento, ma un impoverimento -fino al limite della distruzione- di senso.

Attraverso il riferimento all'*innocenza*, l'Enciclica ci aiuta così a percepire, con assoluta chiarezza, ciò che S. Tommaso, uomo del suo tempo, percepiva a suo modo, secondo categorie ermeneutiche diverse dalle nostre: come la dialettica strettamente biologica *vita/morte* chieda di essere sottratta alla sua opacità assiologica, di essere portata sul piano dell'esperienza giuridica e sociale, fino a corrispondere alla dialettica *colpa/innocenza*. Lo smarrimento del tema dell'in-

nocenza (e del tema correlato della colpa) distrugge ogni possibile percezione autentica del senso della vita stessa; riduce questa dialettica, nella prospettiva strettamente sistematica oggi trionfante, ad un mero e freddo codice binario, funzionale all'equilibrio sociale e assolutamente a niente altro. Ecco perché il richiamo dell'Enciclica al tema dell'innocenza, se da una parte sembra una mera riconferma di una dottrina tradizionale, ed anzi viene presentato esattamente sotto la stessa luce, acquista invece per chi abbia una adeguata sensibilità ermeneutica la valenza di una *cifra*, capace di caratterizzare in profondità il senso dell'esistenza umana, e adeguata al nostro tempo.

8. Elaborare una compiuta ermeneutica dell'innocenza ci porterebbe lontano. Limitiamoci comunque ad osservare quanto sia prezioso questo richiamo per l'esperienza del giurista. Se ci poniamo nella prospettiva di senso che ci viene offerta dall'Enciclica, possiamo infatti comprendere come ogni sistema giuridico può essere ipotizzato e costruito a partire da due paradigmi contrapposti, la cui radicale diversità può essere percepita nel modo migliore proprio assumendo la categoria dell'innocenza a, per dir così, cartina di tornasole.

Il primo paradigma è quello per il quale il diritto è struttura al servizio della volontà del potere e funzionale alla massimizzazione di questo: è la prospettiva che ama qualificarsi come *realista* o come *positivista* e che ha come obiettivo ultimo quello della ricostruzione del sistema giuridico come di un anonimo sistema di forze contrapposte, governato non dal riferimento alla giustizia (che viene valutata alla stregua di un ideale irrazionale), ma dall'effettività del potere, un potere che in quanto giuridico si riconosce e trova la propria misura unicamente nella dimensione della *sanzione*. In questo orizzonte, il tema dell'innocenza non può avere alcuno spazio; l'innocenza non è più un *in-sé*, non è più il valore che il diritto è chiamato a tutelare strenuamente, ma si riduce ad una qualificazione soggettiva operata a partire dalle categorie normative del sistema stesso, quindi intrinsecamente vuota e insignificante, una benevola concessione che fa riferimento alla medesima sovrana e impersonale arbitrarietà con la quale lo stesso sistema può, a sua discrezione, qualificare come colpevole un proprio suddito: tra colpa e innocenza non si dà, insomma, alcun salto assiologico; sono due dimensioni, in definitiva, semplicemente *diverse*, a causa dei diversi effetti sociali che ad esse vanno ricondotti. L'esito di questo paradigma può essere sintetizzato con le parole usate da André Gide nella sua rielaborazione drammatica del *Processo* di Kafka: «La dimostrazione della tua colpa non sta forse nella tua pena? Devi riconoscere il tuo errore e convincerti di questo: sono punito, quindi sono colpevole».

Il secondo paradigma legge invece il diritto come struttura che ha il proprio senso ultimo nella difesa dell'innocenza. Come garanzia della coesistenza, come sistema di coordinamento delle azioni, come *amministrazione della giustizia*, il sistema del diritto possiede nell'innocenza il proprio presupposto, la propria stella polare, il proprio baricentro: gli uomini si relazionano reciprocamente perché si affidano gli uni agli altri e confidano nella reciproca *innocenza*. L'innocenza è quindi sempre *relazionale*; implica una reciproca *fiducia*; presuppone

che gli uomini convivano e coesistano nel rispetto di regole condivise, obiettive, fondate non sulla prevaricazione del più forte, ma nel comune riconoscimento delle singole spettanze. L'innocenza fa insomma riferimento alla *verità* della relazione interpersonale. È per questo che non esiste nulla di più ingiusto della violenza operata contro chi è più debole e nulla di più disgustoso dell'inganno che mira a far apparire colpevole l'innocente. Se all'esperienza giuridica vien tolto il riferimento all'innocenza, essa perde il proprio senso intrinseco, acquistando, nello stesso tempo, il senso completamente opposto di struttura di dominio. Questa è la posta in gioco e alla gravità di questa posta l'Enciclica riporta con fermezza l'attenzione del lettore.

9. Sono diverse, ovviamente, le possibili reazioni di carattere generale alla lettura dell'Enciclica (su quelle di carattere particolare, a volte molto utili, sia nel consenso che nel dissenso, non è evidentemente qui il caso di soffermarsi). Molte di queste reazioni, come già si è detto, sono viziata da un'errata comprensione ermeneutica del suo messaggio, dall'indebito timore che simpatizzare con esso implichi una sorta di «resa» al Magistero, visto alla stregua di una autorità - una sorta di indebito surrogato dell'autorità paterna - da cui bisogna affrancarsi e tenersi ad ogni costo lontani. Sono timori che andrebbero definiti per quello che sono, e cioè infantili e l'unico modo per superarli è quello di leggere l'Enciclica con spirito libero, come un'occasione preziosa per cogliervi una *Zeitkritik* estremamente lucida e puntuale.

Reazioni come questa appena descritta sono in definitiva poco interessanti, anche se molto frequenti. Maggiore riflessione richiedono invece altre reazioni: soprattutto quelle che, qualificandosi proprio a partire da una lettura attenta dell'Enciclica e da una comprensione piena del suo annuncio, concludono con una altrettanto piena intenzione di rigettarlo. Questo rigetto, come già si è accennato, può essere motivato dal rifiuto del paradigma concettuale cui l'Enciclica ricorre. Si può, infatti e certamente, restare perplessi di fronte alla *necessaria conformità della legge civile con la legge morale* di cui parla l'Enciclica come di fronte ad una formulazione concettuale che adotta un linguaggio ben poco scaltrito, dotato oggi di uno scarso impatto culturale e ritenere quindi che sarebbe non solo possibile, ma molto utile, e forse doveroso, riformularlo. Un giusnaturalismo più sottile di quello che sembra emergere dall'Enciclica avrebbe utilizzato categorie concettuali diverse; avrebbe probabilmente fatto riferimento più che alla legge civile, al sistema del diritto positivo e più che alla legge morale ai principi strutturali del diritto; avrebbe cioè rinunciato a stabilire una dialettica tutto sommato estrinseca come quella che vede contrapposta l'etica da una parte e il diritto dall'altra alla stregua di due sistemi deontici distinti, anche se riconnessi (e intesi oltre tutto sia l'uno che l'altra secondo una sorta di formalizzazione legalistica), avrebbe insistito nel mostrare che al diritto deve essere richiesta non una fedeltà estrinseca a un diverso sistema normativo come quello etico, ma una coerenza intrinseca rispetto ai propri principi intrinseci.

Ma il vero problema dell'Enciclica -se le considerazioni fatte fin qui sono consistenti- è in realtà ben diverso. Non si tratta di un problema filosofico-con-

cettuale, ma -come si è reiteratamente avvertito- di un problema ermeneutico. Dietro agli atteggiamenti antipatizzanti sollevati dall'Enciclica si nasconde nella maggior parte dei casi un orientamento ermeneutico, che nessuna riformulazione del testo dell'Enciclica riuscirebbe mai a alterare nei suoi principi costitutivi. È su ipotesi di questo genere che vorrei richiamare ora brevemente l'attenzione.

Rigettare l'Enciclica equivale -in quest'ultimo senso- a ritenere privo di fondamento l'orizzonte di senso che essa annuncia. Privo di fondamento significa non soltanto che non è possibile argomentarlo razionalmente (il che certamente è ben sostenibile, soprattutto da parte di coloro che aderiscono a una visione molto ristretta di razionalità, da parte cioè di chi ritiene che le argomentazioni o sono strettamente fattuali o non sono razionalmente fondabili), ma che qualsiasi opzione a suo favore abbia inevitabilmente il carattere di una mistificazione. Rigettare l'Enciclica equivale quindi ad adottare una visione *disincantata* del mondo, a ritenere che esso costituisca un enigma inesplicabile (cioè che più che un *cosmos* esso costituisca un *caos*, che più che un *universum* esso costituisca un *multiversum*). E di conseguenza, a ritenere che non si possa pensare (salvo a ricadere nelle mistificazioni della metafisica e della religione) che l'uomo possieda una qualche dignità intrinseca (e quindi che la dignità, se non viene benignamente concessa da chi ne ha il potere, ciascuno debba tutt'al più conquistarla, ma solo, naturalmente, se ha la forza di farlo...). Equivale a ritenere che non solo la fraternità, ma la stessa eguaglianza siano miti e illusioni (e i miti vanno, prima o poi, demistificati...). E, coerentemente, che sia un mito la stessa democrazia e che sia un mito la stessa scienza del diritto, almeno quando si senta chiamata a difendere la vita innocente come proprio scopo primario. Rigettare l'Enciclica significa insomma assumere nei confronti del mondo un atteggiamento freddo; ritenerlo *a priori* come privo di senso intrinseco; pensare che ogni tentativo di *donazione di senso* (come quello che la Chiesa pone continuamente in essere, per restare fedele alla propria missione) sia indebito. Non voglio dire, naturalmente, che in tutti coloro che rigettano l'Enciclica si dia una piena condivisione di tutte queste conclusioni; ma credo che il fatto che ben pochi, tra i «laici», siano in grado di riconoscere che questo è l'esito ultimo e necessario della loro prospettiva (che cioè -per dirla con l'efficace provocazione di Alasdair MacIntyre- che tra Aristotele e Nietzsche non c'è via di mezzo), la dice lunga sulla fragilità della cultura dominante alla fine del secondo millennio.

## THE CHRISTIAN FAMILY AS FULFILLMENT OF SACRAMENTAL MARRIAGE\*

GERMAIN GRIZEZ \*\*

### I. *Three Views of the Relationship between Marriage and Children*

Though Augustine defended the goodness of marriage, he regarded it as, not good for its own sake, but instrumentally good: «Surely we must see that God gives us some goods which are to be sought for their own sake, such as wisdom, health, friendship; others, which are necessary for something else, such as learning, food, drink, sleep, marriage, sexual intercourse»<sup>1</sup>. For Augustine, marriage is good because it both builds up the human community by procreation and makes marital fidelity possible; for Christians, marriage is also good, he held, because of the «sacrament» - that is, the sacredness of the spouses' commitments which renders their union indissoluble<sup>2</sup>.

Drawing on both Augustine and Aristotle, Thomas Aquinas distinguished between primary and secondary *ends* of marriage. Thomas said its principal end is the good of offspring and its secondary ends are the help the spouses give each other in domestic life and, after original sin, the healing of concupiscence<sup>3</sup>. Thomas needed the distinction between primary and secondary ends especially to account for Old Testament polygamy: though it interfered with the secondary end, he explained, it could be permitted because it did not violate the primary end<sup>4</sup>. Thus, marriage is a useful good, particularly for procreation, which becomes good in itself only as *any* human undertaking does: by being carried out virtuously<sup>5</sup>.

This view influenced not only much subsequent Christian theology but the law and teaching of the Catholic Church. The 1917 *Code of Canon Law* stated marriage's purposes: «The primary end of matrimony is the procreation and raising of offspring; the secondary, mutual help and the remedy for concupis-

\* This article was delivered to the annual conference of the Society for the Study of Christian Ethics at Oxford, September 9, 1995, and is being published simultaneously in *Studies in Christian Ethics*.

\*\* Flynn Professor of Christian Ethics, Mount St. Mary's College, Emmitsburg, Maryland, USA.

<sup>1</sup> ST. AUGUSTINE, *De bono coniugali* 9.9; *Saint Augustine: Treatises on Marriage and Other Subjects*, trans. Charles T. Wilcox, M.M., et al. (New York: Fathers of the Church, 1955), 21 - 22.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 24.32, pp. 47-48.

<sup>3</sup> THOMAS AQUINAS, *In Sent.*, 4, d. 26, q. 1, a. 1 (*S.t.*, sup., q. 41, a. 1), cf. *In Sent.*, 4, d. 33, q. 1, aa. 1-2 (*S.t.*, sup., q. 65, aa. 1-2). The curbing of concupiscence in an essential, secondary end of marriage: *In Sent.*, 4, d. 40, q. 1, a. 3 (*S.t.*, sup., q. 54, a. 3).

<sup>4</sup> *In Sent.*, 4, d. 33, q. 1, aa. 1-2 (*S.t.*, sup., q. 65, aa. 1-2).

<sup>5</sup> *In Sent.*, 4, d. 31, q. 1, a. 2, ad 6 (*S.t.*, sup., q. 49, a. 2, ad 6): «Marriage, through being directed to offspring, is useful, and nonetheless virtuous (*honestum*), inasmuch as it is rightly directed».

cence»<sup>6</sup>. And in 1944, with Pius XII's confirmation, the Holy Office declared inadmissible the view of those who «either deny that the primary end of marriage is the generation and education of children, or teach that the secondary ends are not essentially subordinate to the primary end, but are equally principal and independent»<sup>7</sup>.

That declaration responded to some theologians who had said that the spouses' mutual fulfillment is the — or, at least, a — primary purpose of marriage<sup>8</sup>. Whatever they meant, those theologians failed to distinguish what they had in mind from a view, first proposed by various nonbelievers in the nineteenth century, that has been taken for granted by many affluent people in this century. According to it, marriage, rather than a means to children, is an arrangement in which two individuals can seek self-fulfillment by working together for a number of things many men and women want: a comfortable home, regular sexual satisfaction, good meals, perhaps a child or two, a diverting social life, pleasant holidays, and so on. More recently, this gender-inclusive secularist view spawned two cynical variants: marriage is either the ball and chain (a form of servitude into which women entice men) or the most widespread and accepted form of prostitution (a patriarchal institution for oppressing women).

By contrast with the preceding views, which regard marriage as instrumentally good, an alternative Christian view regards it as intrinsically good. Due to my ignorance of other Christian traditions, I can summarize the development of this alternative only from a Roman Catholic perspective. But even from that perspective, the development begins from something all Christians can accept: the two biblical accounts of humankind's creation.

According to one, God first creates a man, observes that it is not good for him to be alone, and so creates a woman; when God presents the woman to the man, he at once recognizes her as his counterpart (see *Gn* 2.18-23). «Therefore,» the sacred writer concludes, «a man leaves his father and his mother and clings to his wife, and they become one flesh» (*Gn* 2.24)<sup>9</sup>. Here, the contrast between the not-goodness of man's being alone and his fulfillment in marriage implies that marital communion is in itself good.

According to the other account, man and woman were created together in God's image and blessed: «So God created humankind in his image. In the image of God he created them; male and female he created them. God blessed them, and God said to them, "Be fruitful and multiply, and fill the earth and subdue

<sup>6</sup> *Codex iuris canonici* (1917), c. 1013, § 1 (translation supplied).

<sup>7</sup> DS 3838/2295; for an English translation of the decree and bibliography regarding it, see JOHN C. FORD, S.J. and GERALD KELLY, S.J., *Contemporary Moral Theology*, vol. 2, *Marriage Questions* (Westminster, Md.; Newman Press, 1964), 27-30.

<sup>8</sup> The most influential work along these lines was HERBERT DOMS, *The Meaning of Marriage*, trans. George Sayer (New York: Sheed and Ward, 1939).

<sup>9</sup> While St. Paul understands «they become one flesh» as referring to sexual intercourse (see 1 Cor 6.15-16), it refers, not to that alone, but to the total communion of the married couple by which they are, as it were, one person; see MAURICE GILBERT, S.J., «"Une seule chair" (*Gn* 2, 24)», *Nouvelle revue théologique* 100 (1978): 66-89.

it”» (*Gn* 1, 27-28). Here, the fact that man and woman are created together in God’s image suggests that their communion pertains to their essential dignity as human persons. And here, the fact that fruitfulness is an original blessing suggests that neither marital communion nor parenthood is a merely instrumental good.

Despite their inconsistency with the instrumentalist view, these scriptural accounts of humankind’s creation, and certain facts about human and Christian life, affected the thinking of Augustine and Thomas Aquinas, and the Catholic Church’s teaching.

Near the beginning of the very work in which Augustine stated the instrumentalist view, he himself said of marriage: «This does not seem to me to be a good solely because of the procreation of children, but also because of the natural companionship [*societas*] between the two sexes. Otherwise, we could not speak of marriage in the case of old people, especially if they had either lost their children or had begotten none at all»<sup>10</sup>.

And according to Thomas, the precepts of natural law are principles of practical reasoning that correspond to goods to which human beings are naturally inclined. These goods are the ends to which all human action is directed, and in describing them Thomas includes as one genus «the mating [*coniunctio*, which, for humans, is marriage] of male and female, the raising of children, and the like»<sup>11</sup>. Now, if both marriage and parenthood are objects of natural inclination whose goodness is presupposed by all practical reasoning about means, neither can be a merely instrumental good.

In 1566, the *Catechism of the Council of Trent*, in explaining «Why a man and a woman should be joined in marriage», presents the three ends as reasons (*causae*) that couples should have in view when consenting to marriage: «The first reason is this very society [*societas*] of the two sexes, sought by an instinct of nature, entered into with the hope of mutual help . . . »<sup>12</sup>. Not only has a secondary end become the first reason to marry, but this reason is, not mutual help (though that is hoped for), but «this very society of the two sexes, sought by an instinct of nature». Thus, the first reason to marry is marital communion itself – Augustine’s «natural companionship [*societas*] between the two sexes» and Thomas’s «mating [*coniunctio*] of male and female» to which nature inclines – which implies that marriage is a good that can be sought for its own sake.

<sup>10</sup> ST. AUGUSTINE, op. cit., 3.3, p. 12.

<sup>11</sup> *S.t.*, 2-2, q. 94, a. 2. Some editions, instead of the Leonine’s *coniunctio*, have *commixtio*, which suggests that the good to which nature inclines is intercourse rather than marriage. But the soundness of the Leonine and the meaning of *coniunctio* in this context is clear from *In Sent.*, 4, d. 26, q. 1, a. 1 (*S.t.*, sup., q. 41, a. 1), where THOMAS quotes as a *sed contra* the classic formulation from the *Digest*: «Ius naturale est maris et feminae coniunctio, quam nos matrimonium appellamus.»

<sup>12</sup> *Catechismus ex decreto Ss. Concilii Tridentini ad parochos* (*The Catechism by Decree of the Holy Council of Trent*), Latin text with trans. by J. DONOVAN, 2 vols. (Rome: 1839), 2.8.13-14 (1: 648, 650; translation supplied).

In his 1930 encyclical on marriage, *Casti connubii*, Pius XI organizes the treatment by Augustine's three goods rather than by the three ends, and when he speaks of ends, he lists the *fostering* of conjugal love among the secondary ends of both marriage and the marital act<sup>13</sup>. Then, distinguishing authentic conjugal love from lust, sentiment, and empty talk, Pius explains that true love is expressed by action, which must go beyond mutual help and have as its primary purpose that the spouses help each other grow in virtue and holiness<sup>14</sup>. And Pius adds: «This mutual moulding of husband and wife, this determined effort to perfect each other, can in a very real sense, as the Roman Catechism [the *Catechism of the Council of Trent*] teaches, be said to be the chief reason and purpose [*causa et ratio*] of matrimony, provided matrimony be looked at not in the restricted sense as instituted for the proper conception and education of the child, but more widely as a communion, companionship, and association [*societas*] of life as a whole»<sup>15</sup>. Thus, Pius presents Christian marriage itself as a way of holiness.

In 1965, the Second Vatican Council entitles its main treatment of marriage (*Gaudium et spes*, part two, chapter one): «Fostering [*fovenda*: Cherishing, Supporting] the Dignity of Marriage and the Family», thus indicating their dignity—that is, *inherent* worth<sup>16</sup>. Avoiding any suggestion that marriage is instrumental to ends extrinsic to it, the Council never speaks of marriage's primary and secondary ends. The chapter's central article (GS 49) presents conjugal love as the vivifying source of marriage and family life. Thus, though never identified as an *end* or *good* of marriage, conjugal love becomes the chapter's integrating principle.

In this way, Vatican II presents marriage as a unified reality, continuous with the family, good and holy in itself, and bearing within itself its various goods and ends, which also result in additional goods: «God himself is the author of matrimony, endowed with various goods and ends, all of which are of the greatest importance for the continuation of the human race, for the personal development and eternal destiny of the individual members of the family, and for the dignity, stability, peace, and prosperity of the family itself and of human society as a whole» (GS 48).

Never suggesting that marriage and conjugal love are *means* to offspring, Vatican II instead suggests that having and bringing up children normally fulfill marriage and conjugal love from within: «By their own natural character, the institution of marriage and conjugal love are directed to the procreation and rais-

<sup>13</sup> See PIUS XI, *Casti connubii*, *AAS* 22 (1930) 561, *The Papal Encyclicals*, ed. Claudia Carlen, I.H.M. (1981; reprint Ann Arbor, Mich.: Pierian Press, 1990), encyclical 208, § 59.

<sup>14</sup> *Ibid.*, 548; *P.E.* § 23.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 548-49, *P.E.*, § 24 (translation amended).

<sup>16</sup> A valuable commentary on this chapter of *Gaudium et spes*: MARCELLINUS ZALBA, S.J., «De dignitate matrimonii et familiae fovenda (ad cap. I partis II, Const. de Ecclesia in mundo commentarium)», *Periodica de re morali, canonica, liturgica* 55 (1966): 381-429.

ing of children and find their culmination in this» (GS 48)<sup>17</sup>. The Council goes on at once to treat mutual help, too, not merely as the division of labor appropriate in the household insofar as it is an economic unit, but as the proper unfolding and perfecting of the conjugal covenant itself: «Thus the man and the woman, who by their conjugal covenant "are no longer two, but one flesh" (Mt 19.6), by the intimate conjoining of their persons and their action provide each other with mutual help and service, experience a sense of their oneness, and achieve it more fully day by day» (GS 48).

Finally, developing the teaching of Vatican II, John Paul II explicitly characterizes children as a gift continuous with the gift of conjugal love:

In its most profound reality, love is essentially a gift; and conjugal love, while leading the spouses to the reciprocal «knowledge» which makes them «one flesh» (cf. *Gn* 2.24), does not end with the couple, because it makes them capable of the greatest possible gift, the gift by which they become cooperators with God for giving life to a new human person. Thus the couple, while giving themselves to one another, give not just themselves but also the reality of children, who are a living reflection of their love, a permanent sign of conjugal unity and a living and inseparable synthesis of their being a father and a mother<sup>18</sup>.

On this view, marriage is good in itself, and parenthood is part of its complex goodness.

## II. Some Reflections on the Inherent Goodness of Marriage

For many couples, the wedding or intercourse or both, as imagined (or perceived) states of affairs, seem good in themselves inasmuch as either or both are emotionally desired (or enjoyed). In that sense, marriage is not good in itself. It cannot be imagined or perceived; its goodness is intelligible and serves as a reason for acting. Marriage is good in itself in this sense: it can be a reason, that needs no other reason, for doing various things, including getting married.

<sup>17</sup> It is often said that Vatican II deliberately set aside the traditional hierarchy of the primary and secondary ends of marriage. But it is more accurate to say that the Council avoided the terminology of primary and secondary ends, which suggested that marriage is only instrumentally good, and developed traditional teaching by relating conjugal love to the various ends, while regarding these as intrinsic elements of marriage-family considered as a single, complex good; see JOHN PAUL II, General Audience (10 Oct. 1984), 3, *Insegnamenti di Giovanni Paolo II* (Vatican City: Libreria Editrice Vaticana, 1984) 7.2:846, *L'Osservatore Romano* (English) 15 Oct. 1984, 8.

While conjugal love is the source (efficient cause) of all the ends, they specify it and in that sense are its ground: see GUY DE BROGLIE, S.J., «Le fondement de l'amour conjugal», *Doctor communis* 23 (1970): 192-216.

<sup>18</sup> JOHN PAUL II, *Familiaris consortio*, 14, *AAS* 74 (1982) 96, *L'Osservatore Romano* (English), 21-28 Dec. 1981, 3.

In this respect, marriage is like other things good in themselves, such as health and friendship. One can imagine feeling well and desire it, or experience feeling well and enjoy it; one can imagine doing something with a friend and want to do it, or experience being with a friend and enjoy his or her company. But health and friendship are not objects of emotion. One understands them and acts for them: health is a reason to watch one's diet and get some exercise, friendship a reason to do many things, including some things one does not feel like doing and would not otherwise do, even for oneself.

Though things intelligibly good in themselves are not concrete objects or states of affairs that one can possess or definitively achieve, they are not platonic ideas or mere ideals. They are aspects of what human beings can be and are, elements of their well-being or fulfillment as individuals and as persons in communion with one another. My health, my friendships with these persons, my wife's and my marriage—these are parts of my and our reality that I and we understand, cherish, and act to promote and protect. Of course, these and similar goods also often contribute to other goods. But even if they could never serve as means to anything beyond themselves, the anticipation of beginning or continuing to share in them could be a reason for choosing to do what seemed likely to promote or protect that sharing.

Compared with health and friendship, the good of marriage is complex. It fulfills both biological and moral capacities by making two bodily and free persons into one, new, integral, physical and moral person, without in the least compromising their individuality.

The joining of male and female to which nature inclines human beings is generically like that to which it inclines other animals that reproduce sexually. In sexual intercourse, the mated pair engages in one reproductive act. Though a male and a female are complete individuals with respect to other functions—for example, nutrition, sensation, and locomotion—with respect to reproduction they are only potential parts of a mated pair, which is the complete organism capable of reproducing sexually. Even if the mated pair is sterile, intercourse, provided it is the reproductive behavior characteristic of the species, makes the copulating male and female one organism. If intercourse is fruitful, the unity of the pair is prolonged, because offspring fully emerge and become independent only through a more or less lengthy process.

Of course, humans are specifically different from other animals and are subjects not only of bodily functions but of spiritual acts, such as linguistic understanding<sup>19</sup>. So, a human couple's sexual intercourse shares in personal dignity both in itself and insofar as it is apt for procreating new persons. Still, just as with a male and a female of other species, a mated man's and woman's reproductive behavior makes them one organism. «Two in one flesh» is no mere metaphor.

---

<sup>19</sup> See DAVID BRAINE, *The Human Person: Animal and Spirit* (London: Duckworth, 1993), 345-479.

At the same time, like authentic, faithful friendship and unlike the mating of animals or nonmarital coupling, marriage is a communion of persons constituted by their covenant-forming, mutual, free self-gift. However, the parties' subjective preferences determine the structure and responsibilities of marriage far less than of friendship.

Though marriage and family life vary culturally, anthropologists studying a culture do not ask whether its members marry but what special characteristics marriage has in that society. In doing so, they refer to something recognizable in any society by its constant characteristics: it is the more or less stable heterosexual relationship recognized by society as the community in which it is appropriate for a man and a woman to engage regularly in sexual intercourse; and to beget and raise children<sup>20</sup>. So, unlike friendship, which can develop without any definite undertaking by the parties, marriage is constituted by marital consent: mutual commitment to undertake the responsibilities of husband and wife, and, if the marriage is fruitful, father and mother. Consequently, in marrying, the bride and the groom undertake to constitute an intimate and comprehensive union—as it were a new person—suited to be the parental principle from which offspring can emerge and become mature persons and autonomous members of society.

In sum, having and raising children are included within the good of marriage. So, the requirements of parenthood specify marriage, and its realization fulfills marital communion<sup>21</sup>. For the same reason, children, insofar as they come to be and are nurtured by their parents' marriage, participate in the good of marriage.

Yet marriage and the marital act are not merely instrumental goods. Marriage is an intrinsically good communion of the spouses, constituted by their mutual self-gift, and each marriage has this character from the moment the couple marry and begin to live together. Though particular couples may know, or come to learn, that they never will have children, their marriages are real and good, insofar as they partially fulfill the spouses' biological and moral capacities as sexually complementary persons. Still, though infertile couples can exercise and fulfill their capacity for parenthood by adopting children and in other ways, their marriages lack the natural fulfillment of parenthood—a lack many such couples experience as a frustrating privation.

<sup>20</sup> G. ROBINA QUALE, *A History of Marriage Systems*, (New York: Greenwood Press, 1988), 305, summarizes: «Marriage is an alliance before it is anything else. It is an alliance between the two who are marrying. It is an alliance between families who become more closely linked .... Marriage is the means by which the larger social system recognizes not only the mother, but also the father of the children whom the mother bears. Marriage acknowledges each as the other's partner in bringing children into the world and raising them. Marriage is also the means by which the larger social system seeks to control the expression of the powerful instincts of sexual attraction».

<sup>21</sup> This explanation clarifies the statement of PAUL VI, *Humanae vitae*, 12, *AAS* 60 (1968) 488, *The Papal Encyclicals*, encyclical 277, § 12, that marital intercourse has two meanings – unitive and procreative – which may not be separated. The reason why it is wrong to try to separate the two meanings is that they cannot be separated: they are not units complete in themselves and linked only by something outside themselves. Rather, intercourse can be unitive only if it is suited to be procreative. Thus, the procreative meaning of marital intercourse is part of its unitive meaning.

Since intelligible goods are aspects of persons' well-being and fulfillment, to love these goods is to love persons. And, since love of neighbor and self fulfills every moral requirement, these goods, including marriage, are moral principles<sup>22</sup>, whose implications can be drawn out by considering what sorts of willing are compatible with loving all the goods of all persons—that is, with willing the integral fulfillment of the entire human community<sup>23</sup>. Therefore, the willing involved in actions bearing on marriages and families can be evaluated by its harmony with willing the integral fulfillment of the entire human community, including the fulfillment of spouses and children in the good of marriage and family life. Moreover, just as people cannot comprehend their duties to friends if they think friendship is only instrumentally good, or their responsibilities regarding their own and others' health if they mistakenly think that feeling well suffices for health, so people cannot comprehend the morality of marriage and family life unless they accurately understand this good and appreciate its dignity<sup>24</sup>.

Because intelligible goods, including marriage and family, are not concrete objects that can be possessed or definitively achieved, and are not states of affairs that can be imagined or perceived, their moral implications *cannot* be drawn out by comparing the benefits and harms that probably would result if a certain option were carried out or not, or if this or that option were carried out<sup>25</sup>. So, actions (including actions making laws and policies) affecting particular marriages and families, and marriage and family life in the community as a whole cannot be morally evaluated adequately by weighing and balancing their wanted and unwanted prospective result. Therefore, all the consequentialist arguments proposed to justify adultery and polygamy, and to support legislation and social arrangements to facilitate divorce, are unsound.

### *III. Sacramental Marriage and the Christian Family*

Since the family fulfills marriage, a sacramental marriage is fulfilled by a Christian family. But what is the sacramentality of Christian marriage, and how do children share in and fulfill that sacramentality? To these questions, I shall say several things very briefly, hoping my sketch will serve as starting point for discussion and reflection<sup>26</sup>.

---

<sup>22</sup> See my *The Way of the Lord Jesus*, vol. 1, *Christian Moral Principles* (Chicago: Franciscan Herald Press, 1983), 97-140; vol. 2, *Living a Christian Life* (Quincy, Ill.: Franciscan Press, 1993), 555-69.

<sup>23</sup> See *Christian Moral Principles*, 173-228.

<sup>24</sup> For my attempt to articulate systematically the moral norms for marriage, sex, and family life see my *Living a Christian Life*, 553-752 (ch. 9). In that chapter, interested readers will find a fuller treatment of most of the matters touched on in this paper.

<sup>25</sup> See my *Christian Moral Principles*, 141-171.

<sup>26</sup> For a longer attempt at what I sketch here, see my *Christian Moral Principles*, 527-55, 725-806; *Living a Christian Life*, 596-613. See also PETER J. ELLIOTT, *What God Has Joined: The Sacramentality of Marriage* (New York: Alba House, 1990).

One's free choices are self-determining; unless one changes one's mind, that determination remains even when one is not carrying them out, much as intellectual knowledge remains even when one is not employing it. Accepting the invitation to give this paper shaped into the one act of preparing it, occasional behavior, and several other choices, over many months. Consenting to marriage shaped into one, vast, cooperative act much of what my wife and I have been doing since 9 June 1951.

In celebrating the Last Supper with his disciples, Jesus freely accepts death; that covenant-forming self-offering is once for all, as the writer of the Letter to the Hebrews explains (see *Heb* 9.11-10.18). In celebrating, Jesus directs his disciples: «Do this in remembrance of me» (*Lk* 22.19). So, by doing it, Christians of all times and places cooperate with Jesus' unending self-offering and are joined in covenantal communion with him, with the hope of sharing in his risen glory.

This is the Eucharist, the central sacrament; the others, in diverse ways, enable and extend the same cooperation. They are salvific because the human action they involve, including Jesus' human action, is cooperation with God's saving work; the sacraments contain and give grace because the Holy Spirit works in them. Baptism is admission to the covenant community; it joins to Jesus those who accept his gospel, and empowers them to share in the Eucharist. Baptism is to the Eucharist as marital consent is to marital intercourse.

Before a Christian man and woman marry, they already are united with Christ by baptism, and, by the eucharist, are not only his members but members of each other (see *Rom* 12.5, *1 Cor* 10.17). By marital consent and intercourse, the two «become one flesh» (*Gn* 2.24) — one, new, integral, physical and moral person. Do they also become a new member of Christ, a new Christian, sharing in a new sacrament, even without any additional, specifically Christian ceremony?

The question is not answered by a single Scripture passage: «“... the two will become one flesh”. This is a great mystery [Greek: *mysterion*; Latin: *sacramentum*]» (*Eph* 5.31-32)<sup>27</sup>. This text must be considered with other data: marriage in Genesis' two creation accounts and in the prophets' clarification of God's intimate, covenantal relationship with Israel (see *Is* 54.5-8, *Jer* 2-3, *Ezk* 16 and 23, *Mal* 2.14-16); Jesus' participation in the wedding feast at Cana, his teaching about marriage in the beginning, and his development of the marriage analogy to clarify his new covenant; the real efficacy of God's redemptive work in Jesus' death and resurrection; and the availability of that work's fruits through baptism and the Eucharist. Considered together, these data indicate that marriage is a sacrament, not only by signifying the bodily communion of Christ with his Church—the communion that is realized in the Eucharist—but by extending that central sacrament's cooperation with Jesus' sacrifice to marital consent and, through it, to the whole of married life that faithfully carries out that consent.

---

<sup>27</sup> Though the Councils of Florence (see DS 1327/702) and Trent (see DS 1797-99/969) use this text in their teaching on marriage, neither uses it as a proof text for sacramentality.

If cooperation with Jesus' sacrifice extends to the whole of married life, he is permanently present in the communion of the sacramentally married, as Vatican II teaches:

Christ the Lord abundantly blessed this many-faceted [conjugal] love, welling up as it does from the fountain of divine love and structured as it is on the model of his union with the Church. For as God of old made himself present (cf. *Hos* 2; *Jer* 3.6-13; *Ezk* 16 and 23; *Is* 54) to his people through a covenant of love and fidelity, so now the savior of humankind and the spouse (cf. *Mt* 9.15, *Mk* 2.19-20, *Lk* 5.34-35, *Jn* 3.29; cf. also 2 *Cor* 11.2; *Eph* 5.27; *Rv* 19.7-8; 21.2, 9) of the Church comes into the lives of married Christians through the sacrament of matrimony. He abides with them thereafter so that, just as he loved the Church and handed himself over on her behalf (cf. *Eph* 5.25), the spouses may love each other with perpetual fidelity through mutual self-bestowal (GS 48).

Because a Christian marriage as a sacrament is a lasting cooperation with Jesus' sacrifice, the spouses are bound by their covenant not only to each other but to him. Now, «if we are faithless, he remains faithful—for he cannot deny himself» (*2 Tm* 2.13). Jesus' presence in each Christian marriage, however, not only requires absolute fidelity but lends fallen men and women the Holy Spirit's power to meet this requirement.

Since parenthood fulfills marriage, the sacrament of marriage must affect not only the spouses' actions toward each other but their procreative and parental actions. The prophets already regarded marriage as a divine vocation and sacred ministry. Children are born for God and belong to him (see *Ezk* 16.20-21). Forming them, God makes them for his own glory (see *Is* 43.6-7). So, from marriage, God desires, not simply offspring, but «Godly offspring» (*Mal* 2.15). In the new covenant, offspring, once born, are to be baptized—reborn as children of God—and nurtured as members of Christ. In this straightforward way, the Christian family fulfills sacramental marriage.

Moreover, since children participate in their parents' marriage insofar as they come to be and are nurtured by it, Christian children participate in the sacrament of marriage insofar as their parents bring them up as members of Christ. Hearing the gospel from their parents' lips, experiencing the witness of their life, and believing, Christian children share in the Church's faith by sharing in their parents' faith. Joining in their parents' prayer and learning to pray, Christian children share in their family's worship. The three or more family members are gathered in Jesus' name, and he lives in their midst (see *Mt* 18.20). Thus, the family is a community called together by God, an *ekklesia*, a church<sup>28</sup>. Again, in a simple and obvious way, the Christian family fulfills sacramental marriage.

<sup>28</sup> A notion proposed by some Church Fathers, including ST. JOHN CHRYSOSTOM, *In Gen. serm.*, 7, 1; PG 54:607: «When yesterday I said, "Each one of you must see to it that your home becomes a church", you responded in loud voices and were pleased at what like words had produced in you».

Finally, I venture to suggest that the Christian family also fulfills sacramental marriage in a less obvious way. Marriage signifies the union of Christ with his Church. Like marriage, that union is not only spiritual but bodily, effected by the Eucharist (see *Rom* 12.5, *1 Cor* 10.17) so that those who believe in Jesus will share in his resurrection life (see *Jn* 6.25-59). Marriage, however, is very limited, since it joins only two persons on the basis of each one's natural incompleteness with respect to the single organic function of reproduction. By contrast, the bodily communion built up by the Eucharist joins in Jesus all who share in the one bread with respect to the entire, glorious life which they hope to live in him forever. Moreover, «in the resurrection they neither marry nor are given in marriage, but are like angels» (*Mt* 22.30; cf. *Mk* 12.25, *Lk* 20.34-36), and death dissolves a marriage, so that widows and widowers are free to remarry (see *1 Cor* 7.7-9). By contrast, the parent-child and sibling relationships, which fulfill the one-flesh unity of marriage, are unending. So, it seems to me, though the couple's one-flesh union aptly signifies the union of Christ with his Church considered as a whole, the Christian family completes the sacrament by more aptly signifying the union of Christ with his Church considered as a gathering of many members—the «large family» of God, in which Jesus, the Father's natural Son, is «the firstborn» (*Rom* 8.29).



## FAIREST LOVE: POPE JOHN PAUL II ON THE FAMILY

MARY E. ROUSSEAU\*

"I am the mother of fairest love".  
(Sir 24:24)

This essay, neither an overview of our present Holy Father's teaching on the family nor an account of its development, is but a modest exposition of four key ideas from his philosophical anthropology<sup>1</sup>: the communion of persons, the fairest love which constitutes such a communion, sexual intercourse as a sacramental symbol, and the civilization of love. Its main sources are the essay, "Thomistic Personalism"<sup>2</sup>, *Love and Responsibility*<sup>3</sup>, and the *Letter to Families from Pope John Paul II*<sup>4</sup>. In "Thomistic Personalism", the then Professor Wojtyla sketched the notion of person he adopted from St. Thomas for his own Personalist Ethics. Human persons are the most perfect of God's creatures, each a composite of matter and a spiritual soul. Spiritual activities of intellect and will, while integrated with sensory functions, also transcend them as each person shapes his very self. Modern thought separates consciousness from the body and identifies the person with the mind, so that the body comes to have no important role in the shaping of the person. Sex is thus entirely biologized, having no properly personal, which is to say, moral significance. But for Thomists, the entire person acts and thereby determines his entire self. Sex is thus integral to one's self-determination<sup>5</sup>.

As persons, we create our culture as well, through a realistic grasp of the truth. Thought is expressed in action, most distinctively in moral actions which issue from a free will directing itself, through thought, to either false or true goods. In freely choosing true goods, we make our whole selves good. The distinctively personal exercise of our faculties is a love for other persons in which we subordinate sensory desires to the objective truth of personal values. Such love gives us possession of each other's good, thus forming a communion that is a real sharing of selves. Our need to so love is the basic law of a personalist ethics. It underlies conjugal and family life as well as our relationship with God, Who is pre-eminently personal. Human individuals thus naturally form societies and

\* Professor of Philosophy, Marquette University, Milwaukee, Wisconsin, U.S.A.

<sup>1</sup> For an overview of the anthropology, see KENNETH L. SCHMITZ, *At the Center of the Human Drama* (Washington, D.C., The Catholic University of America Press, 1993).

<sup>2</sup> In KAROL WOJTYLA, *Person and Community* (New York, Peter Lang, 1993), pp. 165-177. Twenty-two pre-papal essays selected and translated by THERESA SANDOK, OSM, Hereafter TP.

<sup>3</sup> Translated by H. T. WILLETS, 1993 reprint from Ignatius Press, San Francisco.

<sup>4</sup> Boston, St. Paul Books and Media, 1994. Hereafter LTF.

<sup>5</sup> TP, pp. 165-71.

communities, governed by the laws of love conforming itself to objective truth. The good of each individual must correlate with the common good of the whole society, so that neither modern liberal individualism nor totalitarianism can be morally right. For the full life of a person is in union with the Absolute Person in Whom Love, Justice, Truth, Goodness and Beauty are also absolute. Hence a philosophical analysis of the person is open to the gospel truth of life after death in the beatific vision<sup>6</sup>.

The first key concept regarding the family, the communion of persons, denotes the self-transcendence possible only to spiritual beings. As partly material entities, we humans are limited in our very existence-limited by time and space, limited to being only human, of only one gender, only one individual. But as persons we can transcend these limits, can come to be more than what we are while remaining what we are. We first transcend ourselves through cognition, acquiring new intentional being while physically remaining as we were to begin with. In a communion of persons, two come to be "a unity of the two", really united but without loss of their original separate identities. A communion of persons may have only two members, as in the marital communion. It may extend to a family. And families are the basic cells of the hoped-for ultimate, global communion of persons, the civilization of love<sup>7</sup>.

A communion of persons comes about in one way only-through a unique love, the fairest love of Sir 24:24. Fairest love is the *amor amicitiae* of St. Thomas' treatise on love, where the noun for "love" is intensified by an adjective formed from the same root<sup>8</sup>. This "loving love", "genuine love", "love in the true sense of the term", forms a communion of persons by the lover's free choice to look upon his beloved as his other self, thus identifying his beloved's good as his own. St. Thomas defines *amor* generally as "wishing some good to someone", a benevolence directed primarily toward a person as its indirect object or end. For we love a given good because of our love for the person to whom we wish it. Love's direct object, the good in question, is secondary, a means to the person who is its end. The person to whom someone wishes a good could conceivably be himself; self-love is not excluded by definition.

This "loving love" is distinguished from *amor concupiscentiae*, "desirous love", which is benevolent but egocentric. For one who loves in this way wishes good to another for his own sake. He makes his own well-being his primary end or indirect object, thus effectively reducing the beloved other to a means. His own good is his indirect object, his "ulterior" motive.

---

<sup>6</sup>TP, pp. 172-175.

<sup>7</sup>For an extended account of human limitations and self-transcendence, see JEAN MOUROUX, *The Meaning of Man* (transl. A. H. Downs, Garden City, Image Books, 1961). See also this author's *Community, the Tie That Binds* (Lanham, MD, University Press of America, 1991) for a systematic philosophy of community. Hereafter CTB.

<sup>8</sup>The key text, in the Treatise on the Passions but applying to volitive love as well, are *S. Th.* I-II, 26, 3 and 4; 27, 3; 28, 1, 2, and 3. In 26, 3, St. THOMAS makes *dilectio* (the term in Sir 24:24) the volitive love (*amor*) consequent upon choice.

Pope John Paul II seems to have struggled for modern equivalents for these Latin terms, not wanting to equate these two loves with the altruism and egoism of modern thought. He has written in various places of self-giving and desirous love, of self-gift and desire, and, simply, of love and use, thus not dignifying *amor concupiscentiae* with the title "love" at all. He has found the happy term "fairest love", using it thematically in LTF as the clear conceptual equivalent of St. Thomas' *amor amicitiae*.

The love that is not so fair treat others well, but for the ulterior purpose of the lover's own well-being. Thus, when I love wine, I desire it for my own pleasure and so I am willing to destroy it. I thus love myself with *amor amicitiae*, and the wine with *amor concupiscentiae*. Such love is rightly ordered because a lower kind of being serves as a means to the welfare of a higher entity. But persons, the highest of God's creatures, are always ends and thus to be loved only and always by fairest love. Love that makes a person into a means - as when I cheat my wine-seller in order to obtain my pleasure - is disordered. Fairest love always treats persons as ends, as indirect objects to which the goods loved as direct objects rightly serve as means.

This contrast between fairest love and desire or use reveals the dynamics of the communion of persons. In asking whether union is an effect of love, St. Thomas replies negatively. Fairest love constitutes, just is, union, rather than causing it as an effect, while desirous love toward a person leaves lover and beloved separate. The difference is in motivation. A desirous lover's will departs from himself (is ecstatic) only momentarily. He does will some good to someone. But his primary object is his own well-being. He is self-centered, for his will immediately circles back to its primary object, the lover's own self.

In the Thomistic/papal view, the communion of persons, an affective union, comes about in fairest love, thanks to this same realism of the will. The fairest lover identifies his beloved as his other self, and wishes for him what he would wish for himself if he were that other. As a Sufi proverb has it, one who truly loves greets his beloved with the words, "Hello, my self!" He also identifies the good of the other as his own. He thus affectively and effectively makes it his own. And so a single good - the one wished to the other for the other's sake - belongs to both. That single good, held in common, is the bond that the unites the two in a communion of persons<sup>9</sup>.

Aristotle gives a homely but profound example, the communion of a loving mother keeping vigil with a sick child, desiring the child's health *for the child's sake*<sup>10</sup>. The child's health becomes a good common to both, the child possessing his health existentially, as part of his physical makeup. But the mother possesses it, too, in her affectivity, as her end or purpose. Had she given the same care so that the child might run errands for her, the child's well-being would not reside in her affectivity because she would not have placed it there as her end or purpose.

<sup>9</sup> See this author's "Life, Love and Community", *Communio International Catholic Review* (XV, 2, Summer 1988, 199-214) for a more extended exposition of this notion of communion.

<sup>10</sup> *Nichomachean Ethics*, 8 and 9, 1155a-1172b9.

The two would have no common good, but only two separate goods - the mother her convenience, the child his health. They would remain two separate persons, close but not united as persons. But the mother whose love was fairest would be united to her child in a communion of persons.

But even though *amor concupiscentiae* is self-centered and fairest love other-centered, these two are by no means equivalent to the egoism and altruism of modern thought. The modern view equates egoism with love of self and altruism with love of others, and sets these two at odds. Correct interactions seek to balance the two in a negotiated *quid pro quo*. Negotiated exchange is the kernel of social contract theories, in which humans need to mitigate their natural egoism with just the right touch of altruism. But too much altruism is condemned as masochistic, thus unhealthy and/or impolitic. In the papal (Thomistic) view, genuine love of self coincides with love of others rather than being opposed to it. For true love wishes to a beloved his or her well-being as a person. And so, one who loves himself wishes for himself the true personal fulfillment that comes in communion with others. Paradoxically, a limited being can only fulfill himself by transcending himself, and self-transcendence comes in only one way: in loving others for their sakes, not his own. Fairest love is the paradox of finding one's fulfillment through giving oneself. Conversely, we find only defeat through seeking our own fulfillment as the motive of our benevolence. Human love that is true to its name is altruistic through and through and not at all egocentric.

But fairest love, even when one lays down his life for his friend, is not at all masochistic. For the lover's fulfillment, so as to have a worthy self to give. He even welcomes his beloved's reciprocity, for the beloved also finds his fulfillment in a communion of persons. And so, such a lover gladly makes himself available as the indirect object of his beloved's fairest love - for his beloved's sake. As the old song has it, "I only want what's the best thing for you, and the best thing for you would be me". St. Thomas points out that when only one person loves, lover and beloved live in each other. But when both love, their mutual indwelling is redoubled. Love of self coincides exactly with love of others.

Modern altruism is, then, the diagonal opposite of fairest love. Its benevolence is utilitarian, weighed in terms of costs and benefits. But fairest love is no more utilitarian than it is masochistic. Even when self-giving to the point of giving up one's life for his friend, it is fulfilling to the one who gives himself, in his communion with the person for whom he dies<sup>11</sup>. Seeking one's fulfillment in a calculus of costs and benefits, on the other hand, is use of the other rather than love, making communion impossible, and thereby completely defeating the user's fulfillment. There is thus no question of balancing the love of self against the love of others. Fairest love is *completely* altruistic and *completely* self-fulfilling, but not in the least masochistic or utilitarian. Modern

---

<sup>11</sup> See ALVARO DA SILVA, "Martyrdom and Christian Morality", *Communio International Catholic Review* XXI, 2, Summer 1994, pp. 286-297.

altruism is egocentric and utilitarian and, paradoxically, truly masochistic because it defeats its agent's self-fulfillment.

There has been a sea-change in the usage of the term *fair* which shows a difference between two world views. Prior to the 18th century, its first meaning was "beautiful", in reference to the world as it came from the hands of God. Fair human interactions were choices conforming to this primary fairness of the universe. But in recent usage "fair" refers first to quantitative *quid pro quo* exchanges. The older reference has become secondary<sup>12</sup>. Fairness is now equality as defined by a contract, determined by self-seeking power, not by love conforming itself to objective truth.

Finally, fairest love is unconditional. To set a condition on love is to relativize the one loved, making him a means rather than an end. Conditional love is an oxymoron, is use rather than love. Fairest love, a total gift of self, is permanent as well, for otherwise it would be conditional, the result of a calculus of costs and benefits to the giver. Contractual contrivings, even by mutual consent, are not love that is less than the fairest. They are, finally, not love at all, but use<sup>13</sup>.

The paradoxical truth about man on which the notion of fairest love rests is from *The Church in the Modern World*, one of Pope John Paul II's favourite sources: "It follows, then, that if man is the only creature on earth that God has wanted for its own sake, man can fully discover his true self only in a sincere giving of himself"<sup>14</sup>.

This truth is reflected in the etymology of *communion*, which joins the Latin preposition "with", implying multiplicity, with the number "one". In a communion of persons, we are at once ourselves and the others with whom we comm-une. The paradox of community is of course central to Catholic spirituality. For our holiness is communal, as we participate in the inner life of the Blessed Trinity through keeping the two great commandments of fairest love.

In fact, the Holy Father's use of "fairest love" in LTF (the Vulgate says only *pulchra*, not *pulcherrima*) seems an implicit reference to the love of the Three Persons in the Trinity. For our own loving is but a participation, faint but fair, in that Love, the unity among Persons that does not at all detract from the supreme uniqueness of each. Nor is the supreme uniqueness of each in any way detrimental to their unity. Divine, infinitely perfect love is identical with infinite existence, and so, Father, Son and Spirit need no fulfillment. Their love can be, as ours cannot, pure gift. It is poured out without condition or inhibition, eternally and irrevocably. Each Person gives himself without reserve to each of the others, and each completely receives the self-gift of each of the others. Our entree into that communion is our fairest love for each other.

<sup>12</sup> See CTB, pp. 7-11, for an account of this sea-change in English usage of *fair* and related terms, paralleling the decline of the Thomistic worldview and the rise of the modern.

<sup>13</sup> For a systematic account of *amor* in St. Thomas, see ROBERT JOHANN, *The Meaning of Love* (Glen Rock, New Jersey, Paulist Press, 1966).

<sup>14</sup> *Gaudium et Spes*, 24 (see AUSTIN FLANNERY, O.P., ed., *Vatican Council II*, Grand Rapids, MI, William B. Eerdmans Publishing Company, 1992, p. 925).

Jesus, Whose piety was that of an Old Testament Jew, told us that if we love Him, we must keep His commandments, and that if we keep His commandments, He and His Father will come and live in us. The commandments He meant were the two great love commandments of *Deuteronomy*. In our fairest love, God lives in us and we in Him.

The premise of the paradox that we find ourselves only in giving ourselves in love is a prior paradox: we are the only creatures made for ourselves, and yet, we are made for God. We are ends in ourselves, and yet God is our end. It is the paradox of divine generosity. God's creating us, making us be, is entirely merciful. He makes us supreme over the other creatures of the earth, so that they serve us, not *vice versa*. Such is our being created for our own sakes. But our being has to be gradually perfected through a lifetime of acts of fairest love. In St. Thomas's analysis, every freely willed human act has some ultimate end, toward which the chosen action is a means. But only God - not ourselves, nor even our neighbors - can be our morally right ultimate end. For only an Infinite Good can satisfy our spiritual longing. And so, while each of us is made for himself rather than any other creature, each of us is made for God as our end. Thus is the only creature made for his own sake made for God. Our hearts are restless until they rest in Him (*S. Th. I-II*, 1-5).

But we are not the end of God's free act of creating, not means to His fulfillment. He is completely at rest, with or without us. Even having served Him with the whole-hearted love that makes Him the end of all our actions, we shall forever be unprofitable servants. Our fullest being comes in our self-transcending union with God, and, like any communion of persons, happens only if we love Him, completely give ourselves to Him. But the gain is all ours. Such is the purity of His self-giving love for us, causing us to be out of no other motive than utterly pure generosity, for our own sakes. We find ourselves, in giving ourselves, to God and to each other, in fairest love. But God's fairest love for us is entirely merciful (LTF, 9).

Pope John Paul II's teaching on the family is an extended application of his two-fold paradoxical truth about man. In LTF, his frequent theme is the normative beauty of a family communion of persons. Beauty to any Thomist is the splendor of the unity, goodness, and truth of any being that achieves the fullness of its own proper existence. Here the beauty is that of a communion of persons uniquely suited to the human nature of its members, a nature both spiritual and material, a nature that is individualized in persons made to find themselves, for their own sakes, in giving themselves in love, a distinctive communion founded on the sexual love of spouses. A family's beauty, then, is its unity, its unity is good, and its goodness is true. Its truth radiates in a way that pleases as soon as it is seen. And that pleasing radiance is its beauty<sup>15</sup>.

---

<sup>15</sup> *S. Th. I-II*, 27, 1, *ad 3*. For an effort toward a normative typology of various arrangements in our society claiming the title "family", see this author's "Thomistic Personalism and Today's Families", in *Thomistic Papers VI*, ed., John F. X. Knasas (Houston, Center for Thomistic Studies, 1994, pp. 253-278).

Familial beauty, then, is familial fairest love, a love whose history coincides with salvation history (LTF, 13). It entered the genealogy of every family as Christ, the new Adam in Whom we are all brothers and sisters, came to redeem and renew it (LTF, 20). Fairest love is God's gift of Himself to human beings. It forms a family each time that a man and a woman reveal and then give themselves to each other in marital love. But familial beauty is finally hidden, the hidden face of God. It can be learned only in prayer, for it is the Holy Spirit poured forth into the hearts of those whom Jesus named as His true family, "those who hear the word of God and keep it" (LTF, 20).

The incarnation of the God Who is Love is, indeed, an event in the history of culture: it repealed the Old Law against graven images<sup>16</sup>. Since culture either supports or weakens families, it is no coincidence that families are in crisis in our "sick culture" (LTF, 20). Our two predominant cultural traits - hedonism and consumerism - are forms of use, the direct opposites of fairest love. Once use replaces love, marital promises fail, families dissolve, and the dissolution of culture is not far behind. The crisis of today's families is thus a crisis of the truth about man, without which we simply cannot give ourselves in love. Loss of communal families is no small thing, for they are the cells of the civilization of love. The disintegration of civilization leads to a further loss of this truth, of fairest love, of communal families, and then of civilization again, in a truly disastrous downward spiral (LTF, 14). In his 1988 exhortation on the lay vocation<sup>17</sup>, the Holy Father cautions that First World countries, once Christian but now hedonistic and consumerist, have to be re-evangelized *specifically in our families* before we can begin to evangelize other countries. Now more than ever charity must begin at home.

His statement that the future of humanity was at stake at the recent Cairo conference was thus neither alarmist nor metaphorical. The agenda patently aimed at utilitarian and hedonist institutions on a global scale. The danger to humanity, however, is not just the interior one of false motivation. For eventually why we do what we do affects what we do. The interior destruction of persons may allow a temporary sham of civilization, but that, too, will eventually collapse as people lose their incentive for even the barest protection of human life. Love has its internal logic that leads to self-sacrifice, but use, too, has a logic - one that leads to murder<sup>18</sup>.

Our participation in the inner life of the Triune Communion of Persons is through sacraments, material, sensible symbols that cause what they signify

<sup>16</sup> For a stunning *anamnesis* on this point, see LEO STEINBERG, *The Sexuality of Christ in Renaissance Art and in Modern Oblivion* (New York, Pantheon Books, 1983). He documents several hundred paintings in which the penis of Christ - erect, thus capable of generating new life - is the focal point. Many are familiar Nativity scenes in which the newborn savior is naked, and posed for an obvious *ostentatio genitalium*, while his viewers are all dressed for the weather - hardly Renaissance naturalism. The humanity of Christ was under challenge at the time.

<sup>17</sup> *On the Vocation and the Mission of the Lay Faithful in the Church and in the World* (Boston, St. Paul Books and Media, 1991), section 40.

<sup>18</sup> See CTB, pp. 57-64 for an analysis of these two logics.

Triune Fairest Love. The basic family - a loving heterosexual couple open to new life - is rooted in a sacramental communion of persons, the Sacrament of Matrimony. Given that impotence is an impediment to a valid marriage, and that an unconsummated marriage can be dissolved, we can take sexual intercourse to be the matter of that sacrament. Husband and wife, giving themselves to each other in the sexual embrace, come to be a "unity of the two" and enter as a couple into the Unity of the Three.

Hence the heart and soul of a family is the fairest love of a man and woman who, once strangers, have come together to form a deeply intimate, sexual communion of persons.

Fairest love, then, must govern sexual behavior. In LR, the then Professor Wojtyla proposed an ethical principle, the Personalistic Norm. This norm, stating that persons are always to be loved and never used (LP, pp. 21-40 and 143-173), is obviously derived from the Thomistic *amor amicitiae* (with an assist from Kant). Since sexual partners are persons, they are to be loved and not used. But Wojtyla, using contemporary semiotics, sees the sex act not as an action, something that its participants do, but as a statement, something that they say to each other. The statement, in body-language that is especially clear and powerful, is the exchange of fairest love in the context of procreating new little persons.

Sexual intercourse rightly done is, indeed, an unusually appropriate and effective symbol of the fairest love that draws spouses into communion with each other and with the Triune God. Like any other sacrament, it has both symbolic content and causal power. The content of sexual ecstasy says, clearly and dramatically, reciprocal self-giving love. Its subjects momentarily yield every last shred of self-awareness and self-control, thus handing over to each other the very capacities for self-determination that define them as human persons. Here the Holy Father commands loving husbands to pace themselves according to the typically slower curve of a woman's sexual arousal and release, and even recommends sex therapy when needed as an aid to such pacing<sup>19</sup>. What is at stake is the symbolic content, and thus the causal power, of a sacrament.

But the natural symbolism of sexual self-abandon has to be taken up by human freedom. Sexual partners must have in their hearts the fairest love that their action bespeaks. In Professor Wojtyla's analysis, intent must match content. If it does not, their body language is dishonest. In an action that speaks louder than words, they say "I love you", even as they mean "I want to use you". However, dishonest communication is no communication at all. It does not comm-uni-cate, does not join persons in the possession of a single good. For false language - whether spoken, written, or bodily - is always an act of use, not love. Since a liar has the option of not speaking, his own self-interest is his only possible motive for doing so. Fairest love, then, requires honest communication at every turn. When we enact our sacraments, all of them symbols meant to

---

<sup>19</sup> LR, pp. 271-275.

communicate, we must intend what they say. Sacramental sex is no exception. Indeed, its content, unlike, say, the cleansing of baptism, is fairest love itself, and so, to place an unloving sex act is doubly dishonest.

Contraception also distorts sexual body-talk, by eliminating its procreative content. For Professor Wojtyla, it is no accident that the moment of sexual ecstasy is also the moment in which germ cells move toward each other so that, with God's concurrent creation of a soul, a new little person might begin to be. Procreation is included in the symbolic content of the action, for the ecstasy that bespeaks the total gift of selves is a function not of digestive systems, say, but of, precisely, reproductive systems. Thus contraception does not just separate the procreative and unitive aspects of the sex act. Sexual partners who eliminate the procreative content of their body language lie to each other, use each other, and thus destroy any possible unitive effect of their action as well. And so they do not form a communion of persons. Content and intent do not match up<sup>20</sup>.

This stunning support for the Church's constant teaching against contraception (which antedates *Humanae Vitae* by a decade) makes the sex act a natural symbol of marital fairest love, a re-statement of marriage vows that include an openness to children (LTF, 11). The Personalistic Norm, indeed, wraps into a single package the moral wrongs of masturbation, pre-marital sex, and contraception; of fertile but unloving sex in marriage; of adultery, sodomy, and artificial reproduction. In all of these distortions of the sacramental symbol, persons lie twice to each other, in content and intent, in a clear, dramatic, and powerful way. And they lie about the most serious matter of human life - our fulfillment in communion with each other and with the Triune God.

The providential link between orgasm and conception thus forbids all forms of artificial reproduction<sup>21</sup>. In natural conception the complex biochemistry of orgasm, of fertility, and of conception, still mysterious even to modern science, is guided by Divine Providence to generate a unique and irreplaceable person - one out of many possibilities of the moment - who is to be loved, not used. Some moral horrors are obvious at a glance, such as the conception in a glass dish of "extra" little persons who are simply discarded. But the Personalistic Norm also forbids these procedures even for the children

---

<sup>20</sup> Note here WOJTYLA'S sharp remarks about those who accuse him of biologizing sex and overlooking its personal aspects. As he shows so well, it is quite the other way around. See LR, note 20, pp. 294-295. Cormac Burke has a superb description of the content of self-giving love in the sex act. See its reprint in JANET SMITH, *Why Humanae Vitae was Right* (San Francisco, Ignatius Press, 1993, pp. 151-170). Smith's own paper (pp. 229-250) and John Crosby's as well (pp. 193-227) are lucid and important for this Holy Father's personalism views regarding contraception. Also central is JANET SMITH, *Humanae Vitae a Generation Later* (Washington, D.C., The Catholic University of America Press, 1991). Smith gives a comprehensive and critical account of the controversy as well as a new translation of the encyclical which translates *munus*, previously "duty" (in reference to having children), as "honor", "dignity", "privilege", thus transforming the tone of the entire document.

<sup>21</sup> JOSEF CARDINAL RATZINGER, *Respect for Human Life* (Boston, Daughters of St. Paul, 1987). Hereafter RL.

brought to full life, even one who would be conceived by extraction of a single egg and sperm from loving spouses, gestated by the woman whose egg was fertilized, and then accepted and raised lovingly in its biological family. These techniques all break the natural link between orgasm and conception, and thus preclude any truly personal unity between spouses, or between parents and child. The union of cells is brought about by technicians, who negotiate a fee and then collude with the parents to deprive a child of what that child most needs as a person - generation in a life-long, marital, fairest love. Motives for putting a child in that position are *ipso facto* egocentric. For the properly personal benefits to a child from being conceived in ecstatic fairest love and then raised in that same love are every child's right<sup>22</sup>.

Indeed, all distorted sexual actions blaspheme sexual love as a sacrament that draws us into the marital Love of God for His creatures, of Yahweh for Israel, and of Christ for His Church. Celibate love and mystical prayer, though higher states of union with God, are not sacraments, while marital love is. Marital love is superior to these, however, not as more loving but as a clear and dramatic statement of fairest love by, to, and for human persons in this life, when neither our spirits nor our bodies have been completely redeemed. The great mystics often resort to sexual language when they try to tell the rest of us what their prayer is like. But when they do so, they tell us married folk more about sex than we tell them about God. We, not they, are the more distant metaphor. But they are metaphors, too, of the literally marital love of God for His creatures. Mystical union, celibate love, and sacramental sex are all participations, fair but feeble, in the Fairest of the fairest loves<sup>23</sup>.

We come, finally, to the dynamics of the civilization of love. That civilization, the only one worthy of the name, is a global communion of persons. As the deliberate humanizing of otherwise barbarian human beings, it is also a culture - the only culture worthy of the name. Its progress is by way of the psychological contagion of fairest love, from one individual to another, in face-to-face encounters. The first carriers of the contagion are sacramental spouses, in their honest love-making. But these couples participate in the Triune God Who is Love, the ultimate source of the civilization of love [LTF, 13]. And so the process begins and ends in God, as spouses first, and then the other members of families, form an ever wider communion of persons, all united in their participation in the Divine Communion of Persons.

This psychological contagion of love is the causal power of sacramental sex, the efficacy by which the symbol causes the reality that it signifies. By love's contagion, the sacrament of matrimony provides spouses with two crucial components of anyone's capacity for enacting fairest love: self-esteem and a

<sup>22</sup> RL, pp. 23-24.

<sup>23</sup> For an account of the progressive and definitive revelation of God's love as marital, see DONALD J. KEEFE, S.J., *Covenantal Theology* (Lanham, MD, University Press of America, 1991), Vol. I, introduction and chapters 2 and 3. MONICA MILLER's *The Feminine and Authority in the Church* (Syracuse, University of Syracuse Press, 1994) is an important extension of Keefe.

conviction of the concrete reality of love. Self-esteem here is not the cheap self-approval of recent psychology. It is, rather, the self-forgetfulness that allows us to identify others as our other selves, the first ecstatic step in loving them. Such forgetting of self requires a secure sense of one's value as a person, as a gift worthy to offer to others. Persons lacking such self-esteem tend to use others rather than loving them, seeking self-affirmation from them instead of giving themselves in fairest love. The second crucial trait is a solid conviction that love is, indeed, a concrete reality, not a mere abstraction, and not just a sentimental fantasy. For fairest love is demanding; it exacts the price of our very selves (LTF, 14). We are not motivated to pay that price without a conviction of love's reality. Instead, we settle for Charlie Brown's stance: "I love mankind. It's people I can't stand".

For sacramental spouses, sexual success is a source of self-esteem, thanks to the psychological power of the sense of touch. Sexually successful men and women feel successful precisely as men and women because our gender is central, not peripheral, to our identities as persons<sup>24</sup>. When sexual success is a summit of fairest love rather than of use, it is indeed personal success, and so rightly enhances our self-esteem.

Love-making that succeeds psychologically also succeeds personally by reinforcing the spouses' conviction of the concrete reality of love. Those who experience fairest love in the actuation of their sense of touch to the point of ecstasy know, without a shadow of a doubt, that love is not abstract, nor is it mere wishful thinking. Thus does sacramental love-making build a habit otherwise known as the virtue of marital chastity - sexual passion informed by charity.

Sexual experience has its power because of the role of the sense of touch in our knowledge of reality. In Thomistic Personalism, all of our knowledge, of ourselves and of everything else, originates in sense experience and returns to sense experience for its "reality check", in an existential judgment. Of our five senses, touch is the most immediate and convincing, the one we all call on when we suspect that sight or hearing might be deceiving us. It is our "touchstone" of what is real and what is not. Sexual intercourse thus has a special power to convince us of the reality of human love (or of use - how else explain the fact that *victims* of sexual abuse, rather than their abusers, find their self-esteem damaged?) A conviction that human love is real is a necessary ground for everyone's belief that God, the supremely real, is Love. The sexual success of loving couples, then, is an ongoing reinforcement of their faith as well as of their fairest love.

The fairest love of the marital bedroom, not just an enjoyable interlude in the lives of spouses, is a promise which they carry out in the kitchen, the rest of the house and the yard, as they take their marital communion of persons wherever they go. It carries over first and most intimately to their children.

<sup>24</sup> See this author's Presidential Address, "The Primacy of Gender", in the *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* (LXVI, 1992), pp. 1-12.

Children are born as shameless little egoists who use others at every turn, not even suspecting that those others are persons like themselves. Indeed, young children seem to perceive their mothers as extensions of themselves. And so children need to learn the ways of fairest love. They need to gain from their childhood experience the same two pieces of psychological equipment that their parents acquire through their love-making: self-esteem and belief in the reality of love. Their parents' teaching, like all good teaching, is by example. And it begins at the moment of conception. For the sexual ecstasy that produces a child is not just the parents' gift of themselves to each other. It is also their coupled promise to the new little person of that moment - a promise to love, not use, him as long as they all shall live. Family life is the living out of that promise.

Developmental psychologists, such as the late Erik Erikson, mark the transition from adolescence to adulthood as, precisely, a transition from using people to loving them, from narcissism to intimacy. Adolescents who have been used, abused, or just taken for granted often find that transition difficult. But when parents give their children the experience, for twenty years and more, of being cherished, day-in and day-out, for the mere fact of their being and being who they are, the children acquire the two essential tools for their going and doing likewise. No one is better placed to cherish us in this way than the two whose ecstatic love made us be and be who we are from their own genetic makeup. Genetic ties and natural feelings urge parents to give their children a fairest love which no one else can supply. When children receive such a loving upbringing, their own self-worth and the reality of love gradually seep into their conviction.

On the other hand, children born and raised under the hedonistic, utilitarian and consumerist assumptions of modern western culture easily acquire a quiet, unquestioned cynicism about human relationships. They expect the interactions of persons to be manipulative and dishonest, even by mutual consent. They also take love to be less real than money and the things that money can buy. Thus is their inborn tendency to use, not love, their brothers and sisters in Christ reinforced by their daily experience. Their families, instead of being seed-beds of culture and civilization, become instead new and powerful sources of the consumerism and greed that preclude fairest love. And so a downward spiral ensues.

The philosopher now seated on Peter's throne pointedly condemns the rationalist, utilitarian and hedonistic presuppositions of modern First World culture for producing families that give children multiple experiences of being used instead of loved, especially since divorce, contraception, and even abortion are common (LTF, 17 and 19). We should not be surprised that many of our teen-agers are not psychologically capable of making the transition to fairest loving. Mrs. Elizabeth Anscombe made this point dramatically in a public discussion when a member of her audience suggested that, "It builds childrens' self-esteem if you can tell them that they were carefully planned, not conceived until everything - and everybody was really ready". Her instant reply was, "Oh, No! If you are valued because you fit into someone else's plans, you are not being loved. You are being used".

Sacramental couples thus build communal families, all of whose members live by the Personalistic Norm. They and their children try to love everyone and use no one, caring about everyone's self-esteem and conviction of the reality of love - their store clerks, clients, patients, neighbors, debtors, creditors, and so on. They give each person they meet the crucial experience of being loved and not used. Those persons are thus encouraged to love rather than use the next persons they meet, and so on.

Fairest love speaks like ripples from a stone tossed into a pond as people learn how to love from their experience of being loved, and then freely choose to go and do likewise. Just as the wave of a hand eventually affects every atom in the rest of the physical universe, so does each act of love (and of use), no matter how small and hidden, resonate to the outward boundaries of human space.

The marital communion of persons is thus a model for all other interactions of persons everywhere, in boardrooms and hospitals, schools, prisons, factories, and nightclubs. All persons everywhere find their fulfillment in enacting fairest love modelled on marital love. Every person's interacting with another person should be, *mutatis mutandis*, ecstatic, passionate, totally self-giving, permanent, unconditional - in a word, fairest love. The civilization of love is nothing more - and nothing less - than the personal appropriation, by all the world's people, of what is already the fact, the unity of the human family under the Fatherhood of God. Matrimony is the vocation of most of the world's people. In the civilization of love, the same rules that govern sexual life will also govern politics, commerce, education, health care, entertainment, and international relations. Persons are always and everywhere to be loved, not used.

Our entire global village can become a single communion of persons, in communion with the Communion of Three Persons in One God. But fairest love must come to be the mode of all acting persons, in all of their acting. Indeed, with present utilitarian and consumerist motives we might conceivably achieve world peace and abolish poverty, disease, ignorance, crime, discrimination and other social ills, and still miss the point of our existence. If these motives continue to drive modern egocentric benevolence - which is really use, not love - persons will have no communion, no transcendence, no personal fulfillment. There will be no civilization at all, nor any culture worthy of the name<sup>25</sup>.

This Holy Father has seen, *en masse*, more of the world's people than anyone else in history. Yet he invariably shows an exquisite sense of each one's precious individuality. His teaching on the family is rooted in his own fairest love for all human persons, in their concrete reality. It grows out of his deep

---

<sup>25</sup> STRATFORD CALDECOTT rightly cautions against the extension of consumerist capitalism to the newly freed countries of eastern Europe. Our economic system assumes the modern notion of fairness, thus allowing us to take the profit motive for granted. But in the new evangelization, buying and selling, like all other human actions, must enact fairest love in the Thomistic/papal sense, thus conforming to the Personalistic Norm. See *Communio International Catholic Review* (XXI, 3, Fall 1994), pp. 501-502.

respect for the family not as an animal grouping, fine as some of those are, but as a communion of persons.

Animal show no individuality remotely approaching ours, shown in the faces and names bestowed on us by our parents. Material like ourselves, the animals are limited in time and space, limited by gender, by species, and as individuals. But they have no resources for self-transcendence, for fairest love. Their families are not communions of persons. Only among humans, as sexual partners join in a fairest love that extends to those unique individuals who are the offspring of their ecstasy, do we find families as communions of persons. Families are stillborn, though, when fairest love fails, and along with them the civilization of love is stillborn as well.

Family life, then, is sacred, its structures determined by the sacramentality of sexual love. Rather than redefining the family to meet contemporary realities, we need to adjust our sinful realities to the demands of fairest love. For in the basic human family, born of the birth pangs of the crucifixion, all are brothers and sisters under the Fatherhood of God. At the Last Supper, Christ the Bridegroom of the Church, loving His Bride to the end, enacted the marital act of all marital acts. He poured out His life in abundance, in a family meal whose food and drink were His very self. That marital act of Christ is made really, not metaphorically, present in our time and place in the Eucharist<sup>26</sup>. Pope John Paul II thus rightly points to the Eucharist as the source of the sacrament of matrimony (LTF, 18).

A recent poll, plausible on its face, showed that about 50% of American Catholics believe that the presence of Christ in the Eucharist not real but merely symbolic. The respondents were not dissenting theologians but ordinary believing, practicing Catholics, victims of the collapse of catechesis since Vatican II. The poll makes sense of otherwise puzzling demands for the ordination of women, for contraception and divorce, as well as a widespread casualness toward the Real Presence on the part of priests as well as lay people. For the deep and sacred meaning of human sexuality is its participation in the marital love of Christ for His Church. Mere symbols are human creations that can be manipulated by human choice, for human pleasure and human use. But sacraments are divine creations that command our grateful acceptance as they are given. If the marital love by which Christ freely accepted His death is really present, in our time and place, in each mass, then sex is sacramental as well. But if not, then not. Rejection of the sexual morality of the Church logically follows from disbelief in the Real Presence, and *vice versa*.

The fairest love of families, then, is our hope for a civilization of love. The hope depends not on us, but on the Triune God whose almighty power can ever move human freedom to do as He wills. And what He wills, quite simply, is our having life, and having it in abundance - "Man alive is the glory of God". The culmination of our life and of His glory will come in the end time, when

---

<sup>26</sup> See KEEFE, note 23, above.

unprofitable servants find themselves guests - nay, collective Bride - at the unending Wedding Feast of the Lamb. There will be no marrying or giving in marriage then, nor any sexual intercourse. Our sense of touch will need no actuation, our self-esteem no bolstering, our belief in the reality of love no external support. For the ecstasy of fairest love will be forever complete. Faith will be replaced by vision. And God will be All in all.



MARRIAGE: THE SACRAMENT OF DIVINE-HUMAN COMMUNION.  
NOTES ON ST. BONAVENTURE'S THEOLOGY OF MARRIAGE\*

PAULA JEAN MILLER\*\*

One of the outstanding but least recognized figures within the historical development of the theology of marriage is St. Bonaventure, the *Seraphic Doctor*. Bonaventure's mature theology of matrimony, which is found in his *Breviloquium*, contributes a perspective which has often been neglected, due to the prominence of Duns Scotus in the Franciscan tradition, and of St. Thomas Aquinas within theology in general. To specify what is original to Bonaventure, particularly in his approach to the sacrament of matrimony as that reflects his whole theology, it is necessary to briefly compare his system with another of similar characteristics. The Thomistic synthesis provides the best basis of comparison because the views of the *Common Doctor* are better known and have become the common standard because of the work of Leo XIII.

While the study of marriage done by both St. Bonaventure and St. Thomas was part of their required doctoral commentary on the *Sentences* of Peter Lombard, the approach taken by each manifests their creative and complementary visions. For while Bonaventure continued and climaxed the Augustinian-Platonic tradition of symbolic thought, Thomas abandoned the symbolic approach and turned to Aristotelian distinctions. While Bonaventure sought certain knowledge of Ultimate Reality and believed that was only discoverable in the meaning of the Whole reflected in each of its symbolic representations, St. Thomas, like Aristotle before him, sought to establish a limited certainty in regard to particular questions of natural knowledge, which could be verified in sensible experience in and through a proper cause. This difference in their overall project definitively affected their theologies of marriage.

For Bonaventure, Marriage is the Mystery of the Communion of Persons within the Trinity, made visible to us in the Hypostatic Union of God and man in Jesus Christ. The sacrament of marriage, as instituted by God and constituted by a particular man and a particular woman at a specific moment of history, is a participation in and manifestation of the Ultimate Reality of Marriage. Human persons come to know and understand the revealed Mystery of Marriage by experiencing a particular marriage of a man and a woman, but conversely, the meaning of marriage, as it is incarned by husband and wife, can only be understood in light of the Divine Communion of Persons, in which it is but a

---

\* This is a brief synthesys of a more complete study of St. Bonaventure's theology of marriage, presented as S.T.D. thesis and prepared under the direction of Prof. B. Ashley. It will be published by Franciscan Press under this same title.

\*\* S.T.D., John Paul II Institute, Washington D.C.

limited participation. Bonaventure's theology of marriage thus begins with the revelation of a Mystery which is sacramentally imprinted upon created reality *from the beginning*. This same created reality becomes the *ladder of experience* by which we gradually attain to knowledge of the Ultimate Mystery. Each sacramental marriage has trinitarian significance: 1) it manifests the union of God with each individual person; 2) it reveals the union of God and humanity in the Hypostatic Union of the divine and human natures of Jesus Christ; and 3) it signifies the marital union of Christ with his Bridal Church.

Thomas begins his consideration of matrimony not from revelation and faith, but through the human experience of marriage as a *natural institution*, which was elevated to the sacramental level only in the New Testament, as a sign of the Christ-Church relationship. While Bonaventure emphasizes the *theocentric pole* of the sacrament (the ultimate divine reality), Thomas places his focus on the *anthropocentric pole*, on particular, historical actualizations of marriage. For him the primary purpose of marriage as a natural institution is the procreation and education of children, while its secondary purpose is the mutual help that husband and wife offer one another in the establishing of a home and life together. For Thomas, indissolubility and fidelity achieve their greatest importance for the sake of the child; for Bonaventure fidelity and fruitfulness belong to the fullness of marriage, but only indissolubility is essential to its validity. Given this brief comparison, we will now concentrate on Bonaventure's development.

St. Bonaventure's sacramental thought is rooted in his vision of the human person. In his prologue to the *Second Book of Sentences* he says, «God made man upright, but man has involved himself with end-less questions». Already we begin to perceive here the symbolic nature of the human being: created to stand upright, feet planted in the earth, eyes focused on the Transcendent, the human person is the creature *in the middle*, ordained to be the priest of creation, part of the visible universe yet transcending it, and so able to elevate the world to the Father. But although made for God, man and woman chose to live for themselves. This is the human choice which directly affects St. Bonaventure's sacramentology. Through sin, the faculties created to image God became disordered through ignorance and concupiscence and creation was known and loved immoderately. The sacraments, as extensions of the Passion, Death, and Resurrection of Christ, restore the human faculties of intelligence and will to their proper end through faith, hope and love, so that all creation may again be known and loved in relation to its Creator.

Like everything in St. Bonaventure's theology, marriage is a symbol of the Trinity and so reveals each of the Divine Persons. Marriage participates in the fruitfulness of the Trinity, an attribute which first and foremost is attributed to the Father as Source. Since God's plan for marriage *from the beginning* was to make God visible as a Communion of Persons, as Love and Life, Bonaventure concludes that marriage was a sacrament from the moment of its institution in paradise, before the fall. As a sacrament before the fall, marriage was an *office* or a duty of all men and women; they were to symbolize the generating-spirating

Trinity to one another through their own self-giving, fruitful love, and in that way bring one another back to God. This was to be *normal* way the Trinitarian God revealed himself to man. By living a life that was loving and fruitful, man and woman were to participate bodily and spiritually in the inner life of God and reveal the Father as the Source of life and love.

After the fall, marriage assumed two more symbolizations. The «O Happy Fault» of sin brings forth the redeemer, Jesus Christ, who in his person unites the Divine with the human. In this second symbolization, marriage as the union of male and female, two-in-one flesh, reveals the union of God and man in Jesus Christ.

The third symbolization of marriage manifests the Holy Spirit, who is the life and breath of the Son, as well as their mutual outpouring on creation, so the reciprocal self-donation of man and woman which brings forth *another*, stands as symbol of the Holy Spirit of Love. Because of sin, that *kenosis* is revealed in the total outpouring of Christ on the Cross and actualized as the love of Christ for his bride the Church. Thirdly, then, marriage is the symbol of redemptive and crucified love, as it participates in the Holy Spirit of Love poured out by Christ on his Church. We will next look at each of these symbols in turn.

A. Matrimony, *like the union of God with the soul*, is a mystery of fruitful love. Matrimony is a sacrament of the generating-spirating Trinity before the fall, *in officium*.

St. Bonaventure bases his theology of matrimony before the fall primarily on Matthew 19:4-6, and subsequently on Genesis 1:27-28; 2:18-25; and 3:15. The reason a man becomes attached to his wife, and they become two-in-one flesh, is that *from the beginning* the Creator made them male and female. Unlike the other sacraments which are initially instituted as a remedy within the redemptive dispensation, matrimony is instituted with creation, rooted in the ontological being of male and female, and ordained to be the sacramental sign of two-in-one flesh, of the Incarnation. According to Genesis 1:27-28, this male-female complementarity of bodily being, as the condition for fruitful unity, is proclaimed to be the created image of the mystery of God himself.

The creation of man and woman reflects the mystery of the origins expressed in the Trinitarian processions, for just as the Father, without beginning yet simultaneously the primordial source, is the Principle of the Trinity, so Adam as the first principle of humanity, was made by God *ex nihilo*. Woman, as «bone of [his] bone and flesh of [his] flesh» is generated from the side of Adam; woman, taken from the very substance of man by God as Adam sleeps (Genesis 2:21-22), symbolizes the consubstantial equality of the Son, who differs from the Father only in regard to origin and primacy. Since woman is created directly by God, she is not subject to man's domination. Eve is the *glory* of Adam, even as the Son is the Glory of the Father. Woman, as the symbol of

humanity, is the center and mediating person within the family (*produced and producing*) in the image of the Son, who is begotten by the Father and is co-principle of the Spirit.

Since both are created equal in God's image, the man is able to be attached or bonded to his wife, to establish with her an indissoluble communion of life, which is the sacrament of and participation in the Divine Communion of Persons. This communion consists of mutual self-donation as a way of bringing forth still *another* that is the focus of their mutual love. In the state of innocence their exterior bodily union would have incarnated and made visible to them both their interior spiritual union with one another, and the union of God with each. Their common work of mutual formation, of generativity, and of dominion over creation would have manifested their role in the creative activity of God. The equality of man and woman is based precisely in this handing over of the power of fertility to the other, in order to become together one principle of generativity through the joining of bodies and of wills. Since man cannot be fertile without woman nor woman without man, they are equal, and so have equal rights and duties in marriage.

In this first description of marriage as an image of Divine-human communion, St. Bonaventure places his emphasis on the *fruit* of matrimony, which gives it its trinitarian and lifegiving character. If man and woman in union are to be an image of the Trinity, by *nature* their love must be other-centered and fruitful. The dynamics of generativity and love are *impressed* upon man and woman joined in marriage, in order that they might *express* it sacramentally for the world.

St. Bonaventure states that when the Tree of Life as the sacrament of the eternal union of God and humanity was taken away through the fall, the sacrament of matrimony remained as the sign of the promise until the Incarnation and Redemption. Since the *individual* now must suffer death because of sin, the promise could only be fulfilled through the continuing of the *species*, through reproduction. Before the fall, man and woman were missioned to continue the human species as a way of extending God's gift of life to others; after the fall the conservation of the human race through procreation became the human means of cooperating with the divine promise for redemption.

While consent as the *first sign* of the sacrament of matrimony signifies for St. Bonaventure the freely chosen «indissoluble and singular» union, one-to-one, of God and the soul<sup>1</sup>, the union of God with the human person can never be considered in isolation. Bonaventure names the act of intercourse as the *second sign*<sup>2</sup> of the sacrament, the sign which manifests the *fullness* of the union between God and mankind, a fullness which includes the whole of creation. Intercourse is a *cosmic liturgy*, in the words of Maximus the Confessor, through which all of creation is integrated into the human act of love. For even as the

<sup>1</sup> IV Sent., d.27, a.3, q.2 (IV, 683b-684a).

<sup>2</sup> IV Sent., d.26, a.2, q.1, concl.(IV, 666): "In matrimonio signum principale est verbum vel natus exprimens consensum et ut annexum copula carnalis".

union of God with each person is individual and singular, each one - by virtue of creation - is also related and connected to the whole universe. In and through his union with each person God unites himself with his whole created order.

In conclusion, at the bottom of man's natural desire for marital union, Bonaventure perceives God's will and God's design. By nature, man is formed for communion - both spiritually and bodily. Matrimony, as a symbol of union, makes visible God's own inner life, which is a Communion of Persons who are consubstantial and equal, but distinct in regard to origin. Matrimony manifests the union of God with the soul: a union which is singular, chaste and undivided; a union which empowers each person with the potential to be a co-principle of life in the image of the Son. It is a union which is necessarily monogamous, for it makes visible the jealous love which exists between God and the soul, for «He is zealous that the soul love no one else with so great a love, and the soul does not will that it be deserted by God for someone else»<sup>3</sup>.

B. Matrimony, like the Hypostatic Union, is a mystery of relation entailing not only love, but conformity of nature. Matrimony is a sacrament of charity and two-in-one flesh after the fall, in signum.

In this second symbolization of marriage as the image of two-in-one flesh, Bonaventure places his Christology before us: the union of God and humanity comes only through grace. St. Bonaventure describes the Incarnation in marital terms, because it is the absolute realization of the marriage of God and humanity. Bonaventure teaches that in the Incarnation the divine work attains its most excellent consummation; in the Incarnation of God «the last is joined [coniunctum] to the first»<sup>4</sup>; in the Incarnation man, who was the last to be made, is joined (coniungitur) with his principle<sup>5</sup>; and finally, since a word is most intelligible by being united (copulatur) to a sensible voice, it was fitting that the Word of the Father become incarnate<sup>6</sup>.

The meditation of the Son consisted, not only in a love which consented to reunite itself with man through mercy and forgiveness in charity, but in a conformity of nature, through an indissoluble oneness realized by becoming flesh and living a common life. «And the Word was made flesh and dwelt among us» (John 1:14). The prime reality which matrimony signifies is this undivided and indissoluble life-form of Hypostatic Union, which was motivated by charity and actualized by conformation to the beloved through bodily union<sup>7</sup>. The consent

<sup>3</sup> IV Sent., d.33, a.1, q.2, resp. (IV, 750b).

<sup>4</sup> III Sent., d.1, a.2, q.1 (III, 20b).

<sup>5</sup> III Sent., d.1, a.2, q.2 (III, 23b).

<sup>6</sup> III Sent., d.1, a.2, q.3 (III, 29b).

<sup>7</sup> IV Sent., d.35, a.un, q.4 (IV, 785b): «...dicendum quod matrimonium non est sacramentum huius principaliter, sed coniunctionis divinae et humanae, quae nullatenus solvitur». III Sent., d.6, a.2, q.1, ad.1: «Unio conjugatorum similitudinem quandam habet cum unione hypostatica quae tamen est singularis et superexcedit omnem modum et naturam».

of man and woman to perpetual union signs Christ's loving consent to us; their bodily union of two-in-one flesh signifies Christ's bodily union with us, as two-in-one flesh. God commits himself irrevocably to man, through what St. Bonaventure names as the Son's spousal commitment to a unique and specific body - limited by nature, place, and time. That commitment by Jesus Christ to union with the whole of creation through one particular body is the exemplar for sacramental marriage, in which husband and wife come to holiness through the spousal commitmens to one, limited embodied person, and through that person commit themselves to all creation. Matrimony, as a Divine-human pact, makes visible *in signum* the Divine-human relation in Jesus Christ and extends the mystery of the Incarnation through history. Just as the Incarnation of Jesus Christ is the center of history, so marriage is the sacramental witness to that undivided life-form throughout history. Such a sacramental witness implies a real participation in the essence of Marriage as instituted by God and as «grasped» in the Hypostatic Union. It is precisely consent to marriage only as *divinely instituted*, that can signify the Divine-human union; consent to a contract of purely human origin can signify only finite social reality.

Man and woman remain as distinct in the marital relation as do the divine and human natures in Christ, which are united as two-in-one flesh. While the Mystery of Marriage pre-exists (in the Trinity, in Christ, in Christ's Body the Church), human consent to participation in this Mystery makes a *particular* sacramental marriage to exist *de facto*. It is this incarnate, historical relationship which is joined to Christ's intention to bring differences, which are symbolized in the prime opposition embodied in male and female, into creative union: by striving like Christ 1) to reveal the love of the Father to one's spouse, and together with one's spouse to be an image of the fruitful love of the Communion of Persons; 2) to forgive, release and reconcile in a spirit of wisdom and mercy; and 3) to be «like God» so as to be an «accessible object of knowledge, love and imitation». So Bonaventure simply states, «... the love of God is the exemplar of our love»<sup>8</sup>.

Since the sacraments are ecclesial events, the liturgical rite is integral to St. Bonaventure's symbolic thought. One man and one woman, recognizing the singular relationship of each to God within the Body of Christ, consent to establish a common life<sup>9</sup>. The Church, through its nuptial blessing, confirms their consent to that bond of undivided life: a common life in and through which they will experience the grace of the sacrament. For St. Bonaventure, the blessing is the work of God within the sacrament, just as consent is the work of man and woman. The blessing transforms the natural sign of loving consent into a sign of faith. God institutes marriage, man and woman consent to incarnate it, the Church blesses and constitutes this marriage as an outward sign of its own spousal union with Christ. Conjugal love carries not only a total and

<sup>8</sup> *III Sent.*, d.32, dubia 1 (*III*, 708a-b).

<sup>9</sup> *IV Sent.*, d.33, a.3, q.1, ad.4 (*IV*, 759b): "...dicendum quod vir et uxor individualiter coniunguntur a Deo; ideo nulla potest esse causa separationis quoad vinculum".

indissoluble obligation, but also promises continuous growth and ever greater personal perfection. Matrimony is a bond, but also a vocation; an existential unity which extends from the moment of sacramental celebration throughout their entire lives as spouses.

Man and woman commit themselves to a relationship with God through one another; a relation which is *from and for* God, and *for others*. It is a communion of lives which is inclusive of all aspects - physical, spiritual, intellectual, emotional, psychological, economic and social. If the consent is not mutual, of charity, and *from the heart*, it is not marriage, says Bonaventure. While marriage depends upon human consent to his bond for its inception and actualization, its perpetuity does not depend upon human fidelity. St. Bonaventure emphasizes that, even though human love and human consent to his undivided life-form cease, the indissoluble bond which is instituted by God is conserved, for the indissolubility of the divine and human natures in Christ, which the consummated marriage symbolizes, can never be dissolved. Thus it is the indissolubility of the Hypostatic Union, the God-man union, which is the ground of the indissolubility of each sacramental marriage, for each marriage participates in that Divine-human communion.

With consummation marriage acquires a new and specific symbolism and stability, for it brings to fulfillment what God has instituted and consent has promised: a life so intimately *common* that it extends to the right to one's very body. (*I Corinthians 7:4*) This bodily union must be *singular and inseparable*, for it signifies the spousal union of Christ with his own individual human nature. In a leap which «telescopes» the mystery of the *bonum sacramenti*, Bonaventure concludes, «From the beginning, according to Genesis, 'they were two in one flesh', namely God and man. The exchange was contracted by the assuming of flesh; whence we are able to say according to Genesis: 'This now is bone of my bone and flesh of my flesh'»<sup>10</sup>. St. Bonaventure emphasizes that it is only an inseparable and singular union of a male and a female which can truly signify the union of the divine and human natures, for the union of two sexes within time becomes the sign of the eternal union of two natures in Christ<sup>11</sup>.

The bond, the *bonum sacramenti*, gives the couple the capacity to consecrate their love for one another and to affirm their mutual involvement in a greater stability which is founded in Christ. The grace given through marriage does not add a new structure, but is a *more intimate expression* of the relation impressed on them as members of Christ's Body through baptism. It is Christ himself who is present to the bond and gives it the character of indissolubility, a character which «manifests the love of Christ who has loved us without return»<sup>12</sup>. This more intimate relationship between man and woman is expressed for Bonaventure in *I Corinthians 11:11-12*: «However, in the Lord, though a woman is nothing

<sup>10</sup> *Sermones de tempore*, "In nativitate Domini", Sermo I (IX, 108b).

<sup>11</sup> *IV Sentences*, d.36, a.2, q.1 (IV, 796a).

<sup>12</sup> LÉONCE HAMELIN, "Le mariage: hier, aujourd'hui, demain", *S. Bonaventura 1274-1974*, Vol. IV, Grottaferrata (Roma), Collegio S. Bonaventura, 1974, 461-502 at 485.

without man, man is nothing without woman; and though woman came from man, so does every man come from woman, and everything comes from God».

C. Matrimony, *like the Christ-Church union*, is a mystery of redemptive self-donation. Matrimony is a sacrament of crucified love after the fall, *in remedium*.

Thinking of matrimony as a *prism* of St. Bonaventure's thought, his theology of the *Trinity* is reflected in the first symbolic union of marriage and his *Christology* in the second; now in this third image he presents us with his *Ecclesiology* through his sacramentology, specifically in the relationship of matrimony to the other sacraments as sources of redemptive love. In the first image St. Bonaventure attributes the fecundity of the Trinity, and hence the fruitfulness of the couple, to its Source, the Father. The second union focuses upon the mystery of relationship, which in the Trinity, creation, and matrimony as a sacrament of the Incarnation, is centered upon the Son. In this third image, that of redemptive spousal love which is the spirit and life of the Church, the couple and the family, St. Bonaventure's emphasis is upon the mission of the Holy Spirit, the source of grace.

Since each sacrament manifests a particular aspect of a «profession of the death of Christ in sign», according to Bonaventure, each is a memorial of the Passion and each sacrament is instituted as redemptive (*a remedy*). Matrimony is called to redeem *disordered relationships* - between God and man, between man and woman, between humanity and creation - by consenting to the mystery of communion in love. Precisely because it is redemptive that love must now be cruciform - a *crossing* of all tendencies to *egocentric* love - in order to heal that concupiscence (the tendency to possess without loving) which is intimately bound to the very act of intercourse in and through which man and woman seek to transcend their isolation (i.e., by loving without possessing).

For the *passion* of marital love to be redeemed it must be in-formed by *crucified love*. God first draws man and woman to love and marriage through that which is instinctually pleasurable and desirable: man and woman are drawn willingly to that first *nakedness* before one another which strengthens them to leave their families of origin and cling to each other. Once having consented to assume the mission of the Church, to reveal the redemptive love of God within and through the *domestic church* they have established, the presence of Christ at the heart of their love strengthens them to give themselves totally to one another in a new and more difficult *nakedness* and to reveal to one another that most secret part of themselves which is known only to God, refusing all reserve in the communion to which they aspire<sup>19</sup>. Before the fall, the presence of God to the bond of man and woman in matrimony *preserved* disordered love relationships

---

<sup>19</sup> HAMELIN, "Le mariage", p. 491: "C'est la présence de Dieu au cœur même de leur amour qui permet à l'homme et à la femme de se livrer totalement l'un à l'autre et qui permet à chacun de donner à l'autre jusqu'à cette part la plus secrète de lui-même qui n'appartient qu'à Dieu, se refusant à toute réserve dans la communion à laquelle ils aspirent".

and to re-unite what has become separated (*I Corinthians 7:6*). Matrimony «gives spouses that which their union represents» (but which *fallen* human love is no longer capable of achieving) - «the grace necessary that their union be one, inseparable, fruitful as the union between Jesus and his spouse»<sup>14</sup>.

St. Bonaventure sees all the sacraments as an «intimate expression of the great love of the Spouse for his spouse the Church; the institution of the means of grace... is an act of donation of the Spouse to the spouse... to enrich his spouse with his own life»<sup>15</sup>. So there is a *marital* aspect of each sacrament, even while the sacrament of matrimony depends upon other sacraments for its *sanctifying power*. To demonstrate this inter-relationship, St. Bonaventure directly relates the sacrament of matrimony to both baptism and the Eucharist.

Baptism gives spouses the power to elevate their marriage to the sacramental level, to witness to the self-donation and death-to-self of Christ the Bridegroom. Matrimony, on the other hand, is a radical witness to the communion of life which already exists between members of the Body of Christ through baptism. Matrimony, as a more intimate relation of two members of the Body of Christ through conjugal union, signifies the willingness to bear the burden of a common life in charity, and so participate through joys, suffering, and darkness in his paschal mystery. Marriage is a vowed commitment to redemptive love: to reject sin and concupiscence, specifically as a closing in on self, and to open to each other every aspect of one's life and allow the love of Christ for the Church to pervade their entire existence.

St. Bonaventure considers both the Eucharist and matrimony as *sacraments of charity*. Both sacraments *signify* the mystery of love and communion; both have as their *end* spiritual and bodily communion in Christ. Only the *means* are complementary - for in the sacrament of the Eucharist each member is more intimately united to Christ and so to one another, whereas in the sacrament of matrimony two members are more intimately united to one another, and so to Christ.

Since the sacramental age as the *healing time* is the beginning of the return to the Father, through matrimony as sign and as remedy all must be *led back* to the Father by learning freely willed self-donation through human love, made possible through participation in Christ's redemptive love. Because the couple *is* the Church, their love for one another is the love of the Church, responding to the love of the Divine Bridegroom. It is only the charity of Christ the Bridegroom, who first undergoes the death to self required for full communion, which established matrimony as a memorial of the Passion and enables a man and a woman freely to choose that self-donation which participates in the *kenosis* (self-emptying) of Christ and reveals the Love of the Trinity. Since the end of transforming union is to make the lover more into the likeness of the

<sup>14</sup> VINCENZO FAGIOLI, "L'istituzione del sacramento del matrimonio nella dottrina di San Bonaventura", *Antonianum* 33 (1958), 241-262 at 257: "E' il sacramento che dona agli sposi ciò che la loro unione rappresenta: la grazia necessaria, perché la loro unione sia una, inseparabile, feconda, come l'unione tra Gesù e la sua sposa".

<sup>15</sup> FAGIOLI, *op.cit.*, p. 243.

Beloved, to shape each into the mystery and image of the Son, this likeness is for St. Bonaventure the critical tool by which to evaluate marriage as a sacrament, *per se*. To the extent man and woman are self-emptying and self-giving in the image of Christ the Bridegroom, their marriage is sacramental.

Two other sacraments to which St. Bonaventure relates matrimony are penance and holy orders. Matrimony and penance are the only two sacraments which are instituted by God in Eden and both matrimony and penance restore divided relationships. Holy orders and matrimony, as vocations within the Church, specify missions of redemption for the entire Body of Christ. Through a priesthood ordained to provide the sacramental signs of Christ's self-givenness to the Church, the community is invited to participate in the mysteries of salvation and so to alleviate ignorance (the first effect of sin); in couples, called to mirror Christ's spousal givennes to one another by vowed themselves to a communion of life and love, the concupiscent desire to possess *without loving* is transformed into the deiform *loving without possessing*.

Thus matrimony, seen in its inter-relationship with other sacraments, depends upon and is a specification of the relationship which is constituted by each individual's participation in the passion and death of Jesus Christ, through a life of crucified and redeeming love. That spousal love entails this totality of self-givenness was first revealed by Jesus Christ; it is his constant presence to the Church in the Spirit of self-donation that nourished and supports the self-donation of his members in response. This reciprocal love of spouses builds up the Body of Christ, while the gift of children extends the Church as a divine and human society.

While occasionally St. Bonaventure's emphasis upon concupiscence in marriage seems pessimistic, his recognition that the grace of matrimony only *tempers and excuses* but never eliminates concupiscence completely is born out by the struggle of couples to live a love even based in *justice*, much less the *perfection* of self-donation. His pastoral understanding of the difficulty of achieving a fully *other-directed* love in the intensity of marital passion balances what can otherwise seem an idealized relationship of *sign* to *reality*. Bonaventure repeats untiringly that it is only Christ, present to the bond of marital love, who redeems the overpowering tendency in man and woman to *grasp* rather than *empty oneself* in the image of the cross and the Trinity.

Matrimony, like the Trinity in procession, is a dynamic union of persons which establishes an indissoluble nucleus of society centered in Christ, whose life principle is self-communication ordered to the divine creative activity (i.e., personal self-donation, *kenosis*) and manifested in new life.

Bonaventure describes matrimony as «the loving union of two beings in one lasting union of love»<sup>16</sup>. This love is a reflection of the love of one Being who is yet three distinct Persons: the prime relation of the Father and the Son, whose

<sup>16</sup> III Sent., d.1, a.2, q.2, ad.8 (III, 27b).

love for one another is the Holy Spirit. In *I Sentences*, St. Bonaventure draws the analogy between these two communities of love<sup>17</sup>. Since God is *essentially* Love and Love is the very substance of God, it is God's Love which is the cause of all love *ad extra*<sup>18</sup>. Human love, as a participation in and reflection of this essential love of the Trinity, is manifested in marriage and family as *social love*, as that which enables persons to live together in communion and harmony.

*Notional love* within the Trinity is a gratuitous love which gives of its own abundance without return. It is the love of the Father emptying himself in the generation of the Son, and the Son in response fully returning to the Father all that he has received. This love has its image in the *conjugal love* of husband and wife, a mutuality of love which abandons itself to the other. This conjugal love of sexual union is the most intimate relationship between human beings on earth, the fruit of which is an image of the cooperating persons, the husband and wife. Two persons unite and a new person is created: the fruit of a union of bodies which expresses a union of souls, but a fruit which transcends any human capacity.

Finally, the love of God who is the *Person* of the Holy Spirit, the *link* between the Father and the Son and the communion of their love, is revealed in the *bond of a common life* established by a man and a woman, the creative space and time in which they experience the grace of God. It is through *personal* love that a man and woman are united in the common subject of their love, a child who *links* man and woman by naming them *father* and *mother*. The newborn child is the *loved one* who passively receives the love of the parents and thereby forges the couple, who have joined their wills in a mutual surrender to this new life, into a union. Thus, the personal love of the couple reflects the active love of the Father and the Son, even as the child reflects the *passive* love of the Spirit which, paradoxically, *joins* the Father and Son.

Man and woman come forth from God as an image of the creating Trinity. Man and woman are *led back* into the intimate life of the Trinity precisely through the three loves or goods in which matrimony participates. Bonaventure assumes the three *goods* of marriage as described by St. Augustine, but further appropriates each good to a Person of the Trinity. The first good of *proles* or fruitfulness in the order of nature he ascribes to the Father<sup>19</sup>. The good of faithfulness he attributes to Christ, the Divine Spouse, who in paying the «debt» for the Church is the exemplar of conjugal fidelity as redemptive love. The good of the sacrament, which is the bond of love between husband and wife, is characterized by the same qualities as the Bond between Father and Son: marriage as a mutual *gift proceeding* from the *free will* of each is eminently *personal* and *joins two persons who are equal but complementary in relationship*. These three goods reflect the three orders in which man exists: nature (the good of children), reason (the good of fidelity), and grace (the good of the sacrament). The good of the sacrament signifies man's restored capacity to

<sup>17</sup> *I Sent.*, d.10, a.2, q.2 (I, 202).

<sup>18</sup> *I Sent.*, d.17, p.1, dubia 5 (I, 305b-306a).

<sup>19</sup> *IV Sent.*, d.28, dubia 3 (IV, 697b).

participate in the trinitarian bond of love; the good of fidelity the perfecting of relationships through disciplined love; and the good of children the fruitfulness of an indissoluble community of life through the total personal, bodily givenness of a man and a woman. By lovingly receiving children and committing themselves to their upbringing and religious education, intercourse is ordered to a selfless end rather than to lust; by self-discipline in faithfulness to one spouse, the body becomes trained once again to be in union with the spirit; and by freely consenting to an indissoluble bond of communion, the couples' union participates in the Divine Life and so transcends death. For Bonaventure, the primary and only essential good of marriage is the sacrament, for as he observes, we see all around us marriages which have neither the good of fidelity nor the good of children, and yet they remain valid marriages. Finally, the three goods reflect the three attributes of the Trinity, for through them the couple becomes *one*, their relationship is *true*, and the fruit of their love embodies the *good*.

Marriage is then, first a sacrament of the Trinity, but an image through which Bonaventure knows we can see the Communion of Persons only «as through a glass darkly». Ontologically the communion of created persons would have no existence except in its participation in and likeness to the Divine Communion. The mystery of communion as experienced, lived, and embodied within a specific marriage of a man and a woman is an *example* within human experience of that Marriage which is ultimately more different than like matrimony; and yet matrimony is *like* it because it is instituted by God himself with the Trinitarian Communion as its Exemplar. But whereas the Trinity proceeds from Ultimate Fecundity - from *Primitas* and Primordiality, from Innascibility - matrimony, shaped in the image of the Son, proceeds first from *receptivity*; even as the Trinity *expresses* itself, man and woman in marriage are *impressed* with the dynamic of self-donation.

Secondly, matrimony is the sacrament of the Incarnation, the actualization of the Divine-human union. While Christ emptied himself to take on human nature in order that man might «know, love and imitate» him in the flesh, it is for man and woman to participate in that mystery 1) by sharing human flesh to continue God's creative act, and 2) by assuming responsibility for all of creation in relation to themselves, in order that they might bring it to Christ who will bring it to the Father (*I Corinthians 15:28*).

Finally, matrimony is a sacrament of the *kenosis*, for husband and wife share in the dynamic of the cross of the Trinity. It is in and through the Mystery of Marriage that each member of the Body of Christ is invited to share in that ultimate experience of love which brings about personal transfiguration through faithful, singular, fervent and persevering self-donation; a service of the beloved ultimately only for the sake of the Beloved, «the One most to be loved, upon whom depends our love for all other beings destined to be tied with a bond of love within the one Christ<sup>20</sup>.

---

<sup>20</sup> *Breviloquium*, Pars V, c.8 (V, 262).

Marriage is that human centering established by God with a sharing in the principle of his own fruitfulness, for the continuation of his creative act. As an indissoluble nucleus of society, the Christian family is a sign which makes visible through its own self-donation the *kenosis* of the Trinity, and through its surrender to the mystery of new life, its participation in Divine Life. Through this sign the *remedy* for our own cultural ills is revealed: for it is the Christ-Church union at the heart of marital love which gives it the power to be indissoluble, self-giving and deiform. Man and woman receive life in order to give life, and in this way they live the very procession of the Trinity, in the image of the Son.

A final question yet remains. How did the theological contributions of Bonaventure and Thomas reflect and affect the understanding and living of marriage and family within medieval society? For both Thomas and Bonaventure, the «prime social relationship, the first and best love, under God, is that between a man and his wife»<sup>21</sup>. Their understanding of marriage as «most essentially a bond of love» flowed from the nuptial liturgy of the period, which prayed to «couple and to knit these two bodies together, that is to say, of this man and this woman, that they be from this time forth but one body and two souls in the faith and law of God and holy Church, for to deserve everlasting life». The rubric further directed that the ring, as symbol of their union, be placed on the fourth finger, «since it contains a vein that reaches into the heart». The Mass celebrated was that of the Holy Trinity, in order to initiate the couple into a perfect oneness and love as faithful as that of God himself. The kiss of peace was shared by celebrant, bridegroom and bride, the couple was blessed with the chalice, and the ceremonies were closed with the blessing of bridal chamber and bed<sup>22</sup>.

Neither St. Bonaventure nor St. Thomas treat directly the cultural question of how that bond of love is formed, i.e., through personal choice vs family arrangement as the determiner of matrimony. Thomas considers marriage primarily to be a natural institution, one which emerges from historical, social customs. So long as the historical, cultural expression of marriage respects and supports the family structure necessary to provide for the begetting, nurture and educations of the child, it can be elevated to the sacramental state and become a source of grace for the couple. Bonaventure's emphasis on personal choice is stronger than that of Thomas, for he states that if the consent of both the man and the woman (and counter-culturally, he lays emphasis upon that of the woman) does not «come from the heart» it is no marriage. But it is the underlying theological issue of free consent vs coercion which concerns these theologians more than the societal question of personal choice of family arrangement. While there was widespread resistance to making sacramental validity dependent on the free consent of the couple which both theologians

<sup>21</sup> FABIAN PARMISANO, "Love and Marriage in the Middle Ages", Part I, *New Blackfriars*, n. 591 (August, 1969), 599-608 at 606.

<sup>22</sup> *Ibid.*, pp. 606-608. Parmisano quotes from 13th-15th century rites.

emphasized, the fact that the Church had an impact on a culture which had traditionally arranged marriages for the economic and political benefit of the family is itself quite remarkable.

In the medieval period, Bonaventure's theology was overshadowed by the work of St. Thomas who assumed and transformed the then popular philosophy of Aristotle. But since then a culture developed exclusively according to the scientific model of knowledge and certitude, today bespeaks the urgent need to be complemented and re-balanced by the analogical, symbolical approach to truth which is at the heart of early Christian thought and reached its apex in the theology of St. Bonaventure.

St. Bonaventure's specific contribution to the theology of matrimony flows from his overall understanding of man in relation to God, a relation of loving and fruitful union rooted in knowledge. This knowledge, attained through both faith and reason comes through Christ, the Word and Light of the Father. Starting always from faith and revelation ("Fides quaerens intellectum"), his passion was for unity: all must be reduced to the first Principle. For him truth, certitude, love and life were an intimate participation in Trinitarian Life, mediated through the incarnate Word. Certitude regarding marriage, then, was to simultaneously experience it as a symbolic representation of the Whole and to know it as the Mystery which is the Whole.

Sacramental marriage is for St. Bonaventure a particular way of *reductio*, of being led back to the first Principle of Truth, even as the Mystery of Marriage is the ultimate End of that journey - Trinitarian Life. Marriage as a participation in and extension of God's personal and creative love, is the sign of an indissoluble pact between God and man, a union fully realized in the Incarnation. In the Eucharist, man and woman experience in a most profound manner that they are «two in one flesh»; conversely, it is in and through their bodily union that they come to know the implications of the Divine-human exchange: «This now is bone of my bone and flesh of my flesh».

This conjugal union of male and female symbolically reveals and fulfills for St. Bonaventure, what Pope John Paul II now terms the «sacramentality of creation»<sup>23</sup>, and specifically the «nuptial» meaning of the body as the «primordial sacrament» of the created order. It is this sacramentality of everything created which enables man and woman to know the presence of God, immanent and transcendent; to bring creation, and simultaneously be brought through it, back to the Father. For St. Bonaventure, like St. Thomas and Aristotle, knowledge of God does begin in creation precisely as sensible reality.

Whoever is not enlightened by such brilliance of things created must be blind; whoever is not awakened by their mighty voice must be deaf; whoever fails to praise God for all his works must be dumb; whoever fails to discover the first Principle through all these signs must be a fool»<sup>24</sup>.

<sup>23</sup> POPE JOHN PAUL II, *Original Unity of Man and Woman*, Boston, St. Paul Editions, 1981, pp. 143-144.

<sup>24</sup> *Itinerarium*, c.1, n.15, (VIII, 299b).

But unlike St. Thomas, who believed in the intrinsic *stability* of creatures and of the capacity of the human intellect to know the truth of a creature immutably and with the certitude of self-evident principles from the exterior evidence in the creature itself, sensible and rational knowledge was not enough for St. Bonaventure, who perceived rather the intrinsic *mutability* of creatures<sup>25</sup>.

For man and woman to attain certitude regarding their relationship to God and their mission for the cosmos, the assistance of the immutable truth and infallible light of God, ever present to man and woman through illumination is necessary. Knowledge comes not only *from below* but also *from above*; all *certain* knowledge comes through the illumination of the inspired Word, through Christ the Teacher. Divine illumination is before all else the work of Christ as the Word of the Father, hypostatically united to humanity. The Word «gives light to everyone who comes into the world». (*John 1:9*) Certitude, like everything else for St. Bonaventure, is attained only in and through the Mystery of Marriage: the union of God and man, in Christ Jesus.

---

<sup>25</sup> JOHN QUINN, *The Historical Constitution of Saint Bonaventure's Philosophy*, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1973, p. 468.



## LA PLACE LIBRE, SIGNE DU PARDON

VINCENT SIRET \*

Lorsqu'elle se prononce sur la manière d'envisager les échecs conjugaux, la morale catholique surprend ou rebute beaucoup de nos contemporains. Nous savons bien que «divers motifs, tels l'incompréhension réciproque, l'incapacité de s'ouvrir à des relations interpersonnelles, etc., peuvent amener à une brisure douloureuse, souvent irréparable, du mariage valide. Il est évident que l'on ne peut envisager la séparation que comme un remède extrême après que l'on ait vainement tenté tout ce qui était raisonnablement possible pour l'éviter»<sup>1</sup>. Pour le conjoint séparé, devoir demeurer dans la solitude paraît très difficile à accepter et à concevoir, surtout s'il ne se sent pas coupable. Dans ce cas, l'exigence est telle, dit-on parfois, qu'elle décourage et éloigne de l'Évangile. Une pareille sévérité semble contraire à la miséricorde tant de fois manifestée par le Christ. Elle ne tiendrait aucun compte des situations et des souffrances concrètes des personnes.

De nombreuses rencontres pastorales nous ont suggéré de présenter cette question sous un autre angle: le fait de laisser la place libre, de refuser un nouveau mariage, est le *signe permanent* du pardon, toujours offert au conjoint. Cette présentation, si elle était fondée, aurait l'intérêt d'être davantage perceptible par la mentalité contemporaine si sensible aux gestes signifiants. La fidélité ne serait plus l'obéissance plus ou moins servile à une loi et retrouverait la valeur de l'engagement humain. Nous envisagerons successivement l'enracinement biblique de cet énoncé, le témoignage patristique et la reprise actuelle de cette perspective.

### MARIAGE ET PARDON DANS L'ENSEIGNEMENT DU NOUVEAU TESTAMENT

#### *Remettre leurs dettes à ceux qui nous doivent*

La cinquième demande du Notre Père: «remets-nous nos dettes comme nous les remettons nous-mêmes à ceux qui nous doivent» (*Mat 6, 12*) est la seule commentée par Jésus lui-même. La miséricorde de Dieu et le pardon qu'il

---

\* Prêtre du Diocèse de Nîmes, Maître en Philosophie, Maître en Théologie, actuellement Directeur du Foyer Sacerdotal d'Ars.

<sup>1</sup> JEAN-PAUL II, Exhort. apost. *Familiaris Consortio* 83, AAS 74 (1982).

nous accorde sont liés à la miséricorde et au pardon que nous aurons prodigués à nos frères.

En de nombreux autres passages de l'Écriture ce pardon du frère est présenté comme une caractéristique de l'attitude chrétienne. Il ne s'agit pas là simplement d'une exigence extérieure. Le pardon doit toujours être offert, même s'il n'est pas toujours demandé ou accepté. C'est l'attitude fondamentale du Père dans la parabole du Fils prodigue<sup>2</sup>: l'enfant prodigue n'a pas perdu sa place dans le cœur de son Père: «Tandis qu'il [le prodigue] était encore loin, son père l'aperçut et fut pris de pitié; il courut se jeter à son cou et l'embrassa tendrement» (*Lc* 15, 20).

Le Père attend son fils. Le désir du pardon n'attend pas la demande du pécheur. Le Père attend le retour du fils dans la certitude que donne l'amour. D'un côté, la trahison de l'amour; de l'autre l'amour confiant à l'extrême. L'amour du Père prend les traits du pardon: il s'appuie sur la conversion toujours possible, il espère un retour. La puissance de son amour non seulement ne ferme pas la porte sur l'échec: la déchirure d'un amour rénié s'ouvre sur la blessure d'un amour meurtri. La conversion manifeste la force de l'amour victorieux. Comment le fils pourrait-il revenir s'il n'entrevoit pas la miséricorde du père ne serait-ce même qu'à travers le nécessaire aveu<sup>3</sup> et le repentir<sup>4</sup>? Dans une souffrance bien plus intérieure qu'extérieure<sup>5</sup>, la pénitence accepte la réparation de l'amour trahi.

Le père n'a pas pu «remplacer» son fils. Cela est impossible. La place reste vide: elle devient le lieu d'une attente et d'une espérance enveloppée par la force de l'amour et donc du pardon.

### *La réconciliation avec le frère*

Dans cette perspective de la réconciliation et du pardon à l'égard du frère, nous retiendrons deux textes scripturaires<sup>6</sup>. Le premier est dans l'évangile de

<sup>2</sup> J. LAFFITTE, *Le Pardon transfiguré*, Desclée/Ed. de l'Emmanuel, Paris 1995, pp 163 ss.

<sup>3</sup> «En rentrant en lui-même, c'est sa tendance aventureuse qui est neutralisée; en retournant vers son père, il apporte un démenti à sa démarche initiale d'indépendance; enfin, dans le désir de s'engager comme l'un des journaliers au service de son père, s'éteint sa prodigalité. Par cette oeuvre de vérité, le Prodigue cesse d'être une figure ordinaire. Au moment où il se met en chemin vers son père, s'est déjà accomplie en lui cette première étape que nous avions appelée l'aveu à soi-même», *ibid.*, p 164; cf également la citation du P. Lagrange: «Son repentir lui fait comprendre qu'il n'est plus digne du nom de fils, mais le nom du père sort de son cœur; c'est le seul que le père puisse entendre sans être de nouveau blessé», in *Evangile selon saint Luc*, Gabalda, Paris 1921, p 429.

<sup>4</sup> LAFFITTE, in *op. cit.*, note 53, p 165.

<sup>5</sup> «[...] mesurant 'tout' le mal - contenu dans le péché - qui consiste à tourner le dos à Dieu, le Christ, par la profondeur divine de l'union filiale à son Père, perçoit d'une façon humainement inexprimable la souffrance qu'est la séparation, le rejet du Père, la rupture avec Dieu» (JEAN-PAUL II, Lettre apostolique *Salvifici Doloris* 18, AAS 76 (1984).

<sup>6</sup> Nous nous limitons à deux péricopes; pour d'autres passages de l'Ecriture en rapport avec notre thème, nous renvoyons à: LAFFITTE, in *op. cit.*

saint Matthieu: «Quand donc tu présentes ton offrande à l'autel, si là tu te souviens que ton frère a quelque chose contre toi, laisse là ton offrande, devant l'autel, et va d'abord te réconcilier avec ton frère; puis reviens, et alors présente ton offrande» (*Mat 5, 23-24*).

L'ordre de Jésus insiste sur la nécessité de la réconciliation, le caractère urgent et indispensable de l'échange du pardon, pour ne pas rester dans un état de discorde. Il fait ressortir le lien intime entre l'attitude vis-à-vis de Dieu et l'attitude vis-à-vis des frères et en souligne les exigences. L'offrande à l'autel suppose la réconciliation avec le frère ou, au moins, un désir clairement manifesté par la démarche d'aller se réconcilier. Impossible donc d'être en face de Dieu et de recevoir le don qu'il fait, sans vérité face au frère et don de soi authentique. Aucun obstacle ne doit être volontairement dressé sur le chemin de la réconciliation et à un titre tout à fait spécifique vis-à-vis du conjoint que Dieu a donné.

En effet, un des biens du mariage est la communion des personnes, communion à l'autre, corps et âme. Toutes les dimensions de l'être sont ainsi intégrées dans la communauté de vie et d'amour. Si le don de soi initial est renié dans sa qualité de don *sans retour et total*, si le don de soi est remis en cause de manière définitive par un nouveau lien contracté, si le don de soi est "repris" et donc détruit par un autre don "officiel", cela dresse alors un obstacle infranchissable. La réconciliation devient impossible parce qu'elle n'est plus offerte et ne peut plus être offerte. La personne n'est plus dans la vérité du don: pour être vrai en effet, le don doit respecter l'intégrité de ses composants. La communauté conjugale est devenue impossible car le nouveau lien la rend impossible: la personne de l'autre n'est plus respectée dans sa «totalité unifiée», c'est-à-dire «une âme qui s'exprime dans un corps et un corps animé par un esprit immortel»<sup>7</sup>. La communauté de vie est rompue, alors que, pourtant, le don de soi l'exige. Il ne reste aucun moyen de manifester le désir de réconciliation.

Dom Jacques Dupont donne un commentaire du verset de saint Matthieu qui précise le sens de cette réconciliation: «Le sens n'est pas "Réconcilie-toi avec ton frère". Ce n'est pas celui auquel on s'adresse qui est irrité, c'est l'autre. Ce n'est pas celui qui a donné sujet de colère qui doit changer ses propres sentiments. Son devoir est d'aller trouver l'autre pour lui demander pardon et ainsi se remettre en relations cordiales avec lui. [Le verbe grec] ne signifie donc pas ici changer ses propres sentiments mais se remettre en bon terme avec celui qu'on a offensé. *Le changement à réaliser est dans la relation mutuelle, non pas directement dans les dispositions que cette relation mutuelle suppose*»<sup>8</sup>.

L'exégèse de ce verset de saint Matthieu suppose donc que la possibilité de cette relation mutuelle subsiste. Jésus demande qu'aucun obstacle ne se dresse en vue de la réconciliation. L'offrande à l'autel du Seigneur requiert qu'au moins soit donné le signe de la réconciliation possible: dans le cadre de la com-

<sup>7</sup> *Familiaris Consortio*, 11.

<sup>8</sup> J. DUPONT O.S.B., *La Réconciliation dans la Théologie de saint Paul*, in *Analecta Lovaniensa biblica et orientalia*, Ser. II, Fasc. 32, Presses Univ. de Louvain, D.D.B., Bruges-Paris 1953, p 12. Souligné par nous.

munion des personnes qu'est le mariage, ce signe sera la place laissée extérieurement libre en vue du retour de l'autre souhaité et espéré, signe du don de soi intérieur et total à l'autre.

La réconciliation demandée ici par Jésus a un caractère objectif comme celle qu'il opérera sur la Croix<sup>9</sup>. La péricope de Matthieu 5, 24, invite en réalité à remédier à un état de fait. Elle ne considère pas d'abord les sentiments nécessaires à une telle réconciliation mais le fait objectif, le désordre constitué par la rupture. Porter remède suppose donc de conserver la possibilité d'une telle réconciliation. Dans le cas du mariage, il s'agit de laisser libre la place du conjoint parti<sup>10</sup>. S'il peut être difficile de pardonner psychologiquement, de changer ses sentiments à l'égard de celui qui a trahi le lien conjugal, le signe de la réconciliation possible demeure dans le fait objectif de la place libre. La prière soutient l'espérance et maintient malgré tout un lien dans le Seigneur<sup>11</sup>.

Signalons la proximité de ces versets matthéens avec l'enseignement du Christ sur l'adultère et le péché intérieur. «Vous avez entendu qu'il a été dit: Tu ne commettras pas d'adultère. Et bien ! moi je vous dis: Quiconque regarde une femme pour la désirer a déjà commis, dans son coeur, l'adultère avec elle» (*Mat* 5, 27-28). Le désordre s'instaure donc et la rupture se passe d'abord dans le coeur de l'homme. Avant tout, le premier devoir est donc de conserver en permanence la place libre pour son conjoint dans son coeur. Si une réconciliation

<sup>9</sup> L'auteur invite à pousser plus loin la réflexion: «*Se réconcilier* signifie, quand il s'agit de Dieu: mettre fin à sa colère, renoncer à ses griefs contre l'homme pécheur et lui rendre sa bienveillance», in *op. cit.*, p 14. D'une certaine manière, Jésus a lui-même accompli cette réconciliation. Les hommes avaient quelque chose contre Dieu. Nous percevons bien le caractère choquant d'une telle affirmation: nous ne pouvons cependant pas oublier que Dieu a choisi la place de l'accusé. Depuis le jardin de la Genèse, l'homme place Dieu au banc des accusés: «C'est la femme que tu as mise auprès de moi qui m'a donné de l'arbre et j'ai mangé!» déclare l'homme à Dieu. Notons au passage que la première rupture immédiatement après le péché originel, la rupture d'avec Dieu, concerne le couple humain. La structure de cette accusation comme de toutes celles qui suivront dans l'histoire est en définitive celle d'une accusation portée contre Dieu. Vue du côté de l'homme, la faute semble donc incomber à Dieu. Et Dieu a accepté de porter le poids de cette accusation; en Jésus, Il est venu se réconcilier avec les hommes. La mort du Christ en Croix opère la réconciliation: «Dieu rétablit la paix entre le monde et lui [...] Ayant aboli le souvenir de nos fautes, Dieu a changé l'état dans lequel nous nous trouvions par rapport à lui, la relation que nous avions avec lui. Nous étions ses ennemis; nous sommes à présent en paix avec lui», *ibid.*, p 10.

<sup>10</sup> Cela est d'autant plus vrai que si dans le cas de Jésus l'accusation est à jamais sans fondement, en revanche, dans les relations humaines, marquées par le péché, il est impossible de penser être pur, sans tâche. Notre responsabilité est toujours un tant soit peu engagée. Pour un croyant, cette réconciliation s'inscrit dans la suite du Christ réconciliateur, c'est-à-dire inévitablement par le passage par la Croix par laquelle le Christ a réconcilié le monde avec lui.

<sup>11</sup> «La même explication vaut également pour 1 Co 7,11. Saint Paul parle de la femme qui s'est séparée de son mari; il souhaite qu'elle se réconcilie avec son mari. Il n'est nullement question ici de dispositions ou de sentiments à changer entre les époux. Paul ne demande pas à la femme de 'changer' psychologiquement ou de mettre fin à la rancune de son mari. Tout cela sera peut-être nécessaire, mais ce que l'Apôtre réclame, c'est une démarche en vue du rétablissement de l'union. Il envisage moins les dispositions que la situation de fait. Les époux sont séparés; il voudrait que la femme responsable de cet état de fait se remette en bons termes avec son mari. Le changement envisagé se produit dans la relation réciproque des deux époux» (DUPONT, in *op. cit.*, p 12).

devenait nécessaire du fait d'une séparation, la place toujours libre deviendrait alors signe du cœur disponible et du pardon offert.

### *Mariage et réconciliation*

Dans l'Évangile de saint Matthieu, une déclaration de Jésus sur le mariage (*Mat 19*) lors d'une discussion avec les pharisiens semble illustrer la déclaration sur le pardon de *Mat 18, 21-35*, et qu'il adresse à Pierre. «Chacun de vous [doit] pardonner à son frère du fond du cœur» (*Mat 18, 35*) parce que nous sommes davantage débiteurs vis-à-vis de Dieu que de nos frères et que lui nous pardonne toujours. Nous devons donc pardonner sans cesse et devenir parfaits dans le pardon. Dire cela, c'est le dire *a fortiori* des époux se recevant l'un et l'autre comme don de Dieu.

«En raison du pacte conjugal, l'homme et la femme "ne sont plus deux mais une seule chair" (*Mat 19, 6*) et sont appelés à grandir sans cesse dans leur communion à travers la fidélité quotidienne à la promesse du don total que comporte le mariage» [...] «L'Esprit Saint répandu au cours de la célébration sacramentelle remet aux époux chrétiens le don d'une communion nouvelle, communion d'amour, image vivante et réelle de l'unité tout à fait singulière qui fait de l'Église l'indivisible Corps mystique du Christ. Le don de l'Esprit est règle de vie pour les époux chrétiens et il est en même temps souffle entraînant afin qu'il croisse chaque jour en eux une union sans cesse plus riche à tous les niveaux - des corps, des caractères, des coeurs, des intelligences et des volontés, des âmes - révélant ainsi à l'Église et au monde la nouvelle communion d'amour donnée par la grâce du Christ»<sup>12</sup>.

La nature même de cette indivisible unité spécifie le pardon à vivre entre époux chrétiens. Comme la communion est «image vivante et réelle», le pardon entre époux doit être, dans le Christ, un signe d'unité qui rejoint chaque niveau évoqué par le Pape.

En fait, le Christ seul nous apprend à pardonner puisqu'il nous donne le pardon. «Nous sommes bien là dans l'Évangile: le pardon est plus qu'annoncé, il est donné. Mais ce serait falsifier l'Évangile que de lui prêter nos facilités: entrer dans la sphère du pardon, c'est à la fois être introduit dans un secret divin, et se trouver obligé de le partager»<sup>13</sup>.

Le secret de Dieu est la qualité même du pardon qu'il donne. «Parce que ce secret est de Dieu, il est fait pour tous ses enfants, et nul ne peut le garder pour soi seul» [...] «Pardonner ne peut être une simple décision personnelle, une volonté d'oubli, une indulgence plus ou moins dédaigneuse. Il y faut une démarche sociale, une réconciliation sinon opérée, du moins visiblement offerte et maintenue. Il y faut aussi une volonté d'accueil et de rencontre»<sup>14</sup>.

<sup>12</sup> *Familiaris Consortio*, 19.

<sup>13</sup> J. GUILLET, in art. *Pardon*, Dsp, T. XII/I, Beauchesne, Paris 1984, col. 213.

<sup>14</sup> *Ibid.*, souligné par nous.

C'est bien le caractère véritable du pardon qui est ici en jeu. Il s'inscrit nécessairement dans la réalité des faits et des attitudes, sa proposition doit être perceptible: la réalité du pardon se vérifie dans le geste, dans la parole, dans l'attitude. A l'intérieur de la communauté de vie et d'amour qu'est le mariage, le pardon vient d'une disponibilité intérieure qui s'exprime extérieurement par le renoncement à un nouveau lien.

En effet «la communion conjugale se caractérise non seulement par son unité, mais encore par son indissolubilité: "Cette union intime, don réciproque de deux personnes, non moins que le bien des enfants, exigent l'entièvre fidélité des époux et requièrent leur indissoluble unité" (Concile œcum. Vatican II, Const. pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps *Gaudium et Spes*, n° 48)» [...] «l'indissolubilité du mariage trouve sa vérité définitive dans le dessein que Dieu a manifesté dans sa Révélation: c'est Lui qui veut et qui donne l'indissolubilité du mariage comme fruit, signe et exigence de l'amour absolument fidèle que Dieu a pour l'homme et que le Seigneur Jésus manifeste à l'égard de son Église»<sup>15</sup>.

Dans le Christ, chacun est appelé au pardon et à agir envers ses frères comme Dieu agit, à pardonner comme Dieu pardonne: avec patience, confiance et bonté qui sont impossibles si, engagé dans les liens indissolubles du sacrement de mariage, l'on contractait un autre lien, si la place de l'absent était prise par un autre. Vue la nature du lien conjugal, aucun moyen ne resterait à la disposition des conjoints pour signifier un pardon qui serait alors accordé dans le cœur mais qui serait objectivement refusé par la présence d'un autre. Dans ces conditions, que deviendrait le témoignage apporté à la fidélité patiente et magnanimité de Dieu exprimée par l'union des époux?

Le signe de pardon ne pourrait donc pas subsister si le signe de la place libre était refusé. Le bien qui est engagé, c'est le lien conjugal, le don des époux l'un à l'autre. Si donc l'un des deux refuse de revenir à ce bien et y renonce définitivement en engageant une autre relation stable, aucun signe de pardon concernant ce bien conjugal ne peut désormais exister. Tous les autres pardons et les autres signes sont relatifs à ce bien conjugal, ils en dépendent étroitement. Le pardon suppose que soient réunies les conditions de possibilité du pardon et donc en tout premier lieu - mais ce n'est qu'un premier pas que la place de l'autre envers lequel on a engagé sa confiance et son amour soit restée vacante.

#### *Un pardon intégralement manifesté*

Pour être vrai le don de soi doit être intégral, respectueux du mystère des personnes données l'une à l'autre, corps et âmes; le pardon exige lui aussi une tel respect et une telle totalité. Le pardon n'est pas seulement dans l'ordre intentionnel: sous peine d'évanescence, il doit se vérifier dans la "praxis". Donné

---

<sup>15</sup> *Familiaris Consortio*, 20.

dans le cœur, le pardon est exprimé par l'attente dans le cœur aussi bien que dans le corps. Le bien de la communion des personnes est détruit par la rupture de l'union conjugale. Nulle autre solution pour sortir de cette impasse que l'attente de la réconciliation signifiée par la place laissée libre.

On objectera qu'il n'y a dans certains cas aucun espoir humainement fondé d'un retour à la communion de vie. Il est cependant impossible de refuser de pardonner, de renoncer définitivement par un acte positif - un nouveau mariage - à une réconciliation; le Seigneur lui-même y appelle. L'attente est l'attitude du Père de l'enfant prodigue dans la Parabole (Lc 15); la même attente est l'attitude des conjoints séparés, celle d'être réunis à nouveau pour ne faire qu'un et cela même si le conjoint parti ne revient pas. L'attente confiante est le signe d'un accueil permanent.

La place vide, et donc toujours disponible, est signe de la volonté de réconciliation qui tend à rassembler ce qui était séparé. La seule perspective pour deux époux qui se réconcilient est de revenir à l'unité conjugale, qui continue à exister malgré la séparation: cela exige un amour qui croit en l'autre. Quel autre signe du «pardon accordé du fond du cœur» (*Mat 18, 35*) que le vide maintenu en permanence, un vide douloureux parfois, difficile, signe que la séparation, œuvre des hommes ne peut dissoudre ce que Dieu a uni.

Ce qui est vrai de toute communauté l'est à fortiori du mariage<sup>16</sup>. Garder libre la place de l'autre, de celui qui est parti, en attendant qu'il revienne, non seulement physiquement mais aussi de tout son cœur, c'est conserver la communion au-delà de la séparation. Cette union en effet est éclairée par la parole de Saint Matthieu: «Ainsi ils ne seront plus deux mais une seule chair» (19, 6). Ce rapport d'union, d'intimité n'a pas d'équivalent, il est unique: ils existent en une seule chair ! Dans l'ordre de la charité, le bien de l'union entre les époux est supérieur à tous les autres attachements<sup>17</sup>. Du fait de la nature de ce lien et de sa force, le pardon est rendu plus urgent et nécessaire.

<sup>16</sup> «La réalité visible du pardon [...] est la création de la communauté rassemblée par le Nom de Jésus. Le chapitre 18 de Matthieu groupe, dans le même développement, les paroles de Jésus sur le scandale des frères, sur la correction fraternelle, sur la prière en commun et sur le pardon. Il y a entre tous ces points un lien essentiel: la communauté évangélique est fondée sur le pardon. Il n'y a de communauté que là où tous se veulent frères, c'est-à-dire décident que chacun, quelque soit sa personnalité, ses défauts et ses dons, a sa place et son visage au milieu des autres. Or, vouloir que chacun trouve ainsi sa place pour être ce qu'il est, c'est une des formes capitales de pardon. Il est souvent plus facile de pardonner des torts graves, parce qu'ils sont du passé et qu'on n'y peut plus rien, que d'accepter à ses côtés quelqu'un dont on pense qu'il appartient à la catégorie de ces individus qui ne devraient pas exister, parce qu'ils sont la négation de tout ce que nous rêvons d'être. Vouloir qu'ils soient eux-mêmes, accepter qu'ils soient, avec leurs défauts et leurs torts, c'est le pardon» (GUILLET, in *art. cit.*, col. 213); souligné par nous.

<sup>17</sup> Saint THOMAS, *S. Théol. II<sup>e</sup> II<sup>e</sup>*, q. 26, a. 11; même s'il reconnaît que sous le rapport du bien-aimé, les parents ont une certaine priorité parce qu'ils sont principes de vie, sous le rapport de l'union et de l'intimité, en revanche, l'union conjugale est absolument première: «Les paroles de S. Paul (*Ep 5, 28*: les maris doivent aimer leurs femmes comme ils s'aiment eux-mêmes) signifient que l'amour qu'il a pour lui-même est le motif de celui qu'il a pour son épouse» (*ad 2 um*).

## LE TÉMOIGNAGE PATRISTIQUE

*Les Pères lisent 1 Corinthiens 7*

Notre enquête impose la référence au célèbre texte de saint Paul dans la lettre aux Corinthiens. «Quant aux personnes mariées, voici ce que je prescris, non pas moi, mais le Seigneur: que la femme ne se sépare pas de son mari - au cas où elle s'en séparerait, qu'elle ne se remarie pas ou qu'elle se réconcilie avec son mari - et que le mari ne répudie pas sa femme» (1 Co 7, 10-11). Saint Paul donne ici l'appréciation nette de la situation des mariés. Ils sont bel et bien liés et il est donc impossible d'envisager un remariage en cas de séparation. Disposant du corps de l'autre (cf. 7, 3-5), ils s'appartiennent réciproquement et ne peuvent envisager d'appartenir à un autre. Cette décision n'est pas personnelle à Paul, elle vient du Seigneur lui-même.

Cependant si l'état de fait est bien établi, si le non-remariage est ici clairement exprimé comme une volonté explicite du Seigneur, il n'en demeure pas moins vrai que réconciliation et non-remariage sont davantage juxtaposés que mis en relation. L'objectif de la réconciliation n'est pas exposé comme une justification du non remariage, comme une des raisons plausibles. La perspective de la *Lettre aux Corinthiens* est d'affirmer l'exigence qui vient du Seigneur et d'en déduire les conséquences. On ne peut cependant pas dire que réconciliation et non-remariage soient mis en relation.

Une telle approche est commune à l'ensemble de la période patristique<sup>18</sup>. Le texte paulinien sera abondamment repris et commenté, comme le seront ceux que nous avons déjà regardés; mais rares les auteurs qui mettront en lien le non-remariage et la perspective pourtant si présente de la réconciliation. Peut-être y a-t-il eu une certaine gêne par rapport au droit romain qui interdisait le retour à la vie commune après la dénonciation par le mari de l'adultère de la femme<sup>19</sup>. Il ne faut cependant pas majorer l'influence du droit romain<sup>20</sup>. La perspective des Pères, de Hermas à saint Augustin, est de réaffirmer sans détour la position si nette du Seigneur face à toutes les discussions.

Les Pères ont une compréhension très réduite et limitative de l'incise «sauf cas de πορνεία» dans la péricope de Matthieu 19 se référant explicitement à

<sup>18</sup> Nous nous référons à: H. CROUZEL, *L'Eglise primitive face au divorce*, Beauchesne, coll. Théologie historique n° 13, Paris 1971; Idem, in *Divorce et remariage dans l'Eglise primitive*, in NRT 98 (1976), pp 891-917.

<sup>19</sup> «[Saint Augustin] reproche à la loi civile d'ôter au mari le droit de pardonner à son épouse adultère en l'obligeant à une dénonciation légale» (*Ibid.*, p 363).

<sup>20</sup> Dans le même article, H. Crouzel s'élève contre l'affirmation suivante: «Les chrétiens ne pouvaient admettre une séparation qui ne permit pas un nouveau mariage, car une telle institution était inconnue du droit romain: en ce qui concerne divorce et remariage, on peut voir des protestations semblables chez Justin, Athénagore, Grégoire de Nazianze, Jean Chrysostome, Ambroise, Chromace d'Aquilée, Augustin. Pareillement Lactance, Grégoire de Nazianze, Astérios d'Amasée, Jean Chrysostome, Théodoret de Cyr, Zénon de Vérone, Ambroise, Jérôme, Augustin reprochent, et souvent en termes assez vifs, à la législation civile l'inégalité de son attitude envers l'un et l'autre sexes sur la question de l'adultère» (*in art. cit.*, p 894).

*Gn* 2, 24. Ils distinguent la répudiation et le remariage. «L'exception exprimée par l'incise en Mat 19, 9 ne porte strictement que sur le premier de ces actes, la défense de la répudiation, car elle fait partie seulement du premier membre de phrase qui l'exprime, et non du second qui est joint au premier par *et* et mentionne le remariage»<sup>21</sup>.

D'autre part, «les péchés de l'homme ne peuvent pas supprimer l'œuvre de Dieu. Si la permission de la séparation est donnée en cas d'adultère, ou même si cette séparation est imposée<sup>22</sup> comme obligatoire, elle est la conséquence de la faute d'un des conjoints et elle vise à empêcher une situation pire, celle où l'adultère s'établit au coeur du ménage, profanant sa sainteté. Mais la séparation ne constitue qu'une rupture relative: seul le remariage, comme l'expose l'*Opus Imperfectum*, constituerait comme une tentative blasphématoire et vainqueur pour renverser l'oeuvre de Dieu, briser complètement le lien qu'il a établi, violer la loi de l'indissolubilité. Et c'est pourquoi il est incompatible avec l'ensemble de la péricope Mat 19, 3-12, telle que l'ont comprise des grands exégètes des premiers siècles»<sup>23</sup>.

Cette incompatibilité a été perçue avec une unanimous saisissante. 1 Co 7 a souvent illustré cette conviction d'ensemble dans ses conséquences: continence parfaite, non remariage ou réconciliation. Cette dernière branche de l'alternative a été très peu «exploitée». Trois témoignages patristiques nous restent cependant d'une connexion entre le non-remariage et la réconciliation. La cause de ce silence relatif, outre l'éventuelle opposition au droit civil en vigueur, est peut-être à chercher dans la volonté déterminée des Pères de justifier en priorité l'origine divine de cette exigence. L'argument du lien profond entre non-remariage et perspective de réconciliation - lien qui est de l'ordre d'un signe toujours donné - n'apparaît pas explicitement dans l'Écriture.

### *Le Pasteur d'Hermas*

Le premier témoignage est celui du *Pasteur d'Hermas*, daté entre 100 et 150. «Et si, Seigneur, dis-je, après avoir été renvoyée, la femme se repente et veut revenir à son mari, ne faudra-t-il pas l'accueillir? Certes, dit-il. Si le mari ne l'accueille pas, il pèche, il se charge d'un lourd péché, car il faut accueillir celui qui a péché et qui se repente, mais non beaucoup de fois. Pour les serviteurs de Dieu il n'y a qu'une pénitence. C'est en vue du repentir que l'homme ne doit pas se remettre. Cette attitude vaut d'ailleurs aussi bien pour la femme que pour l'homme. L'adultère, dit-il, ne consiste pas uniquement à souiller sa chair: celui-là aussi commet l'adultère qui vit comme les Gentils. Donc, si quelqu'un persiste dans cette conduite sans se repentir, écarter-toi de lui, ne vis plus avec lui; sinon, tu as

<sup>21</sup> CROUZEL, *L'Eglise primitive...*, p 368.

<sup>22</sup> Cela dépend des Pères. Certains autorisent la séparation, d'autres l'exigent au nom de la sainteté du mariage.

<sup>23</sup> CROUZEL, in *op. cit.*, pp 368-369.

part à sa faute. *Si on vous a enjoint de demeurer libres de vous-mêmes, homme ou femme, c'est parce que, dans de tels cas, la pénitence est possible*<sup>24</sup>.

Ce texte du *Pasteur d'Hermas* inspire au Père Crouzel une féconde perspective de théologie fondamentale: «Faut-il reprendre l'adultére répudiée qui se repent? C'est seulement à propos de cette question que l'interdiction du remariage est motivée: le motif, rendre possible le retour du coupable, est proposé par le Pasteur, comme une explication, mais on ne peut dire que cette dernière soit la cause essentielle<sup>25</sup> de la défense qui fait l'objet de la réponse à la seconde question où il est déjà bien précisé, avant toute motivation, qu'un remariage serait adultère. La cause essentielle est donc la volonté du Christ manifestée par l'Écriture et observée par l'Église. Hermas, malgré les déficiences de sa culture théologique, accomplit ici une tâche essentielle du théologien, *fides quaerens intellectum*. La foi adhère à la Révélation parce qu'elle est la Parole de Dieu, manifestée dans le Christ, et non pour un motif simplement humain. Elle cherche ensuite à comprendre le révélé et lui trouve des motifs intelligibles par les hommes, pour en aider la présentation, sans se cacher cependant qu'ils ne sont pas la cause de la foi et qu'ils donnent prise à des objections, car leur force persuasive est loin d'égaler l'autorité de la Révélation»<sup>26</sup>.

Le Pasteur d'Hermas est le premier témoignage sur le non-remariage dans la perspective de la réconciliation, même s'il n'est pas l'objectif essentiel du propos. La pénitence possible du conjoint coupable oblige en conscience le conjoint délaissé à reprendre la vie commune et implicitement pardonner à son tour en entrant dans le pardon du Seigneur. Le commentaire du P. Crouzel indique par ailleurs que l'interdiction du remariage est universelle, même si la conversion de l'épouse (ou de l'époux) ne peut être humainement espérée ou si le coupable est retombé après la pénitence<sup>27</sup>.

La phrase «à cause de cette pénitence» ne doit pas s'entendre dans le sens restrictif d'une conditionnelle, «si cette pénitence est possible», mais beaucoup plus largement. L'aspect «péphérique»<sup>28</sup> de cette motivation du non-remariage, en cas de séparation permise et nécessaire pour adultère, s'éclaire lorsque le Pasteur précise: «C'est pourquoi il vous a été enjoint de rester indépendants, que vous soyez hommes ou femmes [notez à l'occasion les traitements similaires réservés aux hommes et aux femmes], car, dans ces cas, la pénitence est possible. Quant à moi, dit-il, je ne donne pas occasion à l'accomplissement d'une telle action, mais j'ai pour but que le pécheur ne pèche plus. Au sujet du premier péché, il y a quelqu'un qui peut le guérir: celui qui a pouvoir sur tout»<sup>29</sup>. Le

<sup>24</sup> HERMAS, *Le Pasteur, Préceptes*, IV, 1-10, Cerf, SC 53 bis, trad. R. Joly, Paris 1968-2, p 155. Souligné par nous.

<sup>25</sup> Bien sûr, la cause essentielle est l'intention de Dieu: «Ce que Dieu a uni...» (*Mc 10, 9*).

<sup>26</sup> CROUZEL, in *op. cit.*, p 52.

<sup>27</sup> Rappelons que la pénitence *unique*, thème d'ailleurs très développé par le Pasteur, est une réalité importante de la période patristique.

<sup>28</sup> CROUZEL, in *op. cit.*, p 52.

<sup>29</sup> HERMAS, *Le Pasteur*, 10 et 11.

non-remariage est alors le signe de cette pénitence toujours espérée, parce que celui qui peut tout peut toujours ouvrir les portes de sa miséricorde. La doctrine sur la pénitence a connu au cours de l'histoire un "développement" doctrinal, selon l'heureuse expression du Cardinal Journet. Il est légitime de reprendre l'argument d'Hermas dans un sens très précis: la pénitence est toujours possible pour le pécheur qui se convertit, les conjoints doivent donc rester «indépendants» en vue de cette pénitence toujours possible.

*Basile d'Ancyre*

Le second témoin est Basile d'Ancyre<sup>30</sup>. Dans un traité intitulé *Sur la vraie intégrité de la virginité*, il écrit: «N'entends-tu pas que celui qui épouse une répudiée commet un adultère? Même si elle est répudiée avec raison, dit l'Écriture, cependant son mari vit encore. Pourquoi donc troubles-tu la répudiée? Pourquoi ne donnes-tu pas le temps, à elle d'une part de se corriger des fautes qui ont motivé son renvoi, et d'autre part à celui qui l'a renvoyée, ayant pitié d'elle à la suite de son redressement, de récupérer celle qui est membre de son corps, au lieu de prévenir le moment de son amendement, et d'épouser la répudiée du vivant de son mari? Laisse-la, dit (l'Écriture?), ou bien revenir à son mari vivant, et être en même temps reprise par lui comme une épouse devenue plus belle, ou bien, n'étant toujours ni veuve ni épouse, subir le châtiment de la cause qui a obligé son mari à la renvoyer. Mais toi, avant même de comprendre la faute qu'elle a commise pour son renvoi, volant le droit de vivre avec elle en ménage, tu la rends, de manière absurde, encore plus effrontée pour pécher: en commettant toujours l'adultère avec elle comme avec une étrangère, du vivant de son mari, tu favorises, comme je disais, de façon absurde, sa tendance à pécher dans la vie conjugale»<sup>31</sup>.

Le non-remariage doit favoriser le temps de l'amendement. Il rend possible le retour des époux l'un vers l'autre. La place occupée rendrait impossible ce retour pourtant si souhaitable. Le non-remariage laisse le temps au pardon de se chercher et de se trouver. En ne prenant pas la répudiée, celui qui avait été pressenti pour les seconde noces manifeste sa foi dans l'appartenance de l'épouse à son mari<sup>32</sup> et rend possible la mise en oeuvre du pardon. En revanche le remariage empêcherait tout retour en arrière et bloquerait un processus pourtant intérieur à la réalité du mariage (récupérer un membre de son corps).

<sup>30</sup> CROUZEL, in *op. cit.*, p 131. Ce Basile, confondu avec Basile de Césarée, fut évêque de l'actuelle Ankara, à partir de 336.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p 132.

<sup>32</sup> et donc, de l'impossibilité dans laquelle il se trouve de la prendre lui-même pour épouse légitime.

### *Théodore de Cyr*

Le dernier témoin est Théodore de Cyr (393 - vers 466), un exégète de l'école d'Antioche. En commentant 1 Co 7, 10-11, il explique: «[la recommandation de ces versets] légifère pour ceux qui se disputent avec d'autres raisons [que la perspective de la continence mutuelle]. Et il [Paul] s'efforce de garder sans le briser le joug du mariage; mais, condescendant à la faiblesse, il prescrit la continence à celui qui s'est séparé et par là empêche la rupture du mariage. En empêchant de s'unir à un autre, il pousse chacune des parties à revenir au premier mariage»<sup>33</sup>. Théodore montre ainsi le lien qui unit non-remariage et perspective de réconciliation et de pardon: une certaine tension subsiste au sein des coeurs pour favoriser un retour l'un vers l'autre.

Il revient à cet enseignement en invoquant encore 1 Co 7 dans le *Résumé des fables hérétiques*. «Paul est si éloigné d'empêcher le mariage qu'il maintient uni par les lois du Seigneur celui qui a été rompu. Car ce n'est pas moi, dit-il, qui édicte cette loi, mais le Seigneur Dieu qui a ordonné à la séparée de rester non mariée, l'obligeant ainsi de revenir à son mari»<sup>34</sup>. Il s'agit donc comme pour Hermas et Basile d'Ancyre de «recevoir le coupable qui s'est amendé»<sup>35</sup>. Le signe objectif du pardon toujours possible ne peut consister que dans le non-remariage, qui doit s'accompagner intérieurement de la volonté de pardon ou au moins du désir de pouvoir pardonner.

### *Saint Augustin*

L'incise de l'évangile selon saint Matthieu 19, interprétée par les Pères dans le sens d'une autorisation ou d'une obligation de se séparer du conjoint adultère, n'est jamais comprise comme une licence pour contracter un second mariage. Malgré la séparation, les liens du premier mariage subsistent, inaltérés. Hormis ce cas précis «l'Apôtre nous dit, en effet, par ordre du Seigneur, que la femme ne doit pas quitter son mari et que, si elle le quitte, elle est tenue de ne pas se remarier ou de se réconcilier avec lui. Mais comme seul l'adultère de son mari lui donne le droit de le quitter sans l'autoriser d'ailleurs à en prendre un autre, elle a le devoir, s'il n'est pas adultère, de rester avec lui, pour ne pas l'exposer à le devenir. Elle fera bien, en tout cas, de se réconcilier avec lui, soit en supportant son contact si elle ne peut elle-même résister à l'incontinence, soit en revenant à lui, dès qu'il se sera amendé»<sup>36</sup>. Cette dernière proposition serait rendue impossible par un second lien: la séparation espère l'amendement du

<sup>33</sup> CROUZEL, in *op. cit.*, pp 210-211.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p 213.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p 214.

<sup>36</sup> SAINT AUGUSTIN, *De bono coniugali*, Intro., trad. et notes G. Combes, BA, D.D.B., Paris 1948, p 39.

conjoint. Quel meilleur signe de cette espérance que la place libre pour l'autre, dans sa vie et dans son cœur?

*Après saint Augustin*

L'histoire ultérieure présente la réconciliation comme une possibilité, jamais comme une obligation. L'insistance est nette cependant: d'une part le rappel de la loi du non remariage «selon la doctrine de l'Évangile et de l'Apôtre»<sup>37</sup>, d'autre part, une invitation pastorale pressante à la réconciliation dont la possibilité est désormais bien établie<sup>38</sup>.

Le Catéchisme du Concile de Trente estime d'une part que la pensée des liens qui subsistent même après la séparation assortie de l'impossibilité de se marier à d'autres, «rend [les époux] moins prompts à se diviser et à se fâcher l'un contre l'autre. Si même il arrive qu'ils se séparent, et qu'ils ne puissent supporter longtemps la privation du Mariage, ils se laissent réconcilier par des amis<sup>39</sup>, et reprennent la vie commune»<sup>40</sup>. D'autre part, il n'hésite pas à invoquer «l'exhortation salutaire de S. Augustin. Pour montrer aux fidèles qu'ils ne devaient pas faire trop de difficultés pour se réconcilier avec leurs épouses, lorsqu'ils s'en étaient séparés pour cause d'infidélité, et qu'elles se repentaient de leur crime: "Pourquoi, disait-il, le mari fidèle ne recevrait-il pas une épouse que l'Église reçoit? Et pourquoi l'épouse ne pardonnerait pas à son mari coupable, mais repentant, lui à qui Jésus-Christ même a pardonné?"»<sup>41</sup>

La condition de possibilité de la réconciliation est le non-remariage. Cependant, la théologie ne franchit pas encore le pas d'inverser l'ordre d'exposition: la place laissée libre est *signe* de cette volonté de réconciliation<sup>42</sup>.

**LE NON-REMARIAGE, SIGNE EXTÉRIEUR DU PARDON***Le signe pratique*

Saint Augustin a défini le signe comme «ce qui, au-delà de l'image qu'il apporte aux sens, fait connaître quelque chose d'autre»<sup>43</sup>. De même saint Thomas d'Aquin dit que le signe «est ce par quoi on parvient à la connaissance d'autre chose»<sup>44</sup>. «Pour les scolastiques, le signe est ce qui rend présent à la connaissance

<sup>37</sup> CONC. TRIDENT., *Sessio XXIV*, DS 1807.

<sup>38</sup> SAINT THOMAS, *S. Théol.*, *Spmt*, q. 62, a. 6c.

<sup>39</sup> Qu'on aimeraît aujourd'hui voir autour de couples en difficulté de tels vrais amis!

<sup>40</sup> *Catechismus Romanus* (1564), cap 27.

<sup>41</sup> *Ibid.*, citant saint Augustin.

<sup>42</sup> ce qui se rapproche encore davantage de la subjectivité contemporaine.

<sup>43</sup> SAINT AUGUSTIN, in *De Doctrina Christi*, cap. 2.

<sup>44</sup> SAINT THOMAS, *S. Théol.*, IIIa Pars, q. 60, a. 4c.

ce quelque chose d'autre que soi»<sup>45</sup>. Le propre du signe est de faire connaître, d'être un moyen par lequel on connaît autre chose que lui. Le signe est donc un remplaçant, il manifeste un autre, «il tient la place [de quelque chose de distinct de soi] à l'égard de quoi il exerce une fonction ministérielle, et dont il dépend comme de sa mesure. Il est essentiel au signe d'être infravalent à l'égard du signifié; mesuré par lui; et rapporté à lui comme le substitut au principal»<sup>46</sup>.

Le signe est adapté à la connaissance humaine: elle commence par le sensible, c'est pourquoi le signe humain, le signe par excellence, c'est le signe sensible<sup>47</sup>. «Les anciens divisaient le signe en signe *spéculatif* et signe *pratique*, cela en raison de la division fondamentale des fonctions de l'intellect en fonctions spéculatives et fonctions pratiques. Le bien de l'intellect spéculatif est le vrai purement et simplement; le bien de l'intellect pratique est le vrai comme conduisant à l'action droite; d'une manière ou d'une autre, -c'est-à-dire à des titres et des degrés qui diffèrent beaucoup selon les cas, l'intellect pratique presuppose le vouloir; son objet est, en tant même qu'objet connu, quelque chose à poser dans l'existence et à concrétiser dans l'action»<sup>48</sup>.

«Le signe pratique doit être distingué de la simple expression d'un sentiment (bien que souvent il soit joint à celle-ci). Pour qu'il y ait signe pratique, il faut qu'il y ait manifestation d'une intention de l'intelligence et de la volonté. Tels sont bien des signes naturels. [...] Disons que le signe pratique est le signe employé par l'intellect pratique et qui dérive de lui»<sup>49</sup>. Cette remarque fournit une indication précieuse: le signe dont nous parlons, le signe du pardon toujours offert ne peut être donné sans «manifestation d'une intention de l'intelligence et de la volonté», en d'autres termes sans un engagement de toute la personne et de ses facultés les plus hautes. Le simple sentiment est insuffisant. La personne toute entière, corps et âme, doit s'engager pour donner ce signe pratique.

«Pour être pratique, le signe n'a pas besoin d'être tiré hors de ses limites propres de signe, et de devenir cause efficiente; c'est en restant dans le genre propre du signe qu'il exerce une fonction pratique et mérite le nom de signe pratique: comme manifestant non pas précisément une chose, mais un intention et une direction de l'intellect pratique; ce n'est pas comme causant ou opérant lui-même quelque chose qu'il est actif; c'est comme conduisant ou dirigeant l'opération par laquelle est produite ou causée la chose signifiée»<sup>50</sup>. Garder la place libre dans le cas d'une séparation des conjoints, c'est bien conduire l'opération par laquelle est produite l'offrande de la réconciliation et du pardon au

<sup>45</sup> J. MARITAIN, *Quatre essais sur l'Esprit*, in *Œuvres Complètes*, T. VII, ch. II: *Signe et Symbole*, p 98.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p 98.

<sup>47</sup> A.-M. ROGUET, *La notion de signe chez saint Thomas*, in *S. Théol., De Sacramentis*, Ed. Revue des Jeunes, Desclée et Cie, Paris-Tournai-Rome 1951, p 283.

<sup>48</sup> J. MARITAIN, in *op. cit.*, p 108.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p 110.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p 112-113.

conjoint qui est parti. Rester libre de tout autre lien rend présent la volonté de pardon et de réconciliation<sup>31</sup>.

### *Le signe et le pardon*

Le monde contemporain est très attentif à la dimension constitutive du pardon dans le domaine des relations humaines. «Le signe est fait pour l'homme, adapté à sa nature corporelle et raisonnable. [...] La vie sociale, fondée sur cette même nature humaine, corporelle et raisonnable, exigera donc normalement tout un système de signes. Les hommes ont besoin de signes pour s'unifier»<sup>32</sup>. Le pardon du frère est presque toujours considéré comme une valeur intangible, même si on a du mal à percevoir les contours précis, les appels concrets qui se glissent dans cette exigence. Le pardon et la réconciliation ne sont pas seulement un ajout fort souhaitable mais une exigence interne même de la justice qui procède de l'amour<sup>33</sup>. Nul n'en est dispensé. Il serait fastidieux et inutile de rechercher la confirmation de l'universalité de ce constat<sup>34</sup>. Cet impératif mieux saisi est à vivre à un tout premier titre à l'intérieur de la communauté de vie et

<sup>31</sup> Nous tenons donc que le signe pointe vers un référent objectif. Or, aujourd'hui, l'accent est souvent mis sur le signe symbolique: «Le symbole ne pointe pas vers un référent objectif. Il n'est dénotatif que secondairement, sous l'action de l'herméneutique. [...] Le sens du symbole n'est donc plus la relation médiatrice quasi autonome et indépendante, qui permet d'unir un signifiant et un référent également autonomes. Il est un rayon vertical qui mesure la distance ou l'éloignement ontologique entre le référent intelligible et le signifiant. Autrement dit, référent intelligible et signifiant symbolique ne font essentiellement qu'un, mais sont existentiellement distincts selon le degré d'être auquel ils appartiennent; en conséquence, le sens du symbole n'est rien d'autre que la trace de leur unité essentielle à travers leur écart existentiel. Il faudra donc le figurer par une verticale qui n'est que le déploiement du point supérieur, l'archétype ou référent intelligible, jusqu'au point inférieur, le signifiant symbolique corporel, aboutissement terminal de ce déploiement. [...] Le signe exige de soi une explicitation herméneutique. [...] La tâche de l'herméneutique objective c'est d'assigner au symbole son référent» (J. BORELLA, *Le mystère du signe*, Ed. Maison-neuve et Larose, coll. Métalangue, 1989, pp 244-245). Ces remarques pourraient étayer notre proposition, ce qui dépasse le cadre de cet article. Notons au passage la remarque de Borella: «Le symbole est une espèce dont le signe est le genre», p 73.

<sup>32</sup> A.-M. ROGUET, in *loc. cit.*

<sup>33</sup> SAINT THOMAS, *S. Théol. IIa IIae*, q. 25, a. 8: «L'amour des ennemis peut être envisagé comme particularisé, ou comme le mouvement spécial d'amour que quelqu'un aurait envers son ennemi. Une telle chose n'est pas nécessaire à la charité de façon absolue, parce qu'il n'est pas nécessaire à cette vertu que nous ayons une dilection spéciale à l'égard de chacun de nos semblables, quels qu'ils soient: ce serait impossible. Toutefois, cette dilection spéciale, à l'état de disposition dans l'âme, est de nécessité de charité, en ce sens que l'on soit prêt à aimer un ennemi en particulier, dans un cas de nécessité» (trad. Cardeil, in Ed. Revue des Jeunes).

<sup>34</sup> «Le pardon est une exigence morale même pour les éthiques qui ne déduisent pas le pardon de l'amour du prochain ou de l'amour de l'ennemi, mais qui se fondent sur la bienveillance comme caractère humain, ou sur l'ordre de la nature» in art. *Pardon*, Dictionnaire de Morale, édité par O. HÖFFE (éd. fr. Ph. Secretan), Ed. univ., Fribourg / Cerf, Paris 1983.

d'amour qu'est le mariage. Il est le lieu où pardon et réconciliation doivent être vécus avec une incomparable intensité<sup>55</sup>.

### *Le signe du pardon s'inscrit aussi dans le corps*

Si «l'amour [authentique entre mari et femme] enveloppe le bien de la personne tout entière et qu'il peut donc enrichir d'une dignité particulière les expressions du corps et de la vie psychique et les valoriser comme les éléments et les signes spécifiques de l'amitié conjugale»<sup>56</sup>, si l'amour transfigure et assume l'ensemble des dimensions de la personne, il faut alors en déduire que l'aspect particulier de l'amour qu'est le pardon doit se traduire lui aussi dans toutes les dimensions de la personne, à commencer par le corps et la vie psychique. Le corps permet l'expression de l'amour des conjoints, y compris de l'amour qui pardonne.

Donner son corps à l'autre c'est l'accueillir, l'accepter; les conjoints «deviennent don l'un pour l'autre, par le moyen de toute la vérité et de toute l'évidence de leur propre corps. [...] Le contraire de cet "accueil" ou de cette "acceptation" de l'autre comme don, serait une privation du don lui-même et, donc, un déplacement et vraiment une réduction de l'autre en "objet pour lui-même"»<sup>57</sup>. Seule la place libre demeure le signe de l'amour privilégié pour le conjoint, de l'amitié conjugale maintenue, du don de soi total; cet amour «guéri par le Seigneur et rendu parfait»<sup>58</sup> prend alors le visage du pardon et de la réconciliation ou plus précisément s'y dispose fortifié par la grâce. Ce signe extérieur, visible de la place vide est nécessaire pour la vérité et la vérification du pardon réellement accordé et de la réconciliation vraiment recherchée et désirée<sup>59</sup>.

Dans certains cas, la place vide sera le seul signe possible de pardon, un début, même si la perspective d'un pardon accordé et reçu n'est pas encore acceptable ou envisageable. Cette place vide sera la première étape d'un chemin de conversion signifiant déjà extérieurement ce qui un jour pourra habiter le cœur. Nous voyons bien ainsi la valeur toute particulière pour le monde et l'Église de ce témoignage de fidélité et de cohérence chrétienne car il questionnera le monde<sup>60</sup>. Ce signe en effet dépasse le simple cadre de la communauté de

<sup>55</sup> CONC. OECUM. VAT. II, Const. past. *Gaudium et Spes* (7 Décembre 1965), 49/II: «Pour faire face avec persévérance aux obligations de cette vocation chrétienne, une vertu peu commune est requise: c'est pourquoi les époux, rendus capables par la grâce de mener une vie sainte, ne cesseront d'entretenir en eux un amour fort, magnanime, prompt au sacrifice, et ils le demanderont dans leur prière».

<sup>56</sup> *Gaudium et Spes*, 49/I.

<sup>57</sup> JEAN-PAUL II, Audience générale du 6 février 1980, DC 1980, pp 212 ss.

<sup>58</sup> *Gaudium et Spes*, 49.

<sup>59</sup> «On ne peut donner le pardon sans être traversé par lui comme par une parole qui, pour opérer une régénération, tranche de part et d'autre ce qui entraverait l'ouverture à venir» (M. BALLEYDIER, *Essai sur le pardon*, in *L'aveu et le pardon*, L.M. Chauvet, M. Balleydier, F. Deniau, Ed. du Chalet, Paris 1979, p 65). Souligné par nous.

<sup>60</sup> JEAN-PAUL II, *Familiaris Consortio*, 83.

vie et d'amour abîmée par l'un des conjoints: il comporte en lui le gage d'un témoignage prophétique<sup>61</sup> sur la vérité de l'amour de bienveillance, l'amour de charité entre les époux chrétiens soutenus par la grâce du Seigneur.

Cet amour englobe l'appel de Dieu: «Qu'as-tu fait de ton frère?» (*Gn* 4, 10). «Ce que nous devons aimer dans le prochain, c'est qu'il soit en Dieu»<sup>62</sup>. Dans la vérité de l'union conjugale, l'amour de charité rend responsable du salut de l'autre. Impossible de renoncer à la sanctification du conjoint et à son salut. La grâce de l'engagement interpersonnel, du sacrement de mariage fortifie l'espérance. Parce que l'espérance chrétienne va plus loin que l'espoir humain, s'étend à tous les hommes<sup>63</sup> et rejoint l'autre plus profondément dans sa capacité spirituelle, dans son être d'enfant de Dieu, parce que l'espérance chrétienne, vertu théologale, prend appui «non sur nos forces, mais sur le secours de la grâce du Saint-Esprit»<sup>64</sup>, elle ne peut se concrétiser que dans la fidélité<sup>65</sup>. Cet amour va jusqu'à porter les conséquences de la faute de celui qui est parti. La grâce continue à porter des fruits: l'autre n'est pas abandonné mais sa place reste signifiée.

Ces propositions, apportent «estime, solidarité, compréhension et aide concrète [au conjoint séparé] afin qu'il puisse rester fidèle même dans la situation difficile qui est la sienne; l'aider à cultiver le pardon qu'exige l'amour chrétien et rester disponible à une éventuelle reprise de la vie commune»<sup>66</sup>.

On ne peut ajouter au désarroi ressenti par la personne trahie, la détresse morale et spirituelle d'une décision incohérente avec les engagements pris. L'exigence du Seigneur reprise par son Église révèle la dignité de l'homme, sa grandeur quand il donne sa vie et la beauté de l'amour conjugal interpersonnel. L'amour intègre le pardon; dans le cadre de la communauté de vie et d'amour qu'est le mariage, le pardon intègre toutes les dimensions de la personne. Le non-remariage, du fait de la mutuelle appartenance des époux qui n'est pas bri-

<sup>61</sup> COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, *La doctrine catholique sur le sacrement du mariage* (1977), in *Textes et Documents* (1969-1985), Cerf, Paris 1988, p 185.

<sup>62</sup> SAINT THOMAS, *S. Théol.*, II<sup>e</sup> II<sup>e</sup>, q. 25, a. 1,c.

<sup>63</sup> CATECHISME DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE, 1821: «L'Eglise prie pour que tous les hommes soient sauvés (1 Tm 2, 4).

<sup>64</sup> *Ibid.*, 1817.

<sup>65</sup> Le sacrement, comme signe visible, se constitue avec l'être humain, en tant que *corps*, par sa masculinité et sa féminité. En effet, le corps, et seulement lui, est capable de rendre visible ce qui est invisible: le spirituel et le divin. Il a été créé pour transférer dans la réalité visible du monde le mystère caché en Dieu depuis l'éternité et en être ainsi le signe» (JEAN-PAUL II, in *Audience générale du 20 février 1980*, DC 1980, p 262).

<sup>66</sup> JEAN-PAUL II, *Familiaris Consortio* 83; cf. aussi P. SALAÜN: «Jésus, le divin Epoux, est allé jusqu'au bout de l'Amour pour son épouse, acceptant d'être mis à mort par l'infidèle pour que de son sacrifice renaisse une Epouse splendide, sans tache ni ride, ni aucun défaut (*Eph* 5, 27), avec laquelle il a contracté l'Alliance nouvelle et éternelle. C'est pourquoi il a le droit d'appeler les chrétiens séparés ou divorcés, membres de son Corps, à l'imiter en allant jusqu'au bout de l'Amour, jusqu'au pardon à leur conjoint, en acceptant la mort humaine de leur couple, mais avec la certitude de foi que celui-ci peut renaître plus beau encore pour une alliance éternelle» (in *Séparés, Divorcés, le chemin du pardon*, Ed. Nouvelle Cité, Paris 1992, p 202).

sée par la séparation, signifie donc la disponibilité réelle au pardon et à la réconciliation. Il est un signe d'attente et d'espérance qui, sans méconnaître la réalité, la dépasse: il est une offrande très pauvre et très impuissante de l'amour rejeté.

### *Conclusion*

Entre les conjoints désunis, la volonté de pardon est nécessaire. Garder vi- de la place du conjoint parti donne le signe prophétique de la communion des personnes dans l'union conjugale et montre le pardon offert et la réconciliation toujours possible.

Le signe pratique de la place libre est nécessaire même si à vues humaines rien ne paraît fonder l'espérance d'un retour. Il n'est en fait que le minimum requis par la nature du lien conjugal sur le chemin du retour à la communion dans le pardon et la réconciliation. En deçà, si le signe n'est pas donné, on s'inscrit dans une logique opposée à la communion des personnes dans l'amour, une contre-logique. Les conjoints séparés peuvent être fortement motivés et ré-confortés dans la vérité de leur amour s'ils considèrent ce signe de la place vide comme expression du pardon; il est à comprendre dans la logique du don de soi sans retour, manifesté jusque dans leur corps.

## STATUT MÉTAPHYSIQUE DE LA SUBJECTIVITÉ ET DE L'INTÉRIORITÉ HUMAINES

DENIS BIJU-DUVAL \*

A divers points de vues, les deux dernières encycliques morales *Veritatis Splendor*<sup>1</sup> et *Evangelium Vitae*<sup>2</sup> ont montré que la tension entre conscience et vérité est au cœur de la crise culturelle occidentale. En ce qui concerne *Evangelium Vitae*, cette tension émerge au moins à deux niveaux.

En premier lieu, comme dans *Veritatis Splendor*, Jean-Paul II montre qu'une affirmation de la conscience indépendante de la vérité conduit paradoxalement de son exaltation à sa négation<sup>3</sup>, alors qu'elle peut être reconnue comme un véritable "sanctuaire"<sup>4</sup> dès qu'est intégré son rapport à la vérité.

Plus avant, lorsqu'il s'agit de défendre le droit à la vie des plus faibles ou des souffrants, le Pape montre que la vérité métaphysique de la personne et la dignité qui lui est inhérente précèdent l'exercice de la conscience<sup>5</sup>, ainsi que, lorsqu'il existe, le jugement qu'elle peut porter sur sa propre valeur<sup>6</sup>.

Dans le prolongement de l'enseignement pontifical, il se révèle donc urgent d'enraciner dans une métaphysique de la personne l'intérêt moderne porté à la subjectivité et la conscience, et, ce faisant, de le purifier: les enjeux culturels, sociaux, psychologiques, philosophiques, moraux et théologiques d'un tel travail sont importants et nombreux.

Largement antérieurement à ces encycliques, on peut observer que les plus grands théologiens de ce siècle n'ont pu éviter de se confronter à cette question<sup>7</sup> (qui fut aussi en grande partie celle du Concile Vatican II, comme le remarquait

\* Prêtre diocésain (Dijon), Docteur en Théologie Fondamentale.

<sup>1</sup> Par exemple nn. 54-64.84.

<sup>2</sup> nn. 18ss.

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> *Veritatis Splendor* nn. 54ss.

<sup>5</sup> n. 60.

<sup>6</sup> nn. 64ss.

<sup>7</sup> Henri de Lubac se reconnaît une "dette" envers Blondel, Maréchal et Rousselot (*Mémoire sur l'occasion de mes écrits*, Naimur, 16ss.), qui ont en commun d'avoir cherché à développer le thème de la "subjectivité" sur une base réaliste. Karl Rahner consacre son premier travail important à la philosophie de la connaissance (*Geist in Welt*, München 1957, trad. fr. Paris 1968), et ouvre son ultime synthèse (*Grundkurs des Glaubens*, Freiburg im B. 1976, trad. fr. Paris 1983) par des "considérations d'ordre épistémologique", dont le caractère introductif montre qu'elles illuminent la totalité du livre. Enfin, Hans-Urs von Balthasar affronte tôt la question de la vérité dans un petit volume (*Die Wahreit*, trad. fr. Paris 1952), qu'il reprendra inchangé comme premier volume de l'ultime volet de sa trilogie, *Theologik*, consacré au transcendant *vrai*.

déjà Karol Wojtyla alors archevêque de Cracovie<sup>8</sup>). Or, si une contribution fondamentale fut alors apportée en la matière par l'Eglise pour la compréhension de l'homme et de ses dynamismes, on ne saurait dire qu'elle ait trouvé à se traduire de manière décisive dans une élaboration métaphysique<sup>9</sup> qui intègre tout à la fois la vérité objective sur l'homme et sa conscience subjective. Encore récemment, un philosophe citant Etienne Gilson évoquait le fossé toujours à combler entre "métaphysique de l'être" et "phénoménologie"<sup>10</sup>.

Peut-on donc, à partir de la Révélation, de certaines tentatives théologiques et de leur fécondité dans le champ philosophique, élaborer une compréhension métaphysique de l'intériorité humaine qui fonde les éventuelles descriptions qu'en veulent faire, chacune à sa manière, la phénoménologie et la psychologie? La question ne saurait être ici traitée exhaustivement: du langage biblique aux systématisations progressives d'un S. Grégoire de Nysse, d'un S. Augustin, d'un S. Thomas et de tant d'autres, la matière est immense et ne saurait être ordonnée en un tout systématique. Nous chercherons toutefois à progresser vers une réponse, en montrant que de certaines positions anthropologiques de S. Thomas, on peut tirer des conséquences psychologiques qui s'insèrent heureusement dans l'économie chrétienne de la Révélation et du salut, au-tant qu'elles éclairent des questions anthropologiques contemporaines.

L'entreprise demeure risquée et la tentative ici faite aura inévitablement un caractère partiel et perfectible. Par la force des choses, il nous faudra en effet développer la doctrine thomasienne dans des directions auxquelles le Docteur angélique ne pouvait songer lui-même: les questions qui nous occupent aujourd'hui n'étaient tout simplement pas les siennes. On peut le regretter, mais on ne saurait le lui reprocher: S.Thomas est beaucoup plus attentif à fonder une "psychologie objective" de l'âme, de ses facultés, de ses habitus et de ses passions, qu'à décrire les ressorts secrets de l'expérience humaine intérieure. Il sera toutefois symptomatique de la valeur de son anthropologie, qu'on y découvre une ouverture à de telles questions qui lui étaient étrangères.

### 1- Un texte fondamental: *De Veritate q.10 a.8*

*On peut avoir deux types de connaissance de l'âme: une âme peut se connaître dans ce qui lui est propre; elle peut aussi se connaître dans ce qui est commun à*

<sup>8</sup> "Cet enrichissement de la foi, au sens objectif, (...) est en même temps un enrichissement au sens subjectif, humain, existentiel." (K. WOJTYLA, *Aux sources du renouveau*, Paris 1981, 14).

<sup>9</sup> Nous nous situons ici dans la ligne d'Etienne Gilson, qui créa la belle expression de "métaphysique de l'Exode" pour exprimer la fait historique de la fécondité philosophique de la foi chrétienne.

<sup>10</sup> E. GABELLIERI, *Saint Thomas: une ontothéologie sans phénoménologie?*, in *Revue Thomiste* (Janvier-mars 1995) t. XCV, 150. L'affirmation de Gilson était la suivante: "La vraie métaphysique de l'être n'a jamais eu la phénoménologie à laquelle elle avait droit, la phénoménologie moderne

toutes les âmes (...). En ce qui concerne la connaissance de l'âme en tant qu'elle a l'être en tel individu, on connaît que l'âme est, en tant qu'on se perçoit avoir une âme (...).

On peut connaître soit en *habitus*, soit en *acte* (...). En ce qui concerne la connaissance en acte, par laquelle on se considère en acte avoir une âme, je dis que l'âme est connue par ses actes. En effet, on se perçoit avoir une âme, vivre et être, en ce qu'on perçoit sentir, intelligier et exercer les autres œuvres de la vie (...). On ne se perçoit intelligier que parce qu'on intellige quelque chose: d'abord on intellige quelque chose, ensuite on s'intellige intelligier. Ainsi, l'âme parvient à se percevoir actuellement exister, par le fait qu'elle intellige ou sent (...).

L'âme se connaît en *habitus* en ce sens que, du fait que son essence est présente pour elle, elle a la capacité de sortir en un acte de connaissance de soi-même<sup>11</sup>.

Plusieurs remarques sont ici nécessaires pour la bonne compréhension de ce texte, et en premier lieu, des précisions de vocabulaire. L'âme, tout d'abord, est à comprendre conformément à la conception thomastienne: non pas un esprit capable d'actes intellectuels seulement, mais la *forme substantielle du corps* (qui, dans le cas de l'homme, est aussi de nature intellectuelle)<sup>12</sup>. Par conséquent, selon notre texte, l'âme est non seulement apte à "intelliger", mais aussi à "sentir" et à "exercer les œuvres de la vie" (puisque c'est elle qui est au principe de l'humanité de cet homme).

Par ailleurs, on s'est ici permis le néologisme "intelliger" parce que tous les éventuels équivalents français du latin *intelligere* sont ambigus. "Connaître intellectuellement" implique en français l'idée d'une activité soutenue de compréhension, un travail de la pensée, de la raison discursive. *Intelligere*, pour S. Thomas, peut au contraire être lié à l'acte simple de connaissance: par exemple l'identification d'un arbre comme arbre. Déjà là, en effet, a lieu un acte de l'intellect qui abstrait des données sensibles *ce qu'est* l'être qu'on a rencontré (son essence)<sup>13</sup>. Mais on voit alors qu'*intelliger* est un acte simple que nous faisons quotidiennement sans nécessairement le réfléchir, et où pourtant notre intelligence est déjà à l'œuvre.

*n'a pas la métaphysique qui seule peut fonder et en la fondant la guider*". (E. GILSON, *L'être et l'essence*, Paris 1972, 22).

<sup>11</sup> "... de anima duplex cognitio haberi potest ab unoquoque: una quidem qua uniuscujusque anima se tantum cognoscit quantum ad id quod est et proprium; et alia qua cognoscitur anima quantum ad id quod omnibus animabus est commune. (...) cognitio de anima secundum quod habet esse in tali individuo; unde per hanc cognitionem cognoscitur an est anima, sicut cum aliquis percipit se habere anima. (...) cognoscere aliquid est habitu et actu. (...) Quantum ad actualem cognitionem, qua aliquis considerat se in actu animam habere, sic dico quod anima cognoscitur per actus suos. In hoc enim aliquis percipit se animam habere et vivere et esse, quod percipit se sentire et intelligere et alia huiusmodi vitae opera exercere. (...) Nullus autem percipit se intelligere nisi ex hoc quod aliquid intelligit; quia prius est intelligere aliquid quam intelligere se intelligere; et ideo perenit anima ad actualiter percipiendum se esse, per illud quod intelligit vel sentit. (...) ex hoc ipso quo essentia [anima] est sibi praesens, est potens exire in actum cognitionis suipius".

<sup>12</sup> S. THOMAS D'AQUIN, *Quaestio disputata De Anima* dans son entier.

<sup>13</sup> S. THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae*, Ia q.12 a.11 corp.

Enfin, ce que S. Thomas appelle "*connaissance par habitus*" s'oppose à la "*connaissance par acte*", précisément parce qu'il ne s'agit pas en général d'une connaissance explicite et objectivée, mais d'une connaissance que nous sommes capables de faire passer en acte. L'*habitus* peut être *acquis*, par exemple dans une "*science*". L'*habitus* peut être *naturel*, quand cette connaissance est liée à la nature même de l'âme ou à son activité cognitive<sup>14</sup>. Ainsi, les *premiers principes*, comme celui de contradiction: "*une chose ne peut pas à la fois être et ne pas être dans le même sens et sous le même rapport*"; "*une proposition ne peut pas être vraie et fausse dans le même sens et sous le même rapport*". Evidents par eux-mêmes dès que nous les pensons, ils règlent implicitement tous nos actes de connaissance, sans que nous ayons à les penser toujours de manière explicite. En affirmant par conséquent que l'âme "*se connaît par habitus*", S. Thomas ne veut pas dire qu'elle se connaisse immédiatement et actuellement, mais qu'elle a en elle ce qu'il faut pour parvenir à la connaissance de soi explicite: "*est potens exire in actum cognitionis sui ipsius*"<sup>15</sup>.

Cela étant précisé, si nous recherchons un accès à notre intériorité, c'est bien de la connaissance de l'âme "*dans ce qui est propre*" qu'il est question. On pourrait certes se demander s'il n'est pas un peu rapide (et plus augustinien que thomasien) d'identifier l'âme et l'intériorité. A cela, il faut répondre que, de fait, le texte de S. Thomas vise plus que la connaissance par l'homme de sa seule intériorité: celle de sa propre âme, qui est aussi principe de l'animation du corps et de la sensibilité. Mais la question de l'expérience vécue de l'âme (avec sa dimension d'intériorité) est explicitement envisagée, notamment à travers plusieurs expressions qu'il emploie: le verbe *percevoir* (*percipere*), et l'objet de cette perception ("*avoir une âme, vivre et être*"; "*sentir, intelligier et exercer les autres œuvres de la vie*").

N'oublions pas non plus que pour S. Thomas, l'analyse objective de l'acte de connaître selon les différentes facultés de l'âme et leurs objets ne lui fait jamais perdre de vue que cet acte forme un tout: "*On ne peut dire à proprement parler que les sens ou l'intellect connaissent: par eux, c'est l'homme qui connaît*"<sup>16</sup>. A quoi l'on peut ajouter que le terme de cet acte simple de connaître n'est pas le sensible ou l'intelligible (de la chose), mais d'abord la chose même (sensible ou intelligible)<sup>17</sup>. De ce point de vue, la connaissance que l'âme a d'elle-même devient une certaine connaissance que *l'homme* a de lui-même comme origine de ses actes.

Ces points étant éclaircis, nous arrivons, concernant le statut de l'intériorité et de la subjectivité, à une conséquence majeure de ces observations de S. Thomas: l'homme ne parvient à une présence à soi-même intérieure *qu'à partir de son lien vivant avec le réel* ("*sentire et intelligere et alia hujusmodi vitae opera*

<sup>14</sup> R. ARNOU, *L'homme a-t-il le pouvoir de connaître la vérité?*, Rome 1970, 73.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 82.

<sup>16</sup> *Quaestiones disputatae de Veritate*, q.2 a.6 ad 3m.

<sup>17</sup> *Summa theologica*, Ia q.85 a.2.

*exercere"). Ce lien vivant implique déjà l'intelligence, mais à un niveau d'abord non réfléchi de son activité ("prius est intelligere aliquid...") que présuppose tout acte réflexif ("...quam intelligere se intelligere"). Ainsi, avant d'être une coïncidence de soi avec soi, l'intériorité humaine se manifeste d'abord, pour S. Thomas, dans la forme d'une relation: quand l'homme connaît quelque chose, il est pour ainsi dire intentionnellement à la chose d'une manière telle que la chose, par sa présence en lui, manifeste en retour une capacité humaine intérieure d'accueil de ce qui est.*

Ce point fondamental peut surprendre et même sembler contraire à certaines observations intérieures de nos actes de connaître. Nous allons voir d'une part que ces observations relèvent souvent d'un "*effet d'optique*" spirituelle propre à la démarche d'introspection, et d'autre part qu'à un niveau plus fondamental, la position de S. Thomas se révèle tout à fait conforme à l'expérience.

La difficulté est, en effet, que lorsque nous observons connaître une chose, l'expérience de notre intériorité paraît bien précéder, et non pas suivre, l'apprehension de l'objet: je décide d'observer cet objet, et de m'observer l'observer. Or, remarquons que dans ce cas, la priorité de l'intériorité vécue ne provient pas de la structure de l'acte de connaître lui-même, *mais du fait que nous avons voulu l'observer*. De plus, il n'est pas certain qu'en procédant ainsi, nous accédions effectivement à nos actes de connaître tels qu'en eux-mêmes: du fait que nous nous observons les opérer, n'en perdons-nous pas la simplicité native? Celui qui s'observe rencontrer quelqu'un ne peut plus être tout à la personne rencontrée: n'observe-t-il donc pas de la rencontre qu'une déformation, ou à tout le moins qu'un aspect partiel?

Ainsi, dans la mesure où la chose connue n'est plus observée en elle-même, mais seulement comme *occasion d'observation de soi-connaissant*, le procédé qui consiste à l'observer connaître détourne inévitablement l'intelligence de la consistance du réel et du lien vivant que l'homme entretien avec lui. Par force, nous ne nous rejoignons nous-mêmes dans l'introspection que "nous rejoignant", et donc dans une attitude particulière de retour à soi de notre intériorité, qu'il ne faut pas confondre avec l'intériorité comme telle. Serait-ce à dire que, parce que notre regard interfère avec ce que nous observons de nous-mêmes, toute introspection est une illusion? Non, bien sûr: mais une réflexion critique plus poussée serait nécessaire pour discerner ce qu'une telle démarche permet d'atteindre, et ce qu'elle perd inévitablement.

Remarquons aussi que la connaissance de soi et de sa propre intériorité pourrait prendre d'autre formes que celle de s'observer en train de vivre: en particulier, si nos actes vivants dans leur simplicité native nous sont réflexivement inaccessibles *au moment-même où ils se produisent*, nous pouvons cependant les connaître ensuite, *par actes de mémoire*. Là encore, la démarche demeure insatisfaisante par rapport au désir de les capter dans leur surgissement: acceptons à ce sujet que *ce que nous vivons -y compris avec notre intellect- est toujours plus riche que ce que nous en réfléchissons*, sur le moment ou par la suite; notre accès à nous-même se révèle ici irrémédiablement limité, conditionné qu'il est par notre lien au cosmos et à la temporalité.

Un certain nombre d'observations très simples viennent confirmer les positions de S. Thomas et les conséquences que nous en avons tirées. Ainsi, n'est-ce pas le propre de l'enfant de commencer à penser, avant de penser qu'il pense? N'est-ce pas, dès son plus jeune âge, par sa confrontation avec le réel (relations parentales, activités de jeu, etc.) que va se structurer progressivement l'exercice de son intelligence et l'activité intérieure qui lui est liée? Ceci, au point qu'il est souvent constaté que des difficultés psychologiques parfois graves naissent de perturbations de ces liens fondamentaux avec la réalité? Pour en venir à l'âge adulte, l'expérience de la veille et du sommeil n'est-elle pas symptomatique du fait que notre conscience disparaît et advient en fonction de notre lien au réel assuré par des dispositions végétatives, et non pas d'abord et directement par des actes volontaires d'endormissement ou de réveil (lorsque le réveil-matin sonne, c'est bien le stimulus sensoriel qui nous ramène à la conscience).

Enfin, observons que cette conception thomasienne du "retour à soi" ("*reditio in seipsum*"<sup>18</sup>) à partir du lien vivant au réel est d'une importance majeure pour situer certaines questions philosophiques nées avec la modernité. Songeons par exemple à Descartes et à sa révocation en doute de tout ce qui est, à l'exception du *cogito*: récupérer rationnellement la réalité lui est ensuite fort difficile, et ses successeurs ne se sont d'ailleurs pas privés de montrer que sa démarche était grevée d'une pétition de principe. Le problème ne vient-il pas du fait que l'ordre réel a été inversé: Descartes a voulu passer artificiellement de la coïncidence de soi avec soi (*cogito*) à la récupération d'un réel devenu problé-

<sup>18</sup> Lorsque S. Thomas introduit cette expression, il le fait précisément en distinguant (1) le "connaître", qui est premier, et qui est une "sortie de soi", (2) le "se connaître", qui est second, et dans lequel le "retour à soi-même" commence mais n'est pas encore accompli, et enfin (3) le "connaître sa propre essence" dans lequel le "retour à soi-même" s'accomplit. Les sens sont capables du niveau (1) et partiellement de (2); seule la substance intellectuelle parvient jusqu'à (3). Cf. *Quaestiones disputatae De Veritate*, q.1 a.9 corp.: "La vérité est dans l'intellect et dans les sens, mais non pas de la même manière. (A) Elle est dans l'intellect soit comme conséquente à l'acte de l'intellect (1), soit comme connue par l'intellect (2). (1) Elle est conséquente à l'opération de l'intellect en tant que le jugement de l'intellect est sur la chose en tant qu'elle est. (2) Elle est connue par l'intellect en tant que l'intellect réfléchit sur son acte propre: et non seulement en tant qu'il connaît son acte (2), mais aussi qu'il connaît la proportion de son acte à la chose. (...) (B) La vérité est dans les sens comme conséquente à l'acte des sens. Il est clair que le jugement des sens concerne la chose en tant qu'elle est (1) mais il n'est pas dans les sens en tant que connu par les sens (2). En effet, les sens jugent en vérité des choses (1), mais ils ne connaissent pas cette vérité par laquelle ils jugent en vérité (2). Pour autant, en effet, que les sens se sentent eux-mêmes sentir (2), ils ne connaissent pas cependant leur propre nature (3), ni par conséquent la nature de leur acte, ni la proportion de cet acte à la chose, ni donc sa vérité. (A-1) Cela, c'est le propre de la raison, car ceux parmi les êtres qui sont les plus parfaits, comme les substances intellectuelles, retournent à leur essence d'un retour complet (3). (1) Parce qu'elles connaissent quelque chose posé à l'extérieur d'elles-mêmes, elles sortent pour ainsi dire d'elles-mêmes; (2) en tant qu'elles se connaissent connaître, elles commencent à retourner à elles-mêmes, car l'acte de connaissance est milieu entre le connaissant et le connu; (3) ce retour s'accomplit en tant qu'elles connaissent leur essence propre..." Les lettres et les chiffres, ainsi que les caractères gras ont été introduits par nous-mêmes comme repères dans le texte de S. Thomas.

matique, alors qu'en fait, c'est justement son lien vivant avec le réel qui était antérieur au *cogito* et qui le rendait possible<sup>19</sup>.

On observe aussi dans l'histoire de la pensée un divorce progressif entre l'ordre de l'expérience vécue singulière, et l'ordre intellectuel et conceptuel. Selon son bord philosophique, on méprisera le singulier comme fluctuant, opaque et incertain, en regard des certitudes et de la lumineuse rigueur de la raison; ou à l'inverse, on marginalisera le conceptuel comme "abstrait", sans prise sur le réel, ou prétendant l'enfermer dans sa logique propre au détriment de la richesse vivante de l'expérience singulière. On pourrait donc se demander si ce que nous venons de développer ne revient pas à privilégier l'expérience singulière ("lien vivant avec le réel") et à relativiser la raison conceptuelle ("penser"). Or, tel n'est pas le cas: si à l'égard du retour à soi, le lien au réel singulier est premier, n'oublions pas qu'il inclut déjà l'activité de l'intelligence et le concept, mais d'une manière qui n'est pas réfléchie d'emblée. De ce point de vue, le concept ne s'oppose pas à l'expérience (et ensuite la "doctrine" au "vécu"), mais il en fait partie. Si l'expérience est singulière - c'est toujours tel homme qui connaît telle chose-, elle comporte déjà de l'universel: ce que cette chose est, son essence. Si le concept est universel - "arbre" désigne potentiellement tous les arbres -, il est abstrait de réalités singulières, dans la connaissance singulière qu'en prend tel homme.

Mais alors, deux types de retours réflexifs sont ici possibles: l'un revient sur le concept, et débouchera sur une investigation rationnelle et doctrinale; l'autre relit et décrit ce qui est vécu dans la singularité de "l'exercice des actes de la vie", d'une manière en somme phénoménologique. Autrement dit, c'est peut-être au niveau de ces actes simples de connaissance où S. Thomas reconnaît le présupposé de toute réflexion, qu'il faut situer l'articulation entre métaphysique et phénoménologie.

## 2- Qu'est-ce que la subjectivité?

Nous nous éloignons ici des problématiques thomasianes, à qui le terme "subjectivité" est étranger, utilement armés, cependant, des observations qui précèdent, et que nous avons reçues de S. Thomas. Etymologiquement, "subjectivité" vient de "sujet": rattachée à la question de la connaissance humaine en corrélation avec le thème de l'"objectivité", la "subjectivité" signifiera donc la manière dont le sujet connaissant se trouve impliqué dans l'acte de connaître et

---

<sup>19</sup> Ainsi, en rapport avec la question de l'intelligence de l'enfant, que nous évoquions plus haut, Henri Gouhier a pu écrire: "Il y a bien un scandale de la condition humaine (...): aux yeux de Descartes, c'est que l'homme commence par être un enfant". Aussi la démarche de mise en doute de tout ce que l'homme a reçu de son état d'enfance "... est moins un accouchement (à la façon de la psychanalyse) qu'un infanticide". H. GOUHIER, *La pensée métaphysique de Descartes*, 58, cité par J. BORELLA, *La crise du symbolisme religieux*, Lausanne 1990, 144.

le structure intérieurement<sup>20</sup>. Il ne s'agit pas là nécessairement d'un sens péjoratif lié à l'idée que la connaissance n'atteindrait pas le réel, mais seulement un "point de vue subjectif": il s'agit de reconnaître que dans l'expérience singulière "*cet homme connaît cette chose*", l'homme lui-même est impliqué; connaître la chose est son acte.

Si je regarde un arbre, la conformation biologique de mes yeux (par exemple leur sensibilité à une gamme limitée de longueurs d'ondes, pour ce qui est de la vision des couleurs), leur situation spatiale par rapport à l'arbre vu et à ma propre corporéité, etc., déterminent une *manière propre de voir l'arbre*, une structuration de ma vision de cet arbre. Ceci ne nie aucunement le fait que je voie vraiment l'arbre en question; mais je le vois sous un certain point de vue, sous un angle donné, et selon certains aspects. De plus, le fait que ce soit moi qui voie cet arbre, que cet acte de vision m'ait pour auteur, détermine une présence subjective de ma personne dans la relation de connaissance. Cette présence n'est pas objectivée, mais elle peut éventuellement le devenir par réflexion, et elle relève en ce sens de ce que S. Thomas nommait plus haut "*connaissance par habitus*". Usant d'un vocabulaire issu des écoles modernes de phénoménologie, K. Wojtyla parle de "*conscience spéculaire*"<sup>21</sup>: quand je vois l'arbre, le simple fait que je sois conscient détermine en moi l'expérience non objective que *c'est moi* qui vois l'arbre.

Comprendons bien que cette détermination par le sujet de la structure de son acte de connaître ne s'oppose absolument pas au fait que le connaître rejoint effectivement ce qui est à connaître: tout simplement, si connaître est une relation entre un connaissant et un connu, il faut bien que cette relation soit marquée par ses deux termes, *sans qu'il soit possible de nier l'un au nom de l'autre*, comme ont eu tendance à le faire soit dans un sens le subjectivisme, soit dans l'autre un certain objectivisme positiviste. Mieux encore: l'objectivation de ma présence subjective à mon acte de connaître n'est justement possible qu'à partir de l'acte portant d'abord objectivement sur la réalité connue, et suppose donc le réalisme de la connaissance.

Il est ainsi possible de préciser selon quels modes la personne est présente à son acte de connaître.

### 3- *L'intériorité, le cœur*

Une remarque préalable: "*intériorité*" et "*coeur*" sont des mots qui, dans leur sens premier, sont eux-mêmes issus de l'expérience sensible, spatiale et cor-

<sup>20</sup> Un tel usage de "*subjectivité*" suppose un sens de "*sujet*" qui est déjà étranger au vocabulaire et à la problématique de S. Thomas: pour lui, c'est de la substance en tant que *suppositum* qu'il s'agit; dans l'approche que nous opérons ici, c'est la structure de l'acte du connaître qui nous intéresse. Une fois différenciés ces deux points de vues, valides chacun à sa manière, les risques de confusion se dissipent.

<sup>21</sup> K. WOJTYLA, *Personne et acte*, Paris 1983, 49ss.

porelle<sup>22</sup>. N'est-ce pas, là encore, une confirmation symbolique du fait que nous n'avons d'accès à notre intérieurité qu'à partir de notre lien au réel concret?

Lorsque tel homme connaît telle chose, il se rend présent à la chose d'une manière telle qu'elle devient cognitivement "sienne": son être vient intentionnellement faire partie de l'être de l'homme et l'enrichir. La capacité humaine de connaître peut donc être décrite comme une ouverture de l'homme au-delà des limites de son être concret, tout autant que comme une capacité d'intérieurité: capacité de porter "à l'intérieur de soi" la réalité "extérieure". C'est sans doute dans ces données élémentaires qu'il faut situer l'origine symbolique du langage de l'intérieur et de l'extérieur.

Il faut aller plus loin. La connaissance par l'homme de la chose n'est pas l'entrée de la chose à l'intérieur d'un homme purement passif: elle est le résultat d'un acte de l'homme, issu du dynamisme de sa nature capable de connaissance. De ce point de vue, lorsque l'homme reviendra à soi à partir de la connaissance de la chose, il se découvrira comme l'origine vivante de l'acte de connaître, et donc comme *la profondeur vivante de cette intérieurité* qu'a révélée la chose en y prenant place.

Sans doute est-ce à ce point précis que naît le symbolisme du coeur. Anatomiquement parlant, il est perçu comme centre de la vie corporelle de l'homme, et ses battements "impulsent" cette vie à tout le corps par le sang. Ainsi, le coeur en tant que profondeur d'intérieurité serait la personne elle-même en tant qu'origine vivante de ses actes. Et de même que les battements physiques du coeur sont donnés à l'homme avant tout acte volontaire, de même son coeur spirituel bat d'une activité spontanée de lien au réel antérieur à toute décision. Cette activité intérieure vivante n'est pas la seule: à partir d'elle, l'homme est rendu capable de retour à soi, de réflexion, de décision, d'amour. Et chacun de ces actes, lorsqu'il sera réfléchi, sera perçu comme s'originant dans le coeur, c'est-à-dire dans la personne-même, en tant que profondeur de l'intérieurité dans laquelle le réel lui est présent.

Le symbolisme du coeur n'est donc pas à envisager sous l'angle des facultés objectives de l'homme (sensibilité, intelligence, volonté, etc.), mais sous l'angle de l'expérience vivante, dans laquelle l'homme s'ouvre au réel, et à partir de là, se perçoit comme l'origine globale et vivante de ses propres actes en regard de ce réel<sup>23</sup>. Certains d'entre eux relèvent du volontaire ("actus humanus") et seront considérés comme ayant à proprement parler pour origine le coeur de

<sup>22</sup> J. LHERMITTE, in *Le coeur*, Bruges 1950, 17ss.

<sup>23</sup> C'est précisément la nécessité de mettre au clair cette différence de points de vues qui retarda l'institution par l'Eglise de la fête du Sacré-Cœur: tant que le coeur est envisagé comme "organe" ou faculté de l'amour et des émotions, l'appel à lui rendre un culte en la personne de Jésus paraît une nouveauté anthropologique hétérogène par rapport à la tradition, et la source possible de bien des dérives, dans la mesure où l'on serait tenté d'instituer d'autres fêtes pour des dévotions à d'autres parties de l'humanité de Jésus. Dès qu'il est devenu clair que l'honneur rendu au Coeur du Christ l'est à sa Personne même, la difficulté tombe. Cf. C. DRAZEK s.j., *Contribution de la Pologne à l'instauration d'une fête liturgique en l'honneur du Sacré-Cœur avec messe et office propres*, in *Le mystère du Coeur du Christ*, Paris 1981, 11-28.

l'homme<sup>24</sup>; d'autres actes relèvent de l'involontaire ("actus hominis"), et dans la mesure où ils n'auront pas leur lieu dans des organes corporels particuliers (émotions, sentiments), ils seront situés dans leur coeur ou dans l'intériorité comme en leur lieu.

Si l'accès au coeur suppose donc le retour à soi de la personne à partir de son lien vivant au réel, le coeur comme tel, qui n'est rien d'autre que la personne en tant que profondeur d'intériorité, précède sa propre saisie au même titre que la personne précède métaphysiquement ses propres actes.

#### 4- Le "je" dans le langage

La philosophie moderne et la psychologie nous ont habitués à la question du "je" ou du "moi", ou de l'"ego" de l'homme. Tout comme en ce qui concerne la "subjectivité", nous sommes ici hors de la perspective anthropologique de S. Thomas, sans qu'il soit exclu a priori qu'on puisse établir des ponts. Quelques conditions sont nécessaires à ce sujet.

Dans la question du "je", il y a quelque chose d'inexprimable parce que premier sous un certain angle. Tout ce que je pourrai dire du "je" le présupposera en quelque manière: *je* parle du "je". De plus, celui qui entreprendrait de définir son "je" se trouvera confronté au paradoxe, d'une part de l'extrême difficulté à en dire quoi que ce soit de distinctif, d'autre part de l'extrême simplicité et quotidienneté de l'utilisation de ce petit mot dans ses propres paroles. Le "je" est tout à la fois commun à toute personne consciente de soi, et propre à chacune de manière unique et intime. Ici, nous retrouvons donc sous un certain angle le décalage que nous avions noté entre le lien vivant avec le réel et notre capacité à en rendre compte réflexivement.

S. Thomas se trouve parfois dans de telles situations, notamment lorsqu'il arrive aux questions métaphysiques les plus radicales: être, essence, subsister, etc. Là aussi, on arrive à un point en deçà duquel il est impossible de remonter: on ne peut définir l'être qu'avec l'être. Cela se traduit dans le langage: l'être *est* (telle et telle chose). Autrement dit, l'être est un *principe*. Mais alors, comment en parler de manière métaphysiquement pertinente? S. Thomas s'en tire fréquemment en observant certains faits fondamentaux du langage. Il est frappant qu'à partir d'un certain point, les arguments qu'il donne relèvent de ce plan. "*on dit [ceci] mais on ne dit pas [cela]*". Ainsi avons-nous relevé plus haut: "*Non enim proprio loquendo sensus aut intellectus cognoscit, sed homo per utrumque*"<sup>25</sup>. De même, par exemple: "*Non sic proprio dicitur quod esse sit, sed quod per esse aliquid sit*"<sup>26</sup>. "*Sicut non possumus dicere quod ipsum currere currat, ita non possumus dicere quod ipsum esse sit*"<sup>27</sup>.

<sup>24</sup> Cf. *Mc* 7,14-23

<sup>25</sup> *De Veritate* q.2 a.6 ad 3m.

<sup>26</sup> *In de divinis nominibus*, a.751.

<sup>27</sup> *In de Hebd*, lect.2.

Il ne s'agit pas d'en conclure, bien sûr, que l'être ou que la métaphysique se réduisent à des faits de langage: si S. Thomas en vient à de tels arguments, c'est d'une part parce que l'homme rejoint vraiment le réel, et d'autre part parce qu'il est vraiment capable de l'exprimer en paroles et langages qui ont du sens. Ainsi, la structure fondamentale du langage quotidien est significative du lien vivant que l'homme entretient avec le réel avant toute réflexion.

Ceci nous conduit à une importante conclusion: dans une perspective thomiste, s'il existe un "*je*" intérieur à l'homme, il doit pouvoir être décrypté à partir de la manière dont l'homme dit "*je*" dans son langage courant. Ceci n'est d'ailleurs pas seulement une exigence "thomiste" mais aussi une exigence de raison: on ne saurait en effet, dans une démarche rationnellement rigoureuse, appeler "*je*" une fonction psychique de l'homme qui ne serait pas au minimum dans un rapport d'analogie avec l'acte de langage habituel par lequel l'homme dit "*je*". L'identité des termes ne saurait, sinon, recouvrir qu'une équivoque, source de confusion plus que de lumière.

Examinons donc en premier lieu ce "*je*" du langage humain. Il peut être envisagé sous deux aspects:

- a- son *contenu*: quelle réalité le mot "*je*" signifie-t-il?
- b- son *acte*: quel est cet acte par lequel l'homme dit "*je*"?

a- Le contenu signifié par le "*je*" est simple à identifier: c'est la personne même qui parle (ou écrit), prise comme tout. "*Je*" peut ainsi concerner la dimension corporelle de la personne ("*J'ai mal au bras*", "*je cours*"...), son affectivité ("*je suis bouleversé*", "*j'ai hâte*"...), son intelligence ("*je comprends*", "*je réfléchis*"...), sa volonté ("*je décide*", "*je suis libre*"...), voire plus largement ses possessions ("*j'ai une maison*") ou ses relations ("*j'ai quatre soeurs*"). La personne peut être agissante ("*j'ai acheté*"...) ou passive ("*j'ai été trompé*"...). Bref, "*je*" désigne le sujet parlant, en tant que tout concret. De plus, du fait que "*je*" est toujours dans la phrase sujet d'un verbe actif ou passif, le sujet parlant n'est pas envisagé simplement en lui-même, mais *dans le contexte vivant* de ses actes et de ses relations avec le réel.

b- Ceci nous conduit à la nature de cet acte par lequel l'homme dit "*je*". Emile Benveniste<sup>28</sup> estime qu'il n'existe pour l'homme de connaissance et d'expression possibles de soi-même en "*je*" que liées à des actes conscients, à partir d'un contexte. Jusque dans le "*moi*" dont l'affirmation pourrait sembler plus autonome, il s'agit toujours de "*la désignation autique de celui qui parle: c'est son nom propre de locuteur, celui par lequel un parlant, toujours et seulement lui, se réfère à lui-même en tant que parlant*"<sup>29</sup>. Or, un tel "*acte de discours* (...) est à chaque fois un acte nouveau, fût-il mille fois répété, car il réalise chaque fois l'insertion du locuteur dans un moment nouveau du temps et dans une texture différente

<sup>28</sup> *Problèmes de linguistique générale*, Paris 1974, 67-78 et 197-214.

<sup>29</sup> *op. cit.* 200.

*de circonstances et de discours*<sup>30</sup>. La linguistique nous fait ainsi retrouver ce décalage que nous observions déjà à partir des textes de S. Thomas: la personne existe dans un lien vivant avec le réel avant de le réfléchir, de l'exprimer, et de s'exprimer elle-même dans son "je". Cette expression est chaque fois unique et nouvelle, mais elle suppose la permanence de la personne ("locuteur"), et sa capacité à se dire<sup>31</sup>.

Il s'agit donc en premier lieu d'un acte de *langage*, par lequel la personne se désigne, se signifie elle-même. Autrement dit, comme toute parole, le "je" implique et maintient la distance entre le signifiant (le mot "je") et le signifié (la personne concrète parlante que le "je" signifie): quand je dis "*j'ai mal*", ou "*je réfléchis*", ou "*je décide*", ce n'est pas le "je" qui a mal, qui réfléchit, ou qui décide, mais *la personne concrète que le "je" signifie*.

Pourtant, le même est celui qui pose l'acte de dire "je", le même celui qui est exprimé dans le "je". De cette identité, l'expression du "je" est un témoin spécifique: le "tu" et le "il" instaurent au contraire un rapport de différence entre la personne qui exprime et celle qui est désignée. De plus, il pourrait exister d'autres manières pour la personne de se désigner elle-même: l'enfant ne dit pas immédiatement "je"; il ne sait se désigner d'abord que par son propre prénom; de même, on observe chez certaines personnes la tendance à dire "on" plutôt que "je", en particulier quand elles ont du mal à s'impliquer elles-mêmes dans ce qu'elles disent (dans la confession, par exemple). Ceci laisse penser que l'acte de dire "je" implique plus que l'identité de fait entre celui qui parle et la personne qui est désignée. Ces deux exemples sont en effet significatifs. Le jeune enfant qui se désigne par son propre prénom n'est pas encore capable d'une prise en charge responsable de lui-même. La personne qui confesse ses péchés en disant "on" montre qu'elle a du mal à en assumer personnellement la responsabilité. Autrement dit, le fait de dire "je" semble connoter chez la personne une certaine possession consciente de soi qui la constitue auteur responsable de ses propres actes: même lorsque la suite de la phrase indiquera la passivité de la personne, le fait qu'elle dise "je" montre sa capacité à assumer consciemment ce qu'elle subit.

##### 5. Le "je" dans l'intériorité

Les faits de langage que nous venons d'observer ne sauraient être disjoints de leur enracinement dans l'expérience intérieure que la personne a de soi-même.

<sup>30</sup> *op. cit.* 67.

<sup>31</sup> Ainsi, l'inquiétude qu'exprime Paul Ricoeur en commentant Benveniste de voir le "je" réduit à un fait de langage semble procéder, chez lui, d'une tendance à considérer la personne sous le seul angle de la subjectivité: le "je" du langage signifie "*un sujet qui se pose en s'exprimant*", sujet envisagé du seul point de vue phénoménologique. Cf. P. RICOEUR, *Le conflit des interprétations*, Paris 1969, 251-252. Aussi, Ricoeur n'arrivera pas à remonter du "*sujet*" qui dit ou exprime intérieurement un "*je suis*", à la personne au sens métaphysique, qui existe même si elle est capable de cette expression: cf. *ibid.* 256-262. Dès lors qu'a lieu cette reconnaissance métaphysique de la personne,

me. Par analogie avec le "je" du langage extérieur, existe-t-il donc un "je" intérieur à l'homme, et que peut-on en dire?

Une illusion doit d'abord être dissipée: en effet, si le "je" (ou le "moi") était l'auto-immanence intérieure immédiate de la personne, alors le langage (intérieur et extérieur) devrait témoigner de cette réalité dans l'expression d'un "je" (ou d'un "moi") grammaticalement pur et simple, qui, en fait, n'existe dans aucune langue; même le simple mot "moi", exprimé seul, n'est pas affirmation de soi pure, mais réponse. Autrement dit, nous retrouvons ici la nécessité de ne pas nous laisser piéger par l'effet d'optique spirituelle dont nous parlions plus haut: si nous recherchons notre "je" par introspection, nous en trouverons quelque chose dans une situation de retour à nous-mêmes qui n'est pas la situation native du "je", mais qui provient du fait que nous le cherchons. C'est l'ignorance de cet effet d'optique qui peut conduire à concevoir le "je" comme une sorte de coïncidence intérieure immédiate de soi avec soi, où notre être (personne) serait identique à notre connaître (conscience de nous-mêmes).

Or, une telle difficulté n'est pas sans enjeu. Selon S. Thomas, *l'identité de l'être et du connaître n'existent qu'en Dieu: "intelligere et esse non est idem apud nos sicut apud Deus"*<sup>32</sup>. Autrement dit, toute conception du "je", comme identité intérieure première et immédiate de soi avec soi a spéculativement partie liée avec une absolutisation subjective de l'homme. Les observations que nous avons faites du "je" dans le langage nous permettront d'éviter cet écueil, que n'ont pas su éviter beaucoup de philosophes, ainsi que certains théologiens qui ont cherché à acclimater le subjectivisme dans la foi chrétienne<sup>33</sup>.

a- Nous avons vu que le "je" du langage signifie la personne concrète tout entière. Si donc il existe un "je" intérieur à l'homme, il doit être envisagé comme l'expression intérieure à la personne de toute personne, dans le contexte vivant de ses actes et de ses relations. Ceci nous permet une première observation: nous avons vu que la personne en tant qu'intériorité et origine vivante de ses actes peut être désignée par le cœur. Qu'en conclure, sinon que par son "je" intérieur, la personne s'exprime à elle-même comme "coeur".

b- Ceci nous amène à examiner le "je" en tant qu'acte intérieur. En lien avec ce que nous avons découvert du "je" du langage, il nous faut marquer en même temps la relativité et la richesse de cet acte.

---

on a moins d'inquiétude à voir le linguiste insister sur l'aspect fragmentaire et situé de chaque expression d'un "je" dans le langage, car cette caractéristique n'implique pas nécessairement qu'il en soit de même pour la personne elle-même.

<sup>32</sup> *Quaestiones disputatae De Veritate* q.4 a.4 corp.

<sup>33</sup> Nous faisons ici allusion évidemment à la théologie transcendante de Karl Rahner, Le "transcendantal" n'est-il pas justement pour lui identité d'être et de connaître? (*Geist in Welt*, trad. fr. 79ss). Auquel cas on pourrait interpréter le dualisme entre "transcendantal" et "catégorial" qui lui a été souvent reproché comme le fossé qu'il a dû creuser autour de l'identité divine d'être-connaître, pour l'empêcher d'envahir tout le champ du réel dans une forme de panthéisme subjectif.

Relativité, car le "je" n'est pas la personne même, mais un acte intime d'auto-expression intérieure de la personne. Autrement dit, puisqu'il s'agit d'expression, le "je" présuppose une connaissance de soi vivante et spontanée, qui avons-nous vu, n'advient qu'à partir du lien vivant avec le réel. Cette observation est importante. Elle permet en premier lieu de rendre compte du fait que le statut métaphysique de la personne précède toute expression subjective d'elle-même. En regard de la problématique d'*Evangelium Vitae* que nous évoquons en introduction, ceci a des conséquences majeures, notamment en ce qui concerne les êtres humains qui, pour une raison ou pour une autre, n'ont pas structuré de "je": les embryons, parce que leur stade de développement ne leur permet pas encore, ou les handicapés mentaux dont le psychisme est si perturbé qu'il ne leur permet ni lien correct avec le réel, ni un retour équilibré à eux-mêmes.

L'acte intérieur et explicite du "je" ne saurait non plus être considéré comme une faculté objective et permanente (au sens thomasien) de la personne: l'adulte qui dort n'a pas de "je" à proprement parler; tout au plus peut-il avoir dans ses rêves un "rêve du je" (c'est du reste pourquoi les décisions que nous rêvons de prendre durant notre sommeil n'engagent pas habituellement notre responsabilité morale). S'il faut envisager une permanence, elle ne peut être située, fondamentalement, que dans la permanence métaphysique de la personne, et, de manière seconde, dans une connaissance de soi par *habitus*, au sens où S. Thomas l'entend: la capacité de se connaître intérieurement et d'exprimer cette connaissance dans un "je". Ce que Benveniste observait au plan du langage peut donc être retransposé au plan de l'intériorité: quand advient le "je", il est un acte à chaque fois nouveau dans un contexte vivant à chaque fois différent, dans lequel la personne se dit à elle-même en tant que sujet de ce qu'elle vit (actes, événements, etc).

L'acte du "je" témoigne toutefois d'une manière singulière de la richesse et de la structure propre de la personne. Déjà au niveau du langage, nous avions constaté qu'il exprimait le fait que la personne est la source vivante de ses actes, et assume ce qu'elle vit. Avec le "je" intérieur, nous approchons de plus près la nature de cette originalité, qui est celle d'une certaine possession de soi. Plus précisément, si la personne qui revient à soi à partir de ses actes vivants se perçoit comme leur origine intérieure (coeur), le "je" intérieur en est la première expression: et cette expression prendra le maximum de sa consistance lorsque la personne sera amenée non seulement à des actes spontanés, mais à des actes réfléchis et décidés: "*je décide*". Plus encore: puisque l'acte libre suppose une structure de possession de soi, il y faut une telle présence à soi-même de la personne, qu'elle puisse être à la fois agissante et agie dans la décision. Or, d'après les recherches qui précédent, le "je" semble bien être l'attestation intérieure nécessaire de cette structure.

C'est à ce point qu'il est particulièrement tentant de considérer le "je" intérieur lui-même comme le centre de décision: le "*je qui décide*". Il y a dans cette expression à la fois une vérité et une ambiguïté: vérité, parce que le "je" est le premier témoignage de la structure intérieure particulière de la personne, qui la fait auteur responsable de ses actes libres; ambiguïté parce qu'à proprement

parler, le "je" n'est que *témoignage intérieur* de la personne comme source (coeur) de ses décisions, et non pas la personne elle-même. *Témoignage intérieur nécessaire à la prise de décision elle-même, le "je" permet à la personne de prendre possession de soi pour poser, en tant qu'auteur responsable, l'acte libre qui sera vraiment sien.*

#### 6- *Importance de ces considérations*

Nous avons dans l'ensemble de cette recherche beaucoup plus que des considérations absconses. Nous voudrions en montrer la solidarité avec des questions humaines, psychologiques et spirituelles d'importance majeure.

Tout d'abord, comme nous l'avons remarqué, bien situer le statut de l'intériorité et du "je" de la personne permet d'éviter à son égard deux écueils majeurs opposés. Le premier est celui du subjectivisme: l'absolutisation du sujet assimilé à sa subjectivité. A l'extrême inverse, on trouve la négation de la personne et de sa vocation à l'intériorité, soit dans un matérialisme qui réduit la personne à une chose qui fonctionne, soit dans un pseudo-spiritualisme qui travaille à la destruction de toute manifestation de la personne en forme de "je" (comme par exemple le bouddhisme<sup>34</sup>). Ces dangers sont présent dans des écoles philosophiques, mais celles-ci ne sont que la traduction spéculative d'attitudes psychologiques ou spirituelles dont nous pouvons à présent mieux cerner les tenants et aboutissants.

Ainsi, un certain nombre de psychologues et de psychiâtres ont observé que, quelles qu'en puissent être les causes, les perturbations des liens vivants avec le réel et l'enfermement de la personne dans un monde subjectif dont il perd le contrôle (la "*rumination mentale*" telle que la définit R. Mucchieli<sup>35</sup>) vont ensemble. Du coup, la restructuration d'une subjectivité saine et d'une liberté vigoureuse peut passer par une rééducation des liens avec la réalité, qu'elle prenne la forme d'une thérapie individuelle enracinée dans la reprise de conscience de ses sens (méthode Vittoz<sup>36</sup>), ou d'une remise en place des liens sociaux fondamentaux ("*reality therapy*" de Glasser<sup>37</sup>). Au niveau de l'éducation, la pédagogie scoute, par exemple, repose sur le principe que la confrontation au réel, à la nature, et à la loi, dans le contexte de relations humaines saines, valorisantes et clairement hiérarchisées, permet à l'adolescent de surmonter avec beaucoup plus de vigueur personnelle les troubles subjectifs liés à la restructuration de sa personnalité.

<sup>34</sup> La méditation bouddhiste consiste en une observation de son propre vécu dans laquelle on ignore délibérément la structure du "je": ceci, lié à la négation de la personne comme réalité métaphysique. Cf. par exemple, W. RAHULA, *L'enseignement du Bouddha*, Paris 1961, 94ss.

<sup>35</sup> *L'entretien de face à face dans la relation d'aide*, Paris 1980, 56.

<sup>36</sup> G. LAURENT-KAEPPELIN, *Qu'est-ce que la méthode Vittoz?*, Paris 1983.

<sup>37</sup> W. GLASSER, *La thérapie par le réel*, Paris 1971.

A un autre niveau, l'analyse que nous avons menée met en évidence la nécessité de distinguer le psychique du spirituel: ce que la personne vit et ressent d'elle-même ("psychique") n'est qu'un reflet partiel de ce qu'elle est en vérité, qui en constitue par conséquent la norme ("spirituel"). En termes symboliques de "profondeur", s'il est vrai que le cœur de la personne est la personne elle-même présente intérieurement à elle-même, on exprimera cette distinction en disant que le "spirituel" est plus profond que le "psychique" dans la personne. D'où la nécessité de discerner ce qui, du psychique, exprime authentiquement la personne, et ce qui est pour elle un trouble, une illusion ou une tentation.

Puisque c'est la vérité du lien au réel qui permet la vérité de la présence à soi-même de la personne, ce discernement s'opérera en particulier dans l'évaluation de ces liens concrets (famille, métier, etc). On évitera ainsi, au niveau moral, la tentation de "renvoyer la personne à sa conscience" sans avoir eu le souci de renvoyer sa conscience au réel et à la volonté de Dieu<sup>38</sup>: dans de telles conditions, en effet, on ne fait qu'enfermer la personne dans une appréciation subjective confinée au psychique, un psychique lui-même déséquilibré par l'affaiblissement de son rapport au réel.

Enfin, notons le rôle tout particulier de la mémoire pour accéder à la subjectivité: nous avons vu plus haut que ce n'est que par un retour sur ce qui a été vécu que nous pouvons retrouver la singularité des événements et de la manière dont la subjectivité s'est située à leur égard. Nous avons là l'enracinement métaphysique de la pratique répandue de thérapie qui consiste en l'anamnèse d'événements traumatisants, en vue de leur juste intégration dans la mémoire de la personne.

## 7. Enjeux théologiques

Plusieurs points de notre parcours méritent d'être repris dans la perspective de la foi. Nous verrons ainsi comment ils permettent de rendre compte de certains de ses aspects importants.

a- Nous avons observé chez S. Thomas (et dans les conséquences que nous avons tirées) la primauté du lien vivant au réel sur sa conscientisation et sa réflexion. Nous avons aussi noté que ce fait trouve chez les enfants une manifestation particulière. Comment ne pas voir que nous avons dégagé là un présupposé métaphysique de la spiritualité de l'enfance? Nous le remarquions plus haut: l'enfant pense avant de penser qu'il pense; l'enfant découvre le réel et vit en son sein avant d'être pleinement capable de le conceptualiser et de le réfléchir. De même, au plan de la foi, la relation vivante au Christ précède l'éventuelle capacité de comprendre les définitions dogmatiques des conciles le concernant sur l'unité de sa Personne dans la distinction de sa nature humaine et de sa nature

---

<sup>38</sup> Cette question est l'un des enjeux majeurs de l'encyclique *Veritatis Splendor*. Cf. nn. 62-64.

divine. Cela, notons-le, ne signifie aucunement que l'intelligence n'ait aucune part dans ce lien vivant: mais il s'agit de l'intelligence en sa vie spontanée, qui opère en ne les conceptualisant que très partiellement les distinctions permettant l'accueil du Christ en vérité.

Ce qui est vrai de chaque enfant est vrai de l'Eglise en son entier: comme observe la constitution dogmatique *Dei Verbum*, la Révélation est définitivement réalisée dans la Personne du Christ<sup>39</sup>. Or, il faut des siècles de méditation, d'approfondissements et de débats, pour que se développe le dogme, c'est-à-dire l'expression conceptualisée de la foi. Qu'est-ce à dire, sinon qu'une fois de plus, le lien vivant avec le Seigneur précède l'affinement conceptuel de ce lien. Il est d'ailleurs symptomatique que les grands débats théologiques qui précèdent les définitions dogmatiques sont d'une complexité parfois inouïe, tandis que lesdites définitions pointent, sous un langage éventuellement technique, sur des données très simples du réel et de la vie de l'intelligence qui l'accueille. Ainsi, par exemple en christologie ou en théologie trinitaire, la distinction de "personne" et de "nature" est très difficile à monnayer au plan notionnel; mais quant à la vie de l'intelligence concrète, elle recouvre la différence entre deux questions toutes simples et accessibles à l'enfant dès l'âge de raison: "*qui est-il?*" et "*qu'est ce qu'il est?*". De même, le dogme de la "transsubstantiation"<sup>40</sup> repose sur la distinction toute simple, accessible aux tout jeunes enfants, entre *ce qu'est* l'hostie, et *ce qu'elle semble être*.

C'est cela qui explique la réceptivité particulière des enfants à la Révélation, et la capacité qu'a l'Eglise de les initier très tôt à la vie de foi et de prière. D'autre part, on comprend que le Magistère dans sa fonction dogmatique n'a pas pour rôle de choisir entre différentes écoles théologiques, ou d'en rajouter au plan de la subtilité conceptuelle, mais de scruter la simplicité de la foi vécue de l'Eglise, de la dire (et éventuellement de la défendre subtilement face aux subtilités de l'hérésie). Lorsque la simplicité de la foi est conceptuellement bien mise au clair et définie dogmatiquement, se trouve pour ainsi dire clos un processus de débats théologiques, et une distinction entre définitivement dans le patrimoine dogmatique de l'Eglise<sup>41</sup>.

b- Cette importance du lien vivant au réel même très partiellement conceptualisé débouche sur une autre question théologique d'importance pastorale majeure: celle du *sens naturel de Dieu*<sup>42</sup> et de la manière dont il est assumé, purifié et dilaté dans l'économie du salut. On a souvent fait remarquer que, toutes vraies qu'elles soient, les preuves classiques de l'existence de Dieu n'ont guère

<sup>39</sup> *Dei Verbum* 4.

<sup>40</sup> DS 1642.

<sup>41</sup> PAUL VI, *Mysterium fidei*, St. Cénéré 1965, 16-17: "Ces formules (...) expriment des concepts qui ne sont pas liés à une certaine forme de culture, ni à une phase déterminée du progrès scientifique, ni à telle école théologique; elles reprennent ce que l'esprit humain emprunte à la réalité par l'expérience universelle et nécessaire; et en même temps, ces formules sont intelligibles pour les hommes de tous les temps et de tous les lieux". (c'est nous qui soulignons).

<sup>42</sup> Cf. Rom 1,18.

de force persuasive pour la majorité des hommes<sup>43</sup>. Or, valoriser le contact vivant et spontané de l'intelligence humaine et du réel, n'est-ce pas mettre en évidence chez tout homme un sens naturel de Dieu qui lui est inhérent? Que l'on songe à l'expérience du beau, face à un paysage de montagne, à l'émerveillement amoureux, à la fierté et à la joie d'être père ou mère, à la mort d'un proche: tout prêtre sait bien qu'en de tels moments, il rencontre chez ceux qui s'adressent à lui une disponibilité particulière à l'Evangile et à la Personne du Christ.

Or, cela ne saurait s'expliquer par la seule vulnérabilité des personnes prises dans une expérience affective forte (le prêtre ne serait alors que le manipulateur d'émotions qu'il récupérerait à son profit). Il ne s'agit pas de prétendre non plus que les personnes ont fait à partir de cette expérience une démonstration rationnelle de l'existence de Dieu. N'est-ce pas plutôt que la vie humaine et ses expériences fondamentales liées au contact vivant de l'intelligence et de la réalité, comporte, immergé dans les liens les plus puissants de la chair et du sang, un sens naturel de Dieu *dont les preuves classiques justifient ensuite la validité en lui donnant son expression rationnelle?*

On en tirera la conséquence majeure que l'appauvrissement des liens de l'homme avec le réel et avec ses frères ne peut conduire, au plan naturel, qu'à un affaiblissement du sens de Dieu. Et il y aurait ici lieu d'étudier toutes les évolutions techniques, sociales et culturelles qui éloignent peu à peu l'homme de la densité du réel en le remplaçant par des reconstructions artificielles et superficielles: destruction des liens familiaux, fonctionnement de certains médias, etc.

c- Nous avons observé de fait que l'exercice de l'intelligence en regard du réel était accessible par actes de mémoire plus que par introspection de soi-connaissant. Or, c'est là un processus inhérent à la structure même de la Révélation. Les grands événements du salut, dont la mort et la résurrection du Christ sont le sommet, ont été *d'abord vécus, et ensuite remémorés et médités, à commencer par Marie qui "retenait avec soin toutes ces choses et les méditait dans son cœur"*<sup>44</sup>. Il est particulièrement clair à cet égard que sur le moment, ceux qui ont vécu les événements ne les ont pas compris, à commencer par Marie elle-même<sup>45</sup>: ce n'est qu'à force d'en faire mémoire dans le don de l'Esprit Saint que leur profondeur s'est peu à peu dévoilée. Et ce processus déjà visible dans la manière dont ont été composés les grands récits bibliques se perpétue dans l'Eglise. De même, à un niveau plus personnel, la foi du chrétien n'est vivante que liée à la mémoire d'événements concrets, dans lesquels le Seigneur lui a manifesté sa présence et son amour.

---

<sup>43</sup> "Les preuves de Dieu métaphysiques sont si éloignées du raisonnement des hommes et si impliquées [compliquées] qu'elles frappent peu; et quand cela servirait à quelques-uns, cela ne servirait que pendant l'instant qu'ils voient la démonstration. Mais une heure après, ils craignent de s'être trompés". B. PASCAL, Pensées (éd. Brunschwig) VII, 543.

<sup>44</sup> Lc 2,19.

<sup>45</sup> Lc 2,50.

Ainsi, la subjectivité chrétienne se structure à partir de faits concrets. Dans son langage même, la Révélation est concrète: elle parle du Règne de Dieu en paraboles, c'est-à-dire en images physiques prises dans la vie de tous les jours. Lorsqu'elle dévoile à l'homme les mystères de son propre coeur, elle emploie encore des images tirées de l'extériorité sensible: le coeur peut être assimilé à une terre, ou à une ville, ou à un temple; il sera dit aussi par exemple "abattu"<sup>46</sup>, "agité"<sup>47</sup> ou "calme"<sup>48</sup>, "brisé"<sup>49</sup>, "blessé"<sup>50</sup>, etc. Ainsi, c'est toujours à partir de rencontres, de situations simples et concrètes que l'homme se trouve renvoyé à son propre coeur: si le Christ "*révèle l'homme à lui-même*", il le fait en tant que Verbe incarné, durant les événements de sa vie terrestre, comme ensuite dans l'organisme sacramental de l'Eglise.

d. Dernier point que nous évoquerons: la conception que nous avons présentée du coeur comme symbolisant la personne elle-même, en tant que profondeur cachée d'intériorité d'où surgissent ses actes, permet un éclairage de l'enseignement de S. Paul sur la présence et l'action de l'Esprit Saint en nous (cf. *Gal 4,4; Rom 8,14*). S. Thomas abordait la question sous l'angle de facultés objectives de l'homme: la grâce de l'Esprit Saint était alors comprise comme un don créé, forme accidentelle qui surélève notre intelligence et notre volonté, et par laquelle Dieu, comme cause efficiente, pourra les mouvoir en des actes l'ayant réellement comme terme - grâce incrée<sup>51</sup>. On sait que cette position fait problème chez ceux qui voient dans l'enseignement de S. Paul l'affirmation de la primauté de la grâce incrée de "*l'Esprit Saint répandu dans nos coeurs*".

La distinction que nous avons opérée entre l'approche thomasienne de l'homme par ses facultés objectives, et l'approche symbolique qui fait du coeur la personne en tant qu'origine intérieure de ses actes, ne permet-elle pas de lever cette apparente contradiction? Dès lors en effet que, -selon S. Thomas-, Dieu est vu à la fois comme le créateur de la grâce créée en la personne, et la cause efficiente des actes par lesquels elle le rejoindra, ne doit-il pas être considéré comme leur véritable origine? Selon le point de vue symbolique qui fait du coeur, de la profondeur de l'intériorité, l'origine de ces actes, Dieu sera à situer comme "la plus grande profondeur" du coeur de l'homme vivant dans la grâce: et c'est ce même Dieu qui se rend accessible aux actes de foi et d'amour de l'homme, en sorte que du point de vue de la relation personnelle, il pourra être recherché "à l'intérieur". C'est ainsi l'attention à la différence entre deux approches de l'homme qui permet de lever un malentendu: ce que les uns et les autres appell-

<sup>46</sup> *Is 13,7.*

<sup>47</sup> *Dt 28,65.*

<sup>48</sup> *Prv 14,30.*

<sup>49</sup> *Ps 147,3.*

<sup>50</sup> *Ps 119,32.*

<sup>51</sup> *Summa theologica*, Ia IIae, q.110 a.2.

lent grâce créée et grâce incrée ne correspond pas aux mêmes réalités, pour la simple raison que l'approche de l'homme dans chacun des cas n'est pas la même: aussi doit-on éviter l'opposition terme à terme<sup>32</sup>.

### *Bilan et perspectives*

Portons un regard d'ensemble sur le chemin parcouru:

- Nous avons cherché chez S. Thomas les éléments à partir desquels une approche descriptive des dynamismes de l'intériorité humaine serait possible. Bien qu'une telle approche n'existe pas chez lui comme telle, nous avons tenté d'en définir les grands axes à partir de ses propres principes.
- Nous avons pu ainsi rejoindre certaines catégories modernes comme la "subjectivité" et le "je", tout en constatant que leur approche à partir de S. Thomas en permet une compréhension originale et critique.
- Nous avons vu qu'à divers points de vue, cette compréhension est susceptible de fécondité: elle éclaire par exemple un certain nombre de pratiques pédagogiques et psychothérapeutiques.
- Au plan théologique, elle permet de multiples ouvertures, et offre une possibilité de dépassement à l'égard de certaines tentations: notamment celle de l'enfermement exclusif dans le langage et l'approche scolaire, et à l'extrême opposé, celle de l'abandon de positions théologiques et métaphysiques clés, sans lesquelles la subjectivité se trouve soit idolâtrée, soit finalement niée.

Il est clair que l'encyclique *Evangelium Vitae* invite à de telles recherches. Par elles, en effet, il est rendu compte de la nécessité d'erraciner les données psychologiques et phénoménologiques sur l'homme dans une vérité plus profonde, qui est celle de son statut métaphysique de personne. On y trouve à la fois de quoi fonder une morale objective qui soit plus qu'un ensemble d'indications ou qu'un idéal lointain, et une attention affinée à ce que vivent subjectivement les personnes. Enfin, on y trouve de quoi se rappeler que *parce qu'elle précède sa propre subjectivité, la personne est porteuse d'une dignité inaliénable, qu'elle soit ou non capable d'en vivre l'expression humaine dans ses actes*. Tout partiels et incomplets qu'ils soient, les éléments de recherche et de réflexion que nous avons voulu ici fournir peuvent donc sans doute aider au développement d'une anthropologie chrétienne apte à affronter les défis majeurs de ce temps, et dont les présupposés métaphysiques soient clairement mis au jour, organiquement reliés à l'héritage de la tradition dogmatique et théologique.

---

<sup>32</sup> Un certain nombre d'éléments de réflexion sont donnés à ce sujet par J. H. NICOLAS, *Synthèse dogmatique*, Paris 1985, 238ss.

## **NOTA CRITICA**

---

### **CONCIENCIA Y AMOR.**

**J. F. Keenan: Un intento de Diálogo moral con santo Tomás**

**JUAN JOSÉ PÉREZ-SOBA DIEZ DEL CORRAL\***

Dentro de la renovación de los estudios morales se observa una creciente atención a la figura de Doctor Angélico. Son numerosos los autores que buscan en él nuevos cauces para la fundamentación de la moral. Nos encontramos ante las puertas de un nuevo período de estudios tomísticos, interesado no tanto por la determinación histórica de su pensamiento, sino por un diálogo con los elementos claves del debate actual<sup>1</sup>. En esta corriente se encuentra el reciente libro de James F. Keenan: *Goodness and Rightness in Thomas Aquinas's 'Summa Theologiae'*<sup>2</sup>. Lo tomamos como un ejemplo de este diálogo<sup>3</sup> que nos puede permitir determinar el modo concreto de realizarlo y los presupuestos para que sea fructuoso.

El autor ha escogido como tema la fundamentación de la terminología contemporánea que él recibe de J. Fuchs y K. Demmer y que distingue entre «bondad» (*goodness*) como un término sólo aplicable a la persona (sólo la persona es buena); y «rectitud» (*rightness*) aplicable sólo a la acción. Que tiene como consecuencia el que si lo propio de la acción es la rectitud no la bondad, una persona puede ser moralmente buena, cometiendo una acción moralmente incorrecta. Es, en el fondo, el tema de la conciencia errónea.

El modo de diálogo se plantea así: 1º Definir los conceptos de «bondad» y «rectitud» propios dentro del debate actual<sup>4</sup>. 2º Buscar su posible aplicación a Santo Tomás desde el concepto de autonomía moral, lo cual le hace decidirse por la *Summa Theologiae* y su distinción entre «ejercicio» y «especificación»<sup>5</sup>. 3º

\* Profesor de Teología moral fundamental, Instituto S. Dámaso, Madrid (España).

<sup>1</sup> Así lo define: G. ABBA' *Felicità, vita buona e virtù. Saggio di filosofia morale*, Las (Roma 1989), 8: «Con il presente saggio intendo introdurre come interlocutore nel dibattito filosofico e teologico odierno sui concetti fondamentali dell'etica appunto l'autore della *Secunda Pars* della *Summa Theologiae*, e come interlocutore valido, che ha qualcosa da dire per rispondere ai problemi oggi dibattuti».

<sup>2</sup> Editado en: Georgetown University Press (Washington, D.C. 1992). Es la publicación de su tesis doctoral defendida en la Pont. Univ. Gregoriana con el título: *Being Good and Doing the Right in Saint Thomas' 'Summa Theologiae'*.

<sup>3</sup> El autor define su intento explícitamente como un diálogo: cfr. *Goodness*, cit., IX. 180.

<sup>4</sup> Cfr. J.F. KEENAN, *The Distinction between Goodness and Rightness*, en o.c., c. 1, 3 -20.

<sup>5</sup> Cfr. IDEM, *Choosing the 'Summa Theologiae'*, en o.c., parte 2, 21-62.

Profundizar en el posible uso de esta distinción en los distintos campos de la moral tomista, en especial con la aplicación de la «rectitud» a las virtudes<sup>6</sup>, y de la «bondad» a la caridad<sup>7</sup>.<sup>4</sup> Buscar su aplicación a la división del pecado venial y mortal, en la cual constata que la doctrina de Santo Tomás que define los pecados mortales por su objeto está en difícil acuerdo con la división entre «bondad» y «rectitud»<sup>8</sup>. Apunta la opinión de que esta incoherencia es debida a la influencia que tiene el Santo en la doctrina del pecado de la tradición dominicana afín a los tratados penitenciales de pecados<sup>9</sup>. Y aquí termina con las conclusiones<sup>10</sup>.

Precisamente este último punto nos permite replantear al valor auténtico del diálogo. Cuando nuestro interlocutor nos responde con una afirmación no esperada hemos de saber inquirir el fundamento de su respuesta. Es un momento decisivo que debe probar la verdad del dialogo, sólo así se toma al interlocutor en serio<sup>11</sup>.

Para aclarar la dificultad presentada no basta con remitirse a una tradición anterior, hay que profundizar las fuentes de la misma. Justamente uno de los motivos de elegir a Santo Tomás como interlocutor es ser un testigo cualificado de la Tradición cristiana<sup>12</sup>, hay que reconsiderar si lo es también en el punto

<sup>6</sup> Cfr. IDEM, *The Moral Virtues*, en o.c., c. 5, 92-115.

<sup>7</sup> Cfr. IDEM, *Charity. Moral Goodness?*, en o.c., c. 6, 119-147.

<sup>8</sup> Cfr. IDEM, *The Evaluation*, en o.c., c. 7, 148-179.

<sup>9</sup> Cfr. *Ibidem*, 175: «treatises on sin have a long history stemming from the fifth-century penitentials. These works apply the same method that Thomas did; that is, beginning from a determined object, they attempt to determine the seriousness of the sin. Thus, Thomas's treatise on sin is simply an extension of a long tradition. Second, and more immediately, the Dominicans themselves, as I noted earlier in this work, were trained in the habit of specifying sins according to objects. As a second generation Dominican, Thomas was not inclined, I think, to doubt a habit assumed by all his contemporaries and predecessors. Third, living in a culture that focused so completely on sin leaves as <self-evident>».

<sup>10</sup> Este es el resumen que hace: *Ibidem*, 182: «First, we have reread Thomas. Second, we have developed the distinction. Third, we have discovered in Thomas a relationship described between the will and reason that has never been worked out by advocates of the distinction. Fourth, we have seen that the discussion of the act can remain within the question of rightness and that the notions of «end» and «intention» as used by Thomas often do not mean goodness, but rightness. Fifth, we have seen that contrary to others' suggestions, virtue can quite easily be discussed in the context of rightness. Sixth, we have seen charity not simply as the complement of reason, but as a moral description distinct from that of reason. Seventh, we have critiqued Thomas's position on sin, realizing new questions concerning the concepts of mortal and venial sins and challenging his position on the diminishment of charity. Finally, we have seen that goodness and rightness describe two different realities».

<sup>11</sup> Cfr. J. MUNDACKAL, *The Dialogical Structure of Personal Existence According to Martin Buber*, Mar Mathews Press (Alwaye 1977), 27: «For, in real dialogue, one takes the other and what happens between one self and the other seriously; he does not contemplate before hand what he is going to say, nor does he know in advance what the other person will say to him or how the dialogue will begin or end. Authentic dialogue requires only a readiness from the part of the interlocutors to enter into seriously».

<sup>12</sup> Cfr. LEO XIII, Lit. Enc. *Aeterni Patris*, (DS 3139).

concreto de la doctrina del pecado mortal<sup>13</sup>. Este valor de testigo que tiene el Angélico debe convertirse en una clave de nuestro diálogo, so pena de perder su veracidad. Esto supone que el mismo lector está puesto en la cuestión por el texto, es éste y no su intención la que le abre a la profundidad del tema en diálogo<sup>14</sup>.

Esta nueva clave interpretativa nos debe conducir a replantearnos la raíz (en el sentido de tradición) de la dualidad que Keenan observa en Santo Tomás y que interpreta como el par «bondad»-«rectitud». El fundamento de la distinción lo encuentra en la división «*quantum ad exercitium*»-«*quantum ad specificationem*» que aparece desarrollada en Santo Tomás por primera vez en la q. *De Malo*<sup>15</sup>. Esa distinción, por tanto, se encuadra dentro de la estructura general del acto humano. En él se destaca el «momento de la libertad» con la trascendencia de la voluntad sobre la especificación del acto por la elección del fin. La posible integración de todos sus elementos estará en una investigación sobre sus fuentes; y éste es el camino que no emprende Keenan. Lo dificulta el mismo hecho de que en general circumscribe sus análisis a la *Summa Theologiae*, de tal modo que sólo indirectamente considera la claves de evolución del pensamiento de Santo Tomás.

Las fuentes del Angélico en su doctrina del acto humano implican la corrección cristiana de Aristóteles mediante la aportación de Nemesio y de S. Máximo el Confesor<sup>16</sup>, ambos tienden a destacar precisamente la importancia de la libre voluntad<sup>17</sup>, especialmente por el hecho de la implicación de la persona en su acto<sup>18</sup>, dentro de la relación persona-naturaleza<sup>19</sup>.

<sup>13</sup> Concretamente en la definición del pecado mortal desde su objeto, hacen referencia a la «Traditio Ecclesiae»: IOANNES PAULUS II, Lic. Enc. *Veritatis splendor*, 70 (AAS 85 [1993] 1188 s.); IDEM, Exhort. Ap. *Reconciliatio et paenitentia*, 17 (AAS 77 [1985], 218-223).

<sup>14</sup> Cfr. A. MacINTYRE, *Three Rival Versions of Moral Enquiry. Encyclopedia. Genealogy and Tradition*, University of Notre Dame Press (Notre Dame, Indiana 1990), 233: «For to reembodiment this particular tradition it is necessary not only to reread the texts which constitute that tradition, but to do so in a way that ensures that the reader is put to the question by the texts as much as the texts by the reader».

<sup>15</sup> Cfr. *DM*, q. 6, a. un. (315 -19): «Et prima quidem immutatio pertinet ad ipsum exercitium actus, ut scilicet agatur vel non agatur, aut melius vel debilius agatur; secunda vero immutatio pertinet ad specificationem actus, nam actus specificatur per obiectum». También: *I-II*, q. 9, a. 1. J.F. KEENAN, o.c., 38-62.

<sup>16</sup> Cfr. E. DOBLER, *Nemesius von Emesa und die Psychologie des menschlichen Aktes bei Thomas von Aquin (S. tb. I' IF'*, qq. 6-17). Eine quellenanalytische Studie, Werthenstein (Luzern 1950); R.-A. GAUTHIER, *Saint Maxime le Confesseur et la psychologie de l'acte humain*, en *RTAM* 21 (1954), 51-100. En cambio: O. LOTTIN, *La psychologie de l'acte humain chez saint Jean Damascène et les théologiens du XIII<sup>e</sup> siècle occidental*, en *Psychologie et morale aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles, I: Problèmes de Psychologie*, J. Duculot, 2<sup>a</sup> ed. (Grembloux 1957), 391-424; no tiene en cuenta la aportación de San Máximo y su estudio resulta por ello poco crítico.

<sup>17</sup> Cfr. A. SICLARI, *L'antropologia di Nemesio di Emesa*, Ed. «La Garangola» (Padova 1974), 230 s.: «L'idea che l'uomo sia libero di autodeterminarsi nel bene e nel male era per gli apologeti una verità ovvia e costituiva la base stessa di tutta la loro etica. Da Giustino a Ireneo, a Origene, ben pochi sono stati gli scrittori della Chiesa greca che non abbiano proclamato questo dogma. Pochissimi, invece, hanno avvertito l'esigenza di dare una dimostrazione razionale e sistematica dell'esistenza del libero arbitrio.... Soltanto Origene prima di Nemesio ha infatti ritenuto utile for-

Por tanto la remisión a las fuentes nos ha abierto a un marco distinto desde el cual enfocar el problema. Este hecho supone un criterio interpretativo fundamental: aquí Santo Tomás, se hace partícipe de una tradición determinada de análisis moral, que, si no tiene el valor anterior de la Tradición cristiana, representa *el modo tomista del quehacer moral*. Entrar en diálogo con él supone tenerlo en cuenta.

Un criterio fundamental de este análisis es *la unidad subjetiva del acto moral*: el acto es uno por la implicación del sujeto en el mismo<sup>20</sup>. Todas las distinciones concernientes al acto humano deben interpretarse dentro de su único dinamismo<sup>21</sup>.

Precisamente Santo Tomás destaca esta unidad de dinamismo que integra en sí sus distintos elementos en el mismo análisis en el que distingue entre «ejer-

nire, a sostegno della sua fede nella libertà del volere, una argomentazione metodica»; J.D. MADDEN, *The Authenticity of Early Definitions of Will (thélésis)*, en *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur Fribourg, 2-5 septembre 1980*, Éditions Universitaires Fribourg Suisse (Fribourg Suisse 1982), 79: «It was Maximus' genius to build systematically on this ground for the first time, linking *thélésis* to the content of Aristotelian *probairesis*. In this later concept he found ready-made a faculty which stood at the very center of the human personality - Aristotle had gone so far as to say it constituted man (Eth. Nich. VI, 1139b5). But despite Aristotle's insistence on the rational nature of *probairesis*, it remained perennially resistant to identification with the intellect or subordination to it». Esto es, un sentido semejante al de la distinción «ejercicio-especificación».

<sup>18</sup> Cfr. R.-A. GAUTHIER, o.c., 81: «On comprend maintenant que le monde du vouloir gnomique apparaît à saint Maxime comme le monde du libre arbitre, - entendons de cette liberté de choix entre le bien et le mal qui inclut la peccabilité, - mis en œuvre par la personne et s'opposant au monde de la nature». El criterio de la implicación de la persona en su acción es el que siguieron los autores medievales para la doctrina del pecado mortal; cfr. J. VÉLEZ, *El compromiso de «toda la persona» (de «todo» el hombre) y los criterios de moralidad. (¿De una moral de actitudes a una moral de actos?)*, en «Estudios Eclesiásticos» 58 (1983), 277-305.

<sup>19</sup> Cfr. T. ALVIRA, *Naturaleza y libertad. Estudio de los conceptos tomistas de Voluntas ut natura y Voluntas ut ratio*, Eunsa (Pamplona 1985).

<sup>20</sup> Este criterio que simplifica notablemente la estructura del acto humano, lo hereda Santo Tomás de su maestro San Alberto: cfr. P. MICHAUD-QUANTIN, *La psychologie de l'activité chez Albert le Grand*, Vrin (París 1966), 145: «Tout a plus y a-t-il lieu de souligner le peu d'usage qui en avait été fait dans l'école franciscaine: en dehors de la reproduction du texte damascénien effectuée avec fidélité, mais sans aucune originalité propre, Jean de La Rochelle dans la classification inspirée des artiens, qu'il avait donnée comme première division du *Tractatus* et troisième de la *Summa*, avait inséré *bulesis* et *thelesis* dans une inextricable confusion de puissances motrices rationnelles; et Alexandre de Hales avait fait de la première l'équivalent du libre-arbitre, de la seconde celui de la syndérèse. Il n'y avait donc là rien dont put s'inspirer Albert».

<sup>21</sup> Cfr. G. ABBA', *Lex et virtus. Studi sull'evoluzione della dottrina morale di san Tommaso d'Aquino*, Las (Roma 1983), 166 s.: «Gli atti della parte appetitiva sarebbero stati studiati in quanto l'uomo ne è il principio, e perciò studiati non solo in quanto liberi, ma ancor più in quanto l'uomo ha di che produrlì. È per mostrare come l'uomo, e nell'uomo Dio, possa essere principio del *motus* che viene elaborato il *de actibus humanis*. La q. 6 *De Malo*, di poco posteriore, riprende, in mirabile sintesi, la teoria sviluppata a lungo nelle q. 6-17 della I-II. Mentre però l'interesse del *de actibus* va alla dinamica della produzione libera dell'atto, l'interesse di *De Malo* si limita alle condizioni che fanno sì che in ogni suo momento tale produzione sia libera». Nuestro autor en cambio, olvidándose de la dinámica se centra exclusivamente en la condición de libertad de modo abstracto.

cicio» y «especificación» al referirse a la doctrina de la luz<sup>22</sup>. Es obvio que no se puede separar el acto de ver con claridad del de ver el color, porque se dan en un único acto. Así lo afirma en otro texto:

“Omnis enim virtus una operatione, vel uno actu, fertur in obiectum et in rationem formale obiecti: sicut eadem visione videmus lumen et colorem, qui fit visibilis actu per lumen. Cum autem aliquid volumus propter finem tantum, illud quod propter finem desideratur accipit rationem voliti ex fine; et sic finis comparatur ad ipsum sicut ratio formalis ad obiectum ut lumen ad colorem»<sup>23</sup>.

Esta comparación tiene mucha importancia porque se refiere al mismo método moral del Angélico, que no procede por deducción de principios racionales, sino a partir de la luz que le ofrece su experiencia primera<sup>24</sup>.

Este criterio no es seguido por Keenan en su análisis. Él interpreta la diferencia entre «ejercicio» y «especificación» como *dos actos* parciales. Sólo así se puede entender su afirmación de que existe un acto de ejercicio de la voluntad previo a cualquier especificación<sup>25</sup>. No hemos encontrado ningún rastro en los textos del Aquinato que conduzca a esta conclusión. Por contra, el axioma «*nihil volitum nisi praecognitum*» obliga siempre a una especificación objetiva del acto previa a toda motivación<sup>26</sup>, fundada en el hecho de que todo acto debe

<sup>22</sup> Cfr. *DM*, q. 6, a. un. (309 -14): «potentia aliqua dupliciter movetur: uno modo ex parte subiecti, alio modo ex parte obiecti. Ex parte subiecti quidem, subiecti quidem, sicut visus per immitationem dispositionis organi movetur ad clarius vel minus clare videndum; ex parte vero obiecti sicut visus nunc videt album, nunc videt nigrum»; *I-II*, q. 9, a. 1: «Sicut visus quandoque videt actu, et quandoque non videt; et quandoque videt album, et quandoque videt nigrum».

<sup>23</sup> *CG* 1,1, c. 76 (n. 648).

<sup>24</sup> Cfr. *DV*, q. 22, a. 14, s.c. 2 (36 s.); «sicut lux est ratio visibilitatis colori, ita finis est ratio appetibilitatis his quae sunt ad finem»; También: *I Sent.*, d. 17, q. un., a. 5; *DV*, q. 23, a. 7 (186 -200); q. 24, a. 6 (70 -76).

<sup>25</sup> Cfr. J.F. KEENAN, *o.c.*, 50: «That act of the will is the first movement of the will *quantum ad exercitium*, coming as we have seen from a natural instinct or from a superior cause. This *exercitium* is always antecedent to specification»; 120: «The issue that concerns us is this: does Thomas have a moral description for the first *exercitium*, for the will moving reason before reason presents the object?».

<sup>26</sup> El mismo autor en el cual se fundamenta su análisis de esta distinción explica como existe una especificación anterior al acto completo: cfr. K. RIESENHUBER, *Die Transzendenz der Freiheit zum Guten. Der Wille in der Anthropologie und Metaphysik des Thomas von Aquin*, Berchmanskolleg Verlag (Múnich 1971), 112: «Die Spezifikation durch das Ziel gibt dem Akt aber noch nicht sein voll ausgeprägtes Wesen, da das Erreichen des Ziels nur über Zwischenziele möglich ist, die durch die besondere Art ihrer Bezogenheit auf das eigentliche Ziel den Akt genauer bestimmen». Para el papel de la inteligencia en el acto humano: cfr. T. Horáth, *Caritas est in ratione. Die Lehre des hl. Thomas über die Einheit der intellektiven und affektiven Begnadung des Menschen*, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, «Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters 41/3» (Munster Westfalen 1966); E. MICHEL, *Nullus potest amare aliquid incognitum. Ein Beitrag zur Frage des Intellektualismus bei Thomas von Aquin*, Universitätsverlag Freiburg Schweiz (Freiburg 1979).

tener su objeto<sup>27</sup>. El objeto de la voluntad requiere ser presentado por la inteligencia; sin esta primera presentación no hay posibilidad de ningún querer<sup>28</sup>.

El calificativo que da el autor a ese supuesto acto de ejercicio de «atemático»<sup>29</sup>, esto es, sin objeto alguno<sup>30</sup>, no halla ningún fundamento en Santo Tomás. Es más, la separación que se produce entre la persona y su actuación hace difícilmente comprensible la relación anterior entre inteligencia y voluntad que se unen en la persona<sup>31</sup>. Su interpretación de un querer puramente formal, que en un segundo momento busca (eso sí, necesariamente) su objeto especificador<sup>32</sup> es

<sup>27</sup> Es la razón de la preeminencia de la voluntad porque su *objeto* implica el fin: cfr. *DM*, q. 6, a. un. (326 -38): «Si autem considereremus obiecta voluntatis et intellectus, invenimus quod obiectum intellectus est primum et praecipuum in genere cause formalis, est enim eius obiectum ens et verum; set obiectum voluntatis est primum et praecipuum in genere cause finalis, nam eius obiectum est bonum, sub quo comprehenduntur omnes fines sicut sub vero comprehenduntur omnes forme apprehensione. Unde et ipsum bonum in quantum est quaedam forma apprehensibilis, continetur sub vero quasi verum, et ipsum verum in quantum est finis intellectualis operationis, continetur sub bono ut quoddam particulare bonum». Hay que tener en cuenta que: *ib.*, ad 10 (573): «Sed ex parte obiecti est utrobique [de intellecto et uoluntate] similitudo».

<sup>28</sup> Cfr. *I-II*, q. 9, a. 1: «Et ideo isto modo motionis intellectus movet voluntatem, sicut praesentans ei obiectum suum». Sin esta primera presentación de la inteligencia es absolutamente incomprendible toda la doctrina tomista de la procesión amorosa, los dos principios de la voluntad se dan «ex aequo» para la constitución de su acto: cfr. p.ej.: *CT*, I, c. 49 (11 -14): «hoc igitur quod est amatum esse in amante ex duobus procedit, scilicet ex principio amativo et ex intelligibili apprehenso, quod est verbum conceptum de amabilis»; *DP*, q. 9, a. 9, ad 3 in *rat. alias*: «Spiritus vero sanctus, qui procedit per modum voluntatis ut amor, oportet quod procedat a duobus se amantibus, vel etiam ex dicente et verbo: nihil enim potest amari cuius verbum in intellectu non praeconcipitur»; q. 10, a. 5: «Non enim potest esse nec intelligi quod amor sit alius quod non est in intellecto praeconceptum: unde quilibet amor est ab aliquo verbo, loquendo de amore in intellectuali natura»; I, q. 36, a. 2: «Necessere est autem quod amor a verbo procedat: non enim aliquid amamus, nisi secundum quod conceptione mentis apprehendimus».

<sup>29</sup> Cfr. J.F. KEENAN, *o.c.*, 103: «Prudence needs matter, but the matter which it perfects is a matter already directed «athematically» by the first principle to its last end». No basta esta mención del último fin para hablar de una primera volición «atemática» porque Santo Tomás expresa la misma «beatitud» como una posible «especificación»: cfr. *DM*, q. 6, a. un., ad 7 (548 -55): «bonum perfectum quod est beatitudo. Quod voluntas non potest non velle, ita scilicet quod velit opus; potest tamen non velle actu, quia potest avertere cogitationem beatitudinis in quantum movet intellectum ad suum actum, et quantum ad hoc nec ipsam beatitudinem ex necessitate vult. Sicut etiam aliquis non ex necessitate calefieret, si posset calidum a se repellere cum vellet».

<sup>30</sup> Cfr. *Ibidem*, 66: «If something is not presented, the will cannot will it. Thus, in the *exercitium* the will requires no object; in the *specification*, it does. Freedom in specification is limited».

<sup>31</sup> Cfr. C. FABRO, *Atto esistenziale e impegno della libertà*, en *DT* 86 (1983), 150: «Il bene traluce nell'intelletto per la sua unione dinamica con la volontà nell'identità dell'io pensante e volente (a livello operativo esistenziale) e nell'identità ultima del soggetto (a livello metafisico formale)».

<sup>32</sup> Cfr. J.F. KEENAN, *o.c.*, 67: «Thus, the will can desire no «goods» (Thomas's term) unless it has first been apprehended by reason, because the good is not the object of the will except as apprehended.... The will as inclination has no meaning without an object apprehended.

The end as end is derived from the will. But that end is a purely formal notion. It derives its substance only when the object presented by reason is accepted by the will. The will needs the object precisely because the end is purely formal, i.e., it is simply movement without any direction or purpose». El autor circunscribe el papel de la inteligencia a ofrecer a una voluntad motivada por sí misma un objeto determinado. El texto citado es la única ocasión en que cita la necesidad de que el bien sea aprehendido por la inteligencia.

debido por tanto a un pensamiento anterior que se impone sobre el del Angélico.

Este modo de análisis fundado en la justificación de una división abstractamente considerada se asemeja al método esencial-racionalista propio de la segunda escolástica<sup>33</sup>. No es posible explicar la estructura del acto humano como una división temporal de actos parciales psicológicamente distintos<sup>34</sup>.

Por eso descubrimos la importancia de no estudiar sólo los textos, sino considerar a Santo Tomás como representante de una tradición, para poder entrar en verdadero diálogo con él. Un diálogo que es fructífero precisamente cuando es verdadero.

Pero aquí no acaban los análisis. Todavía no está resuelta la dualidad que nos presenta la división «ejercicio»-«especificación», sino simplemente enmarcada: para Keenan se trata de una división de actos: «acto que califica a la persona-acto que califica la acción»; dentro de la tradición que hemos visto del acto humano se trata de la dualidad «persona-naturaleza». Dentro de la concepción de Santo Tomás la primacía moral está en la caridad<sup>35</sup>. Por eso, ambas interpretaciones coinciden en determinar que el siguiente paso que hay que dar para iluminar esta distinción se encuentra en la caridad; pero el modo de acceder a la misma es muy diferente.

Keenan busca una división en los análisis morales paralela a la que ha encontrado en el acto de libertad, y emplea para ello la distinción «caritas-ratio» para ello<sup>36</sup>. Accede por tanto al estudio de la caridad sin un análisis previo del acto de amor lo cual supone siempre una falta de fundamento<sup>37</sup>.

<sup>33</sup> Cfr. C. FABRO, *Il posto di Giovanni di S. Tommaso nella Scuola Tomistica*, en *Ang* 66 (1989), 79: «Possiamo concludere che il discorso di Giovanni sull'esse, e della Scuola ch'egli con impegno rappresenta, resta profondamente ambiguo in quanto tratta l'esse come «formalità» e scambia l'atto con il fatto». Método centrado en el análisis de la conciencia, como se ve en esta descripción del sistema; cfr. S. PINCKAERS, *Le renouveau de la morale*, Téqui (Torneau 1978) 28: «Nous trouvons d'abord la liberté humaine, source des *actes humains ou libres*, qui seront bons ou peccameux selon leur rapport à un troisième élément, la *loi*; celle-ci s'exprime par les commandements et se manifeste à la liberté par l'intermédiaire de la *conscience*; enfin la *loi* impose à la liberté le lien de l'*obligation*».

<sup>34</sup> Cfr. S. PINCKAERS, *La structure de l'acte humain suivant saint Thomas*, en *RT* 55 (1955), 410: «L'ordre des actes partiels, d'après saint Thomas, est donc structurel, causal, et non psychologique, c'est-à-dire qu'il ne sont pas une succession temporelle à la manière dont s'enchâînent les phénomènes psychologiques conscients, l'un remplaçant l'autre».

<sup>35</sup> Cfr. G. GILLEMAN, *Le primat de la Charité en théologie morale. Essai Méthodologique*, E. Nauwelaerts-Descleé de Brouwer (Leuven-París 1952). Que se fundamenta en Santo Tomás.

<sup>36</sup> La distinción que estudia: C.A.J. VAN OUWERKERK, *Caritas et ratio. Étude sur le double principe de la vie morale chrétienne d'après S. Thomas d'Aquin*, Drukkerij Gebr. Janssen (Nijmegen 1956).

<sup>37</sup> Cfr. R. CARPENTIER, *Le primat de l'amour dans la vie morale*, en *NRT* 83 (1961), 5: «Cette primauté naturelle [de l'amour], en effet, et peut-être l'a-t-on trop peu remarqué, a servi de base à saint Thomas pour expliquer sa conception du primat de l'amour surnaturel». La separación entre los estudios de la caridad y el amor ha sido muy común en nuestro siglo.

Es absolutamente necesario destacar que precisamente al analizar el amor Santo Tomás señala que la voluntad se diferencia de la inteligencia por tener *dos objetos*, uno la persona querida, otro el bien querido para la persona:

«actus amoris semper tendit in duo: scilicet in bonum quod quis vult alicui; et in eum cui vult bonum. Hoc enim est proprie amare aliquem, velle ei bonum»<sup>38</sup>.

Esta nueva división se encuentra en perfecta armonía con la división «ejercicio-especificación» pues usa para ambas las mismas comparaciones<sup>39</sup>. De este modo desde la experiencia del amor se articulan sin separarlos los dos objetos propios del querer humano.

Así se resuelve además la diferencia «caritas-ratio» porque la referencia a Dios como persona querida supone algo que excede la medida «rationis»<sup>40</sup>. Por tanto la «caritas» en cuanto medida moral es inclusiva de la «ratio» y no paralela a ella<sup>41</sup>. Desde el amor el paso de una a otra está centrado en el tema de la «con-

<sup>38</sup> I, q 20, a. 1, ad 3; cfr. CG, 1. 1, c. 91 (n. 763): «Aliae operationes animae sint circa unum solum obiectum, solus amor ad duo obiecta ferri videtur». Para el estudio de estos dos objetos aconsejamos sobre todo: A. WOHLMAN, *Amour du bien propre et amour de soi dans la doctrine thomiste de l'amour*, en RT 81 (1981), 204-234.

<sup>39</sup> Compárense las siguientes afirmaciones: III Sent., d. 29, q. un., a. 8, qla. 2: «quantitas caritatis duplicitate potest attendi: uno modo secundum intentionem caritatis; alio modo secundum obiecta»; IGA, c. 6, lec. 2 (n. 364): «amor potest dici maior vel minor duplicitate. Uno modo ex obiecto; alio modo ex intentione actus. Amare enim aliquem est velle ei bonum. Potest ergo aliquis alium magis alio diligere, aut quia vult ei maius bonum, quod est obiectum dilectionis, aut qui magis vult ei bonum, id est ex intensiori dilectione.»; I-II, q. 19, a. 8: «circa actum et intentionem finis, duplex quantitas potest considerari: una ex parte obiecti, quia vult maius bonum, vel agit; alia ex intentione actus, quia intense vult vel agit, quod est maius ex parte agentis»; con: DM, q. 6, a. un. (309 -19): «potentia aliqua duplicitate movetur: uno modo ex parte subiecti, alio modo ex parte obiecti. Ex parte subiecti quidem, subiecti quidem, sicut visus per immutationem dispositionis organi movetur ad clarior vel minus clare videndum; ex parte vero obiecti sicut visus nunc videt album, nunc videt nigrum. Et prima quidem immutatio pertinet ad ipsum exercitium actus, ut scilicet agatur vel non agatur, aut melius vel debilius agatur; secunda vero immutatio pertinet ad specificationem actus, nam actus specificatur per obiectum». Señalemos además que santo Tomás atribuye la razón de «intensidad» a la relación interpersonal: cfr. II-II, q. 27, a. 7: «Sed sicut idem ignis in propinquiora fortius agit quam in remotiora, ita etiam caritas ferventius diligit coniunctos quam remotos».

<sup>40</sup> Cfr. CG, 1. 3, c. 89 (n. 2651): «Huius quod aliquis intelligit et consiliatur et eligat et velit, oportet quod habeat aliquam causam. Si autem est causa eius aliud consilium et alia voluntas precedens, cum non sit procedere in his in infinitum, oportet devenire in aliquis primum. Huiusmodi autem primum oportet esse aliquid quod est *melius ratione*. Nihil autem est melius intellectus et ratione nisi Deus» C.A.J. VAN OUWERKERK, *Caritas et ratio*, 83: «Examinant la charité, comme amour de Dieu, selon sa raison propre, nous y découvrons la réalité surnaturelle d'une union affective immédiate avec Dieu, basée sur une communion de vie divine. Ce caractère d'union immédiate à Dieu marque évidemment la tendance, déjà découverte dans le concept d'amour de Dieu en général, à dépasser le domaine des biens terrestres et à sortir de soi-même pour adhérer à Dieu».

<sup>41</sup> Cfr. *Ibidem*, 97: «l'exposé précédent assigne à la raison naturelle, comme règle morale, sa fonction et sa place dans la loi nouvelle. Elle possède ainsi une consistance, mais devient une règle 'informée' par la loi nouvelle. Ce que S. Thomas exprime, au niveau du principe régulatif immédiat et subjectif par la formule: 'ratio informata lege divina'. Cette formule désigne, en même temps, le

versión»<sup>42</sup> que debe analizarse dentro de una relación personal<sup>43</sup>. Esto significa que el sentido de la conversión y aversión a las criaturas toma su significado de esta primera relación de conversión a Dios que implica una relación personal, que en la caridad es de amistad<sup>44</sup>. Sólo partiendo de la experiencia de la amistad se podrá comprender todo el dinamismo propio de la caridad que no se puede recluir a una decisión de conciencia. Aquí es donde se revela más débil el estudio de nuestro autor.

Keenan por moverse en un análisis de la voluntad que sólo tiene en cuenta un objeto, el bien, se ve abocado a afirmaciones imprecisas. Una, la de considerar la distinción «amor amicitiae-amor concupiscentiae» como no moral<sup>45</sup>, lo cual supone ignorar que procede precisamente del debate medieval sobre el amor a Dios sobre todas las cosas, fundado en la necesidad *moral* de un amor de amistad hacia Dios desde el primer movimiento de la voluntad<sup>46</sup>. Otra la equiparación de la caridad a la benevolencia<sup>47</sup>, sin considerar que aquélla es un amor

---

fait, que la raison est le principe de base de l'ordre moral, puisque 'moral' et 'rationnel' désignent une même réalité, ils sont deux concepts convertibles». Aquí se ve además lo impropio de atribuir a la prudencia la fórmula de «forma virtutum» ya que carece del movimiento afectivo de la caridad; compárese: J.F. KEENAN, *o. c.*, 109: «we identify prudence with the form of the virtues»; con: C.A.J. VAN OUWERKERK, *o. c.*, 31: «Cet acte de simple amour-complaisance, met en mouvement le processus affectif. La charité pousse à désirer le Bien divin. C'est là le caractère propre de tout amour. Bien que l'amour même réalise une union affective avec l'objet aimé, il ne peut pas effectuer de soi, l'union réelle.... C'est pourquoi l'union affective, opérée formellement par l'amour, n'est pas un terme, un point d'arrêt, mais devient un point de départ d'une tendance vers l'union réelle».

<sup>42</sup> Cfr. *DM*, q. 8, a. 2, ag. 16 (115 s.): «conversio ad Deum quae est per caritatem est formale in virtutibus».

<sup>43</sup> Cfr. *III Sent.*, d. 27, q. 1, a. 3, ad 5: «amor dicit ulterius transformationem et quandam conversionem in amatum». Esta es la interpretación intersubjetiva de: J.-H. NICOLAS, *Amour de soi, amour de Dieu, amour des autres*, en *RT* 56 (1956) 26: «Il ne s'agit donc pas du passage d'une bonté particulière à une bonté universelle, car le bien propre même du sujet intelligent consiste en la possession du bien universelle, mais du passage d'un centre de référence à un autre, d'un sujet à un autre sujet de bonté».

<sup>44</sup> Keenan si embargo trata todo el tema de la conversión-aversión propio del pecado sólo en relación con las criaturas: cfr. *o.c.*, 148 -158.

<sup>45</sup> Cfr. *Ibidem*, 124: «there is no moral distinction between love of friendship and love of concupiscence». Igualmente se observa que no distingue adecuadamente entre «amor de amistad» y amistad propiamente dicha; ni entre «amor de concupiscencia» y la concupiscencia: cfr. *ib.*, 121. 123.

<sup>46</sup> Cfr. para la historia de la controversia: L.-B. GILLON, *Primacia del apetito universal de Dios según Santo Tomás*, en *CT* 63 (1942), 329-341. Para entender adecuadamente el valor moral de esta distinción hay que saber diferenciar dos niveles distintos en la misma: uno constitutivo del acto en el cual la distinción se contrapone como perfecto-imperfecto; y otro como elección consciente en el cual su diferencia tiene un valor moral: no se puede querer a una persona sólo con amor de concupiscencia. Para esta distinción: cfr. T.M. DEFERRARI, *The Problem of Charity for Self. A Study of Thomistic and Modern Theological Discussion*, The Catholic University of America Press (Washington, D.C. 1962), 174 s.; que incluye el más detallado análisis de los textos tomistas: *ib.*, 118 -177.

<sup>47</sup> Cfr. J.F. KEENAN, *o. c.*, 11: «When moral description was keyed to the virtues, charity had a function that was similar to benevolence».

recíproco, una amistad con Dios, fundamento de toda la doctrina tomista de la caridad<sup>48</sup>. En fin, en todo su análisis del amor toma como línea hermenéutica la doctrina de Rahner más que las aportaciones de la exégesis propiamente tomista<sup>49</sup>.

Por eso mismo no nos puede sorprender que no comente cómo Santo Tomás encuadra desde el amor la «rectitud de la voluntad» al hablar del amor al prójimo:

«Ex hoc autem modo circa dilectionem proximi tria consequuntur. Primo quidem ut sit vera dilectio. Cum enim de ratione dilectionis sive amoris hoc esse videatur ut aliquis bonum velit ei quem amat, manifestum est quod motus amoris sive dilectionis in duo tendit: scilicet in eum cui aliquis vult bonum, et in bonum quod optat eidem. Et quamvis utrumque amari dicatur, tamem illud vere amatur cui aliquis bonum optat; bonum vero quod quis optat alicui, quasi per accidens dicitur amari, prout ex consequenti sub actu amoris cadit.... /...»

«Secundo ex praedeterminato modo nobis indicitur ut dilectio proximi sit iusta et recta. Est enim iusta et recta dilectio, cum maius bonum minori bono praeponitur.... /... Tertio vero ex praedicto modo praecipitur ut sic sancta proximi dilectio. Dicitur enim aliquid sanctum ex eo quod ordinatur ad Deum...»<sup>50</sup>

Aquí la primera condición es que el amor sea *verdadero*, es decir, que el amado sea querido por sí mismo (amor amicitiae). Este hecho se presenta con

<sup>48</sup> Los estudios sobre este punto son muy numerosos, citamos sólo uno de los más actuales: P.J. WADELL, *Friends of God. Virtues and Gifts in Aquinas*, Peter Lang (New York 1991), 1: «I want to show how focusing on Aquinas's definition of charity as friendship with God offers a better understanding of his treatises on the passions, the virtues, and the Gifts of the Spirits».

<sup>49</sup> Cita los siguientes estudios en su traducción inglesa: K. RAHNER, *Über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe*, en *Schriften zur Theologie*, VI, Benziger Verlag (Einsiedeln-Zurich-Köln 1965); IDEM, Das «Gebot» der Liebe unter den anderen Geboten, en *I.c.*, V (1962), 494-517. No se puede afirmar que tengan un fundamento tomista: cfr. J. PORTER, *Salvific Love and Charity: A Comparison of the Thought of Karl Rahner and Thomas Aquinas*, en *The Love Commandments: Essays in Christian Ethics and Moral Philosophy*, Georgetown University Press (Washington, D.C. 1992), 240-260. En cambio, de los estudios explícitamente tomistas de la estructura del amor (hemos consultado unas 45 obras que tratan íntegramente de este tema) sólo cita 3, las ya citadas de van Ouwerkerk y de Horváth y el otro libro de: P.J. WADELL, *Friendship and the Moral Life*, University of Notre Dame Press (Notre Dame, Indiana 1989); estos dos últimos apenas sin influir en su orientación por lo que su única fuente en este tema es van Ouwerkerk y ya hemos visto el modo de utilizarla.

<sup>50</sup> *De perfectione spiritualis vitae*, c. 14 (30-41; 81-84; 128-30). Sigue un análisis semejante en: IMT, c. 22, lec. 4 (n. 1819); IGA, c. 5, lec. 3 (n. 305); *In Decem Preceptis*, 8 (nn. 1176-82); IR, c. 13, lec. 2 (n. 1057). También en la *Summa Theologiae*, aunque con un orden inverso: cfr. II-II, q. 44, a. 7: «Primo quidem ex parte finis: ut scilicet aliquis diligat proximum propter Deum, sicut et seipsum propter Deum debet diligere; ut sic dilectio proximi sancta. - Secundo, ex parte regulae dilectionis; ut scilicet aliquid non condescendat proximo in aliquo malo, sed solum in bonis; ut sic sit dilectio proximi iusta. - Tertio, ex parte rationis dilectionis: ut scilicet non diligat aliquis proximum propter propriam utilitatem vel delectationem, sed ea ratione quod velit proximo bonum, sicut vult bonum sibi ipsi; ut sic dilectio proximi sit vera. Nam cum quis diligat proximum propter suam utilitatem vel delectationem, non vere diligit proximum, sed seipsum».

un valor moral indiscutible. La segunda condición es que sea *recto*<sup>51</sup>. Aquí la rectitud se mide precisamente por el *objeto querido*, se ha de querer el «*bien*»<sup>52</sup>, de otro modo, sería amar a otro para pecar lo cual supone el perder la unión con Dios<sup>53</sup>.

Es decir, dentro de esta distinción, lo que Keenan denomina «bondad» del sujeto, depende *a la vez* de la verdad y la rectitud del amor. Un amor egoísta pero recto hace malo al sujeto; del mismo modo que un amor altruista (en el sentido de «amor amicitiae», no de amor a una humanidad abstracta) pero ilícito hace al sujeto malo. La rectitud de la acción no es un elemento secundario de la decisión moral sino que se integra en el acto global del amor como un elemento propio. No se puede hablar de amor verdadero sin referencia a un bien *objetivo*.

La estructura propia del acto de amor: «*amans amato bonum velle*», no da cabida a un acto «atemático» anterior, de pura caridad. De hecho resulta significativo que Keenan reduzca el valor del amor al prójimo, cuando no surge directamente de la caridad, al nivel de la «rectitud» (en su terminología)<sup>54</sup>. Es lógico, ya que no percibe el valor original de la presencia del otro en el amor, pues no es un factor que presente conflictos de conciencia.

Ciertamente los dos criterios fundamentales arriba expuestos no se pueden yuxtaponer; su relación es mutua y configura todo un dinamismo moral. Así está claro que la relación «*amans-amato*» supone una polaridad que fundamenta la misma volición del «*bien*» que sólo alcanza su valor pleno en cuanto querido para una persona.

Por tanto aquí vemos una posible explicación de la división anterior «ejercicio-especificación», expuesta dentro de la división de objetos propios de la voluntad: el bien y la persona querida. Un explicación ajena totalmente a la separación radical entre «bondad» y «rectitud» como si fueran mundos

<sup>51</sup> En otros textos aparece *justo*; como ya hemos visto en *II-II*, q. 44, a. 7; y también: cfr. *IGA*, c. 5, lec. 3 (n. 305) [como 2º condición]; *In Decem Preceptis*, 8 (n. 1182) [como 5º condición].

<sup>52</sup> Cfr. *IMT*, c. 22, lec. 4 (n. 1819): «Sic etiam et proximo debes optare bonam iustitiam; unde debes eum diligere, vel quia iustus est, vel quia iustus fit». Se trata del «bonum secundum rationis»: cfr. *IGA*, c. 5, lec. 3 (n. 305): «Secundo modo, ut referatur ad iustitiam dilectionis. Unaquaeque enim res est inclinata velle sibi illud quod potissimum est in ea; potissimum autem in homine est intellectus, et ratio; ille ergo diligit se, qui vult sibi bonum intellectus et rationis. Tunc ergo diligis proximum sicut te ipsum, quando vis ei bonum intellectus et rationis.»; *De perfectione*, c. 14 (119-27): «Sic ergo rectitudo circa dilectionem proximi instituitur, cum praecipitur alicui quod proximum diligat sicut se ipsum; ut scilicet eo ordine bona proximis optet quo sibi optare debet: praecipue quidem spiritualia bona, deinde bona corporis, etiam quae in exterioribus bonis consistunt. Si quis vero proximo bona exteriora optet contra salutem corporis, aut bona corporis contra salutem animae, non eum diligit sicut se ipsum».

<sup>53</sup> Cfr. *In Decem Preceptis*, 8 (n. 1182): «Quintum est quod debemus eum diligere sancte, ut scilicet eum non diligamus ad peccandum, quia nec te sic diligere debes cum Deum ex hoc admittas.»; *IR*, c. 13, lec. 2 (n. 1057): «Tertio quantum ad effectum dilectionis, ut scilicet aliquid necessitatis proximi subveniat, sicut sibi, et quod nihil illicitum, propter amorem proximi, committat sicut nec propter suum amore».

<sup>54</sup> Cfr. J.F. KEENAN, o.c., 136: «If neighbor love is only accidentally related to charity, then neighbor love can belong to other virtues».

diversos. De hecho la rectitud se refiere al juicio de la razón sobre la bondad, que incluye su ordenación a Dios<sup>55</sup>. Aquí la «bondad de la persona» (término de Keenan) integra todos los criterios anteriores de modo no exclusivo.

A este análisis que hemos presentado se podría argüir diciendo que no hemos tenido en cuenta que la auténtica intención de Keenan no es desarrollar sin más la distinción entre «goodness» y «rightness», sino esclarecer el problema de la conciencia errónea y su imputabilidad a la persona. Ciertamente nuestros análisis, si bien han iluminado la distinción tomista «ejercicio-especificación», no han respondido a la pregunta sobre el problema anterior de la conciencia.

Pero precisamente aquí se encuentra la importancia de un diálogo sincero con Santo Tomás. La doctrina moral de Santo Tomás no puede reducirse a un modelo moral fundado exclusivamente en explicación de la conciencia, pues para el Angélico no es la primera experiencia moral.

Por eso los análisis de Keenan se han visto influidos por los fundamentos mismos de la terminología que ha querido emplear: 1º que separa el sujeto de la experiencia de su acción (herencia que recibe de Moore<sup>56</sup>); 2º que reduce el análisis de la voluntad a una relación objeto-sujeto que es la propia de la conciencia (herencia de J. Fuchs)<sup>57</sup>.

<sup>55</sup> Cfr. *II O*, c. 13, lec. 7 (n. 1838): «Recte vero, quia cum omnis amicitia fundetur super aliquam communicationem (similitudo enim est causa amoris), illa est recta amicitia quae est propter similitudinem, seu communicationem in bono. Christus autem intantum dilexit nos, inquantum similes sumus ei per gratiam adoptionis, diligendo secundum hanc similitudinem, ut ad Deum traheret. Ier. XXXI (3): 'In caritate perpetua dilexi te, ideo attraxi te miserans'. Sic ergo et nos in amato non tantum quod beneficium est, sed delectationis, sed quod Dei est, debemus diligere. Et in tali dilectione proximi includitur etiam dilectio Dei».

A este análisis de la «rectitud» en relación al amor se le debería añadir la estructura que Santo Tomás presenta del amor a Dios, en especial cuando habla que se le debe querer con toda la intención: cfr. *III Sent.*, d. 27, q. 3, a. 2; *IMT*, c. 22, lec. 4 (n. 1814); *De perfectione*, c. 5 (8-15); *II O*, c. 21, lec. 3 (n. 2626); *II-II*, q. 44, aa. 4 y 5; *In Decem Preceptis*, 6 (n. 1166 s.). Pero esto supondría el plantearnos toda la relación entre «amor de Dios» - «amor del prójimo», por consiguiente lo omitimos por la necesaria brevedad de esta nota crítica.

<sup>56</sup> Cfr. J.F. KEENAN, o.c., 5: «G.E. Moore asked whether we could describe actions as right or wrong without considering the motives of the agent. Moore's answer to this question establishes the distinction between goodness and rightness». Lo cual supone un alejamiento de la experiencia de la persona en su acción: cfr. C.W. GRINDEL, *Ethics without a Subject: the Good in G.E. Moore*, en *Thomistica Morum Principia*, cit., I (1960), 85. «Moore attempts to answer the questions that he asks in a *a priori* manner, from an intuition of the good, without reference to the ultimate subject of ethics, i.e. man and human nature. Ultimately his system is an ethics without a subject». Esto es una gran dificultad en el diálogo: *ib.*, 77: «Do we have a sufficient area of agreement between the doctrine of Moore and that of St. Thomas to set up a dialogue between the two? After all, we cannot discuss our differences unless we have some agreement as a starting point. There seems to be disagreement at the outset with regard to the purpose of ethics. As we have already noted, Moore claims that the end of ethics is knowledge, not practice. St. Thomas is clearly of the opposite opinion».

<sup>57</sup> Por eso creemos que este análisis moral también sirve para mostrar la falsa fundamentación tomista del análisis de la conciencia en: J. FUCHS, «Operatio et «operatum» in dictamine conscientiae», en *Thomistica Morum Principia. Relationes-communications et Acta V Congressus Thomistici Internationalis. Romae, 13-17 Septembris 1960*, II, Officium Libri Catholici (Romae 1961), 71-79;

Santo Tomás, en cambio desde una concepción profunda del papel del amor dentro de la moral, evita reducir el problema moral a la conciencia, y lo abre al horizonte inmenso de las relaciones personales, entre los hombres y con Dios. Sólo en esa relación personal, de amistad, se ilumina del todo nuestra conciencia, pues ese Dios que es mayor que nuestro corazón<sup>58</sup>, nos ilumina con su rostro:

«Muchos dicen: ‘¿Quién nos hará ver la dicha?’ Alza sobre nosotros la luz de tu rostro Señor?»<sup>59</sup>.

---

IDEIM, *Gewissen und Gefolgschaft*, en «Stimmen der Zeit» 114 (1989), 308 -320; IDEIM, *The Absolute in Morality and the Christian Conscience*, en GRE 71 (1990), 697 -711. Ver para eso: L. MELINA, *Coscienza, Libertà e Magistero*, en SC 120 (1992), 152-171.

<sup>58</sup> *Io* 3, 20. Cfr. *In Decem Preceptis*, 3 (n. 1150): «Et hoc ideo est quia solus Deus sufficit ad implendum desiderium nostrum; ‘deus enim maior est corde nostro’, sicut dicit Apostolus. Et ideo dicit Augustinus, ‘fecisti nos Domine ad te’ etc.; et in Psalmo, ‘Qui replet in bonis desiderium tuum’».

<sup>59</sup> *Ps* 4, 7; citado en: *I-II*, q. 91, a. 2: «unde cum Psalmista dixisset Ps. IV: ‘sacrificate sacrificium iustitiae’, quasi quisdam quaerentibus quae sunt iustitiae opera, subiungit: ‘Multi dicunt: Quis ostendit nobis bona?’ Cui quaestione respondens, dicit: ‘Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine’, quasi lumen rationis naturalis”; *In Decem Preceptis*, 1 (n. 1129): “Sed multi sunt qui credunt excusari per ignorantiam si hanc legem non servant; sed contra hos dicit Propheta, ‘Multi dicunt: quis ostendit nobis bona?’, quasi ignorant quid operandum sit; sed ipse idem respondet, ‘Signatum est super nos lumen vultus tui Domine’, lumen scilicet intellectus per quod nota sunt nobis agenda. Nullus enim ignorant quod id quod non vult sibi fieri, ipse non debet alteri facere et cetera talia». Cfr. IOANNES PAULUS II, Lit. Enc. *Veritatis splendor*, Prol. 2. y 42 (AAS 85 [1993], 1133 s. 1 167).



## IN RILIEVO

---

### LA LIBERTÀ VIVE DI VERITÀ INTORNO ALL'ENCICLICA VERITATIS SPLENDOR<sup>1</sup>

TADEUSZ STYCZEN SDS

I parte\*  
Status quaestionis

È impossibile dire «sì» all'uomo senza sapere chi è l'uomo. Di conseguenza, è impossibile dire «sì» al Creatore dell'uomo e al suo Redentore senza sapere chi è l'uomo, senza conoscere – con altre parole – la risposta alla domanda: che cosa definisce la verità sull'uomo come uomo? Nell'etica e nella teologia morale si tratta soltanto, detto brevemente, di quell'onesto «sì» dell'uomo all'uomo e del «sì» dell'uomo al suo Creatore e Redentore. L'errore nel discernimento della verità sull'uomo, cioè nell'antropologia, ha infatti i suoi effetti a lungo raggio nell'antropologia normativa, cioè nell'etica e nella teologia morale – conducendo inevitabilmente ad una deviazione in entrambi i rami del sapere normativo sull'uomo, così importanti per la vita<sup>2</sup>. Perciò, proprio a motivo della sollecitudine per quel «sì» dell'uomo all'uomo e di quel «sì» dell'uomo al suo Creatore, Dio stesso diventa uomo assumendo, in Gesù Cristo, la forma del Dio-Uomo, ed insieme ad essa la forma più perfetta di quel «sì».

Ecco perché, al centro stesso dell'enciclica del Santo Padre Giovanni Paolo II sulle basi della teologia morale, che porta l'eloquente titolo *Veritatis splendor*, cioè *Lo Splendore della verità*, si pone la questione dell'identità dell'uomo. Essa vuole, principalmente, indicare il posto ed il ruolo della libertà dell'uomo nel suo necessario riferimento alla verità sull'uomo<sup>3</sup>. Tratta proprio di quel libero «sì» dell'uomo alla verità sull'uomo<sup>4</sup>.

---

\* La seconda parte di questo articolo comparirà nel prossimo numero della rivista.

<sup>1</sup> Una versione più breve del presente articolo è stata pubblicata in "Ethos" 7, (1994), n. 1/2 (25/26).

<sup>2</sup> Cfr. T. STYCZEŃ, *Prawda o człowieku a etyka* (*Verità sull'uomo ed etica*), "Roczniki Filozoficzne KUL" 24 (1982), quaderno 2, p. 41-95, cfr. anche, dello stesso autore, *Prawda o człowieku miarą jego affermacji* (*La verità sull'uomo misura della sua affermazione*), "Communio" 1, (1982), p. 103-113 (Die Wahrheit über den menschen als Schutz gegen einem Antipersonalismus in der Ethik, "Internationale Katholische Zeitschrift" 12 (1983), n. 5, p. 447-458).

<sup>3</sup> Cfr. T. STYCZEŃ SDS, *Dlaczego encyklika o Blasku prawdy? By wolność człowieka zafascynować prawdą o człowieku ...* (*Perché un'enciclica sullo Splendore della verità? Per affascinare la libertà dell'uomo con la verità sull'uomo...*) "Roczniki Filozoficzne KUL" 41, (1993) quaderno 2, p. 17-21.

<sup>4</sup> Papa Giovanni Paolo II illustra quel "sì" dell'uomo nei riguardi dell'uomo e del suo Creatore simultaneamente da due prospettive: dalla prospettiva *dell'esperienza* e dalla prospettiva

Il Papa Giovanni Paolo II vuole dunque, prima di tutto, *mostrare* all'uomo, in tutto il suo splendore, proprio questa *verità* per affascinarlo con la sua grandezza (*docere*). Mostrandola questa verità, vuole in seguito *muovere* la sua *libertà* ed indurlo a scegliere la propria grandezza (*movere*). Vuole infine mostra-

---

*della Rivelazione*. Egli stesso, del resto, illustra questo approccio metodologico alla problematica dell'enciclica *Veritatis splendor* già per la sola scelta dell'esempio. L'atteggiamento direttamente dal Vangelo. Questo esempio mostra l'*incontro di un uomo concreto con il Dio-Uomo*. Ecco che le esperienze di un giovane ricco (concreto e allo stesso tempo uno dei tanti) e le inquietudini ad esse unite e le domande, lo portano all'incontro con un altro uomo. In quest'uomo egli vede all'inizio soltanto un uomo, intuendo in lui, allo stesso tempo, uno straordinario conoscitore dell'intimo umano. Affidandogli con fiducia le proprie perplessità inizia il colloquio con lui con una singolare espressione: "Maestro buono" (*Mc 10,17; Mt 19,16; Lc 18,19; e VS n. 9*). E così incontra, *de facto*, il Dio-Uomo. ANTONI GOŁUBIEW, richiamando proprio questo passo del Vangelo nelle sue *Listy do przyjaciela (Lettere ad un amico)* (Cracovia "Znak", 1987/1956) scriveva: "Nel Vangelo è descritta una scena che dovrebbe far riflettere. Ecco un certo giovane ricco, avendo udito parlare di Gesù, lo ritrovò e gli chiese: 'Maestro buono, che cosa devo fare per avere la vita eterna?' Sia Marco sia Luca (in Matteo il testo non è così esplicito) danno la sorprendente risposta di Cristo – il suo inizio suona come un rimprovero: 'Perché mi chiami buono? Nessuno è buono se non Dio solo'" (p. 96). In questo modo quel giovane che finora svolgeva il dialogo sul tema di se stesso con se stesso (*soliloquium*) sul piano della propria *esperienza* interiore ora lo continua, parlando di sé con un altro uomo (*colloquium*) – collocandolo, senza saperlo, sul piano *della Rivelazione*. Il suo Interlocutore, veramente "un Dio misterioso" (*Is 45,15*), presente benché nascosto, coglie di sorpresa il giovane, aggiunge la domanda: "Perché mi chiami buono?" Chiede a lui se si rende conto della ragione che giustifica il titolo per chiamare qualcuno buono ed egli stesso indica tale ragione: "Nessuno è buono se non Dio solo". Con ciò gli suggerisce: Se vuoi mantenere la ragione per chiamarmi buono, devi trarre tutte le conseguenze che ne derivano. Esse riguardano sia colui col quale parli, sia la fonte dalla quale otterrai la luce per le risposte che finora ti davi da solo alle domande che ti tormentavano. E d'ora in poi farai una scelta accettando o respingendo la risposta che ti viene data tra l'accettazione e il rifiuto di colui che te la dà: Dio. A meno che tu voglia continuare a vedere in me soltanto un uomo... Gotubiew continua: "La risposta di Gesù è ambigua – può essere intesa letteralmente, ma può avere un altro significato ancora: se io sono buono, significa che sono Dio. Poiché nessun uomo è pienamente buono, nessun bene proviene dall'uomo: solo Dio è buono. Quando cerchi la pienezza del bene, cercala lì dove si trova – altrimenti sei minacciato soltanto da delusioni, da inganni, ti minaccia l'avvilimento dello spirito e la tristezza" (p. 97).

Ecco perché l'Autore dell'enciclica, unendo in una entrambe queste prospettive: *esperienza e Rivelazione*, scrive: "Dobbiamo, prima di tutto, mostrare l'affascinante splendore di quella verità che è Gesù Cristo stesso. In lui, che è la Verità (cf. *Gv 14,6*), l'uomo può comprendere pienamente e vivere perfettamente, mediante atti buoni, la sua vocazione alla libertà nell'obbedienza alla legge divina, che si compendia nel comandamento dell'amore di Dio e del prossimo. Ed è quanto avviene con il dono dello Spirito Santo, Spirito di verità, di libertà e di amore: in Lui ci è dato di interiorizzare la legge e di percepirla e viverla come il dinamismo della vera libertà personale: la legge perfetta, la legge della libertà (*Gc 1,25*)". Con queste parole il Papa conclude il Capitolo II dell'enciclica *Veritatis splendor* (n. 83). Dunque sono pronunciate in un punto particolarmente significativo.

E' lo stesso spirito di cui S. Paolo dice: "Il Figlio di Dio, Gesù Cristo (...) non fu «sì» e «no», ma in lui c'è stato il «sì». E in realtà tutte le promesse di Dio in lui sono divenute «sì». Per questo sempre attraverso lui sale a Dio il nostro «Amen» per la sua gloria" (*2 Cor 1, 19-20*).

Lo stretto rapporto dell'antropologia basata sui dati dell'esperienza dell'uomo, con l'antropologia che fa uso dei dati della Rivelazione, nell'opera di Papa Wojtyła quale è la sua ultima enciclica, viene indicato da FR. SAMUEL in un interessante studio: "*De Personae et Acte à Veritatis splendor: les trois sagesse* (I) (*Da Persona ed Atto a Veritatis splendor: tre saggezze* (I)), "Aletheia. La Personne Humaine", 4 (1993), p. 41-81.

re, proprio in questo contesto, il ruolo essenziale della libertà nell'adempimento del compito *dell'amore alla verità*, compito alla cui attuazione l'uomo è chiamato in forza della sua natura e nella cui attuazione egli stesso si realizza fino in fondo come uomo (*diligere*).

Dunque già con il titolo stesso dell'enciclica, il Santo Padre elogia la grandezza dell'uomo. Parla dello *splendore della verità sull'uomo*, svela la sua *dignità*<sup>5</sup>. Perché? Non è per provocare in lui sin dall'inizio lo stupore su se stesso e destare al medesimo tempo un timore, colmo di rispetto, in colui che viene affidato proprio a se stesso, mediante la conoscenza della verità su di sé?<sup>6</sup>

Ognuno di noi infatti è un essere libero. E ciò significa che le sorti della nostra identità, le sorti di quell'essere o non essere se stessi, di quel vivere o non vivere nella verità su se stessi, dipendono da noi, dagli atti della nostra libera scelta. La verità su noi stessi viene affidata alla nostra libertà. Quale uso ne faremo? Ecco ciò che può destare in noi «timore e tremore». Non senza un motivo Cristo parla qui del *carico e del giogo*, anche se subito dopo metterà paradossalmente in rilievo la *leggerezza* di questo carico e la *dolcezza* di questo giogo (Mt 11,30). S. Agostino completerà con il Maestro: «*Amor meus pondus meum*», anche se aggiungerà – di nuovo seguendo il Cristo: «*Eo feror quocumque feror*». Ecco anche l'essenza della nostra responsabilità per noi stessi, per la nostra libertà, nello splendore della verità su noi stessi.

La libertà, o più precisamente un uomo libero, trovandosi di fronte all'affascinante verità sulla propria grandezza, può infatti riuscire ad avere il coraggio

<sup>5</sup> Di questo KAROL CARDINAL WOJTYLA scrive in modo sintetico: "Quindi l'uomo è se stesso attraverso la verità. La relazione con la verità decide della sua umanità e costituisce la dignità della sua persona. La dignità propria all'uomo, quella che gli è offerta come dono e come compito da realizzare, si collega strettamente con il riferimento alla verità. Il pensare in verità e il vivere in verità sono le sue componenti indispensabili ed essenziali". Cfr. *Segno di contraddizione*, Milano 1977, p. 133. Cfr. anche J. SEIFERT, *Diligere veritatem omnem et in omnibus*. Conferenza tenuta nell'ambito del simposio "Jana Pawła II wizja Europy" ("Visione d'Europa di Giovanni Paolo II") organizzato all'Università Cattolica di Lublino in occasione del 15° del Pontificato di Papa Giovanni Paolo II ed in occasione del 75° della fondazione dell'Università Cattolica Lublino nei giorni 16-18 maggio 1994, "Ethos" 7 (1994), n. 4. Cfr. anche intervento pronunciato nella stessa sessione da P. JACEK SALIĆ OP: *Człowieka nie można do końca zrozumieć bez Chrystusa* (Senza Cristo non si può comprendere fino in fondo l'uomo), e da DAMIAN FEDORYKA, *Powtórne narodziny czy śmierć Europy?* (Rinascita o morte dell'Europa?), come sopra.

<sup>6</sup> Tra i capolavori della letteratura mondiale la questione della responsabilità dell'uomo per se stesso, per la verità su se stesso, cioè per la sua dignità umana, è ripresa in modo meritevole di attenzione dallo scrittore contemporaneo americano JOHN STEINBECK nel suo romanzo *East of Eden*, facendo della parola biblica "thimśzel", "puoi" in "trappola del bene e del male" (cioè: "puoi, non devi, dovresti") in un certo senso il suo principale protagonista. Questo romanzo, scritto dal premio Nobel americano ormai in età matura, mostra quasi dalla posizione della saggezza laica dell'uomo contemporaneo tutta la portata della problematica della libertà e del suo giusto uso. Giovanni Paolo II conferma l'importanza di questa problematica e mostra la sua durevole attualità e profondità sulla base dell'insegnamento di Gesù Cristo. S. Tommaso d'Aquino definisce il reciproco rapporto e legame di entrambe queste prospettive: *esperienza e Rivelazione* – con un'espressione classica: *Gratia non tollit naturam, sed eam supponit et perficit*.

di portarne tutto il peso e, mediante la libera adesione ad esso, confermare la propria identità, in un certo senso compiere se stesso e con ciò sottolineare la propria grandezza. Tuttavia l'uomo può spaventarsi di fronte alla verità su se stesso, può volerla respingere via da sé, e persino può tentare di prendere il completo dominio di essa sottoponendola al dettato del proprio arbitrio. Può usare la propria libertà per «soffocare la verità» su se stesso – come dirà S. Paolo (*Rm 1,18*). E con ciò egli può diventare artefice della propria sconfitta, compiendo con la propria libera scelta l'opera di autosfacelo, di decomposizione della propria soggettività, d'autodistruzione. Proprio da qui derivano quelle caratteristiche dell'uomo a volte così paradossalmente contrapposte, come colui che ci può *affascinare*, ma anche colui che ci può *inorridire*.

Così da un lato poteva giustamente esclamare Menandro, scrittore dell'antica Grecia: «*Quale affascinante essere è l'uomo, quando è uomo*» (n. trad.), e d'altro lato, nel blocco della morte di Auschwitz possiamo leggere una scritta che desta paura: «*Homo homini...*», «*L'uomo all'uomo...*».

*Lo splendore della verità* sull'uomo, e *l'orrore della sua caricatura*, lo splendore della sua *affermazione*, e *l'orrore della sua negazione*...

L'eloquenza di questi confronti e contrapposizioni desta inquietudine, ammonisce. Infatti entrambe queste possibilità sono costantemente aperte davanti a ciascuno di noi, davanti alla nostra libertà. L'uomo può vincere la battaglia a favore di se stesso, ma non è detto che la vinca. *L'uomo può perdere la lotta che egli dovrebbe assolutamente vincere*, nel nome della chiamata alla verità su se stesso e nel nome dell'obbligo di salvare la propria identità. La vincerà? Chi, e come, potrebbe e dovrebbe aiutarlo in questo?

Qui sta la principale fonte dell'inquietudine e della sollecitudine del Papa. Ecco allora la sollecitudine – affinché l'uomo impegni tutta la sua libertà nell'affermazione della verità sull'uomo, perché diventi, in altre parole, spontaneamente l'uomo per l'uomo, per ciascuno, senza eccezioni, iniziando da se stesso – impone al Papa di mettere in rilievo lo splendore della verità sull'uomo. Perché egli lo fa con una tale enfasi proprio ora, proprio oggi? Non abbiamo ormai dietro a noi l'orrore di Auschwitz e dei Gulag?

Evidentemente, il Papa continua a vedere oggi ragioni e motivi importanti per questo, se proprio oggi egli tenta di affascinare tanto l'uomo con la pienezza dello splendore della verità sull'uomo. Tali ragioni e motivi non sono forse in una relazione con i *tentativi intrapresi di allentare, e perfino di rompere, il legame vitale tra la libertà dell'uomo e la verità sull'uomo, insieme con la «ricerca di una illusoria libertà al di fuori della stessa verità»?* Sono proprio questi tentativi a provocare oggi l'inquietudine dell'Autore dell'enciclica *Veritatis splendor* (cfr. n. 1 e n. 32).

Il lettore può ormai facilmente indovinare, perché alla mia riflessione sull'enciclica *Veritatis splendor* abbia dato il titolo: «*La libertà vive di verità*». Il titolo, apparentemente modesto, è invece ambizioso. Suggerisce, infatti, che sulle orme del titolo dell'enciclica vorrà dimostrare che la libertà taglia le proprie radici allorquando si rivolta contro la verità. Che, quando invece di donarsi al servizio della verità sull'uomo tenta di subordinare a se stessa la verità sull'u-

mo, essa (la libertà) non soltanto non conferma e non libera se stessa, ma, al contrario, si rende schiava, si sciupa e muore<sup>7</sup>.

È veramente così? La libertà «bloccata» dalla verità è ancora libertà, e l'uomo, il soggetto della libertà, è ancora se stesso, è ancora uomo? Infatti, è impossibile negare che la verità sull'uomo, appena viene da lui conosciuta, pone alla sua libertà limiti invalicabili. Allo stesso tempo diventa vigile custode di tali limiti non accettando compromessi. Basta ravvisarla per trovarsi inavvertitamente nella trappola delle sue assolute esigenze<sup>8</sup>. Dunque, la verità rende schiavo l'uomo invece di liberarlo?<sup>9</sup>

<sup>7</sup> Questo sembra ovvio. Infatti – ricorriamo ad una “prova dell’esempio” – il nostro Malinowski, che dichiara la sua servizievole disponibilità di far dipendere liberamente dal piacere del direttore di una delle istituzioni della Repubblica Popolare Polacca la somma 2 + 2, mediante questo ci dà la prova della propria libertà oppure quella della sua totale schiavitù, anche se insieme completamente libera (in virtù della sua propria dinamica) – attraverso il consenso ad una vita nella menzogna, cioè proprio nel rendersi schiavo? Fu infatti lo stesso Malinowski, vantatosi prima del “ravanello polacco”, a porre a sé – e alla propria libertà – con il tempo una diagnosi significativa: “mente resa schiava” e “infamia domestica”. Egli stesso riconobbe la propria sconfitta, la furbizia e la capacità magistrale di giocare ogni giorno con la verità e con la falsità. Gli è lecito mai dimenticarlo? Cfr. C. Miłosz, “Zniewolony umysł” (“Mente resa schiava”), Kraków 1990, ed anche le osservazioni critiche, rivolte a Miłosz, di A. MALACHOWSKI, *Gorzkie myśli* (Pensieri amari), “Po prostu” I (1990) n. 32, p. 14; cfr. anche J. TRZNADEL, *Hańba domowa. Rozmowy z pisarzami* (*Infamia domestica. Conversazioni con scrittori*), Lublin 1990. Cfr. anche L. KOLAKOWSKI, *Sprawa Polska* (*La questione polacca*), in L. Kołakowski, *Czy diabel może być zbawiony i 27 innych kazan* (*Può essere salvato il diavolo e 27 altri sermoni*), Londra 1984, p. 300-308.

<sup>8</sup> Il senso essenziale di quanto è stato caratterizzato qui come “la libertà intrappolata dalla verità (conosciuta)”, può essere ritenuto, da un lato, il fatto antropologico centrale ed allo stesso tempo il fatto etico centrale (*primum anthropologicum et primum ethicum convertuntur*), e d’altro lato, il principale problema, alla cui illustrazione e soluzione servono l’antropologia e l’etica (se quest’ultima viene intesa come dimensione normativa dell’antropologia). Ad una tale impostazione del rapporto metodologico di entrambe queste discipline, corrisponde, come si può ritenere la definizione di Karol Wojtyła di “*obbligo morale come potere normativo della verità*” (percepita, è chiaro, da un concreto soggetto con i propri atti di conoscenza, in questo caso definiti con il nome di giudizi di coscienza). Cfr. KAROL WOJTYŁA, *Osoba i czyn* (*La persona e l’atto*), capitolo IV “*Samostanowienie a spełnienie*” (*Autodeterminazione e realizzazione*). Il fenomeno della “libertà intrappolata dalla verità (conosciuta)” costituisce anche, come sembra, la chiave metodologica per l’illustrazione e la soluzione, da parte di Giovanni Paolo II nella presente enciclica, delle principali difficoltà e dei principali problemi della teologia morale contemporanea.

<sup>9</sup> Per questo uno dei critici dell’enciclica protesta contro il Papa ponendogli una domanda ironica in nome della libertà dell’uomo: *Splendore della verità o orrore della verità?* Altri pongono la stessa obiezione in forma di domanda rivolta all’esigenza postulata dal Papa, che la libertà dell’uomo si lasci sempre guidare dalla verità sull’uomo (guida e governa se stesso soltanto colui che guida e governa la verità su se stesso): “La ‘vera’ libertà è ancora libertà?” Giovanni Paolo II – secondo una tale critica – avrebbe – sotto l’apparenza di lode della sovranità della verità sull’uomo, di fatto presentato il programma della limitazione dell’autonomia della sua coscienza e del rendere schiava la sua libertà mediante la “dittatura della verità”, cioè avrebbe contrabbandato – nascosta sotto l’insegnata della verità – un’ideologia del Magistero della Chiesa nella sua essenza totalitaria, la sua volontà totalitaria di “governare le anime”. Con straordinaria esattezza risponde a queste accuse W.B. SMITH nell’articolo dal titolo significativo: *No truth, no freedom* (*Niente verità, niente libertà*), Crisis, 10, 1993, p. 28-31. Cfr. a questo proposito anche le osservazioni di WOJCIECH CHUDY nell’articolo *Światło dla wszystkich* (*Luce per tutti*), “*Znak*” XLVI (1994), n. 3, specialmente il paragrafo

Infine, chiediamoci ancora: non era autentica sollecitudine per la libertà dell'uomo minacciata da parte del dettato della verità oggettiva sull'uomo a trovare la propria ripercussione nell'ambito della teologia morale, specialmente da parte di quei suoi rappresentanti contemporanei che diedero espressione alla loro preoccupazione mediante vari tentativi di modifica della vigente dottrina morale della Chiesa in questo campo? Come dunque qualificare l'atto del Papa il quale, proprio a proposito di alcuni tentativi di promozione della libertà dell'uomo nella teologia morale, parla della crisi di essa e pubblica un documento solenne come un'enciclica per sottoporre ad una valutazione critica alcuni di questi tentativi, intrapresi dai teologi al fine di ampliare lo spazio della libertà dell'uomo?

Ecco gli interrogativi di fronte a cui ci troviamo.

Nel presente testo vorrei illustrare più da vicino il problema dell'enciclica *Veritatis splendor* appena delineato in modo generico. A mio avviso questo, infatti, è il suo problema fondamentale. In particolare, cercherò di dimostrare che il nocciolo di ciò che viene chiamato qui «il problema dell'identità dell'uomo e della salvaguardia di essa» si riduce al problema del rapporto della sua libertà con la verità che definisce l'uomo come uomo<sup>10</sup>.

Guardando da una tale prospettiva prenderò in considerazione l'una dopo l'altra tre diverse situazioni di questo rapporto:

1. Presenterò la situazione dell'uomo come libertà posta di fronte all'atto (fatto) della conoscenza della verità. Ciò sarà l'oggetto della prima parte intitolata: «Libertà intrappolata dalla verità – è una schiavitù? L'essenza dell'umana identità».

2. Delineerò l'essenza del dramma della negazione dell'identità dell'uomo, come dramma della libertà, in una situazione di prevaricazione riguardo alla verità conosciuta, tentando di indicare le possibilità del suo superamento con le forze proprie dell'uomo. Questo sarà l'oggetto della seconda parte intitolata: «Il dramma dell'uomo è un dramma senza via di uscita? L'essenza del dramma dell'uomo».

<sup>10</sup> "Wolność prawdziwa" (*Libertà vera*), p. 88-91. Le obiezioni di questo tipo vengono poste alla Chiesa dalla posizione della stessa idea della libertà dalla quale I.F. STONE (*The Trial of Socrates*, London 1988) propone oggi di fare un nuovo processo (con la stessa sentenza) a Socrate da parte della libera società contemporanea.

<sup>11</sup> Ecco come questo problema è stato formulato nell'enciclica: "Alcune tendenze della teologia morale odierna, sotto l'influsso delle correnti soggettiviste ed individualiste ora ricordate, interpretano in modo nuovo il rapporto della libertà con la legge morale, con la natura umana e con la coscienza, e propongono criteri innovativi di valutazione morale degli atti: sono tendenze che, pur nella loro varietà, si ritrovano nel fatto di indebolire o addirittura di negare la dipendenza della libertà dalla verità.

Se vogliamo operare un discernimento critico di queste tendenze, capace di riconoscere quanto in esse vi è di legittimo, utile e prezioso e di indicarne, ad esempio stesso, le ambiguità, i pericoli e gli errori, dobbiamo esaminarle alla luce della fondamentale dipendenza che è stata espressa nel modo più limpido e autorevole dalle parole di Cristo: «Conoscerete la verità, e la verità vi farà liberi» (Gv 8,32)". (VS n. 34). Per sottolineare l'importanza di questo passo lo riportiamo ancora una volta per la conclusione delle riflessioni riprese in questo articolo.

3. Infine, nella terza ed ultima parte, intitolata: «*È la libertà dell'uomo l'artefice della verità sull'uomo? Tragedia dell'apparente liquidazione del dramma*», tenterò di illustrare l'essenza di questo dramma dalla prospettiva della libertà che intraprende il tentativo di riconoscerlo come pseudoproblema.

### *1. La libertà in trappola della verità – è una schiavitù? L'essenza dell'umana identità*

All'inizio di questo capitolo vorrei riportare due motti caratteristici. Li ho scelti credendo che è possibile «*con un briciole esprimere il tutto*», come afferma il poeta J. Czechowich<sup>11</sup>. Il primo, sono parole che hanno dietro di sé l'autorità della Rivelazione, le parole di Gesù Cristo rivolte ai discepoli: «*Conoscerete la verità e la verità vi farà liberi*» (*Gv 8,32*). Il secondo motto è l'espressione dell'esperienza del contatto della libertà dell'uomo con la verità davanti al tribunale della coscienza umana. Il loro autore è Karol Wojtyla, poeta. Sono tratte dalla sua poesia *Nascita dei Confessori*: «*Ma se c'è in me la verità – deve esplodere. Non posso rifiutarla, rifiuterei me stesso*».

L'enciclica *Veritatis splendor* di Giovanni Paolo II può essere riconosciuta come il commento contemporaneo al messaggio evangelico di Gesù Cristo sul tema della libertà e della liberazione dell'uomo nell'uomo, sul tema riflesso nelle parole di Cristo: «*Conoscerete la verità e la verità vi farà liberi*» (*Gv 8,32*)<sup>12</sup>.

Un tale commento non può omettere l'interpretazione di Cristo stesso, in un certo senso nella forma della sua chiamata rivolta a Nicodemo: «*Dovete rinascere dall'alto*» (*Gv 3,7*), e al giovane: «*Vieni e seguimi!*» (*Mt 19,21*). Infatti l'esortazione a rinascere può e deve significare: «*dibera in te te stesso!*», il che può significare a sua volta: «*sccegli, in forza di una libera scelta, la verità su te stesso, che hai visto in te stesso con la forza della tua propria conoscenza, da quando ti ho aiutato a scoprirla!*»

Sia il giovane, un uomo ricco che viene a far visita a Cristo, sia Nicodemo, un uomo in età matura, vengono ugualmente chiamati dal Divino Maestro ad intraprendere personalmente l'opera della propria nascita. La cosa sembra ovvia e semplice. Non lascia spazio ad ulteriori domande. Infatti, da quando hanno ricevuto la risposta all'interrogativo con il quale si erano rivolti a Cristo, si deve trattare ormai soltanto dell'agire, di una libera scelta, di «*fare la verità*», di «*vivere nella verità*».

E tuttavia il giovane se ne va triste. Perché? E Nicodemo, un uomo maturo, «*uno scriba*», cerca quasi una fuga dalla risposta continuando a domandare: e come ciò deve avvenire? Davvero non aveva capito quanto Gesù aveva in mente parlando della necessità di rinascere? Qual'è dunque il motivo della sua

<sup>11</sup> Vedo in questa definizione da parte del poeta di Lublino Józef Czechowicz un equivalente, straordinariamente bello, di «*pars pro toto*» latino, o «*das Ganze im Fragment*» tedesco.

<sup>12</sup> Cfr. VS, n. 34, specialmente i due ultimi paragrafi.

ulteriore domanda, quale ancora può essere la sua fonte? Forse la sua fonte e la causa non sono il fatto che quello che appare semplice ed ovvio a volte è estremamente difficile da realizzare nella vita pratica e proprio per questo cessa di essere ovvio, e sembra addirittura impossibile, e perciò non vero?

Ecco così che il problema di scegliere la verità e di vivere nella verità e, più precisamente, la questione del rapporto della libertà dell'uomo con la verità sull'uomo, è un problema. Sì, è un problema essenziale per l'uomo. Infatti è una domanda che tocca la questione della sua identità, la questione del suo rimanere o non rimanere se stesso, in forza di una propria scelta! Si tratta dell'«essere o non essere», della sua identità nel senso più profondo di questa parola, il che si riduce, infine, ad un difficilissimo poter o non poter rimanere fedeli alla verità dell'umanità dell'uomo. Si tratta di quel «difficile bene», *il bonum arduum*, di quel «poter o non poter amare», con cui già gli antichi avevano designato il nocciolo della questione dell'essere uomo, dell'uomo<sup>13</sup>.

L'enciclica *Veritatis splendor* riprende proprio questo interrogativo. La sua risposta, sinteticamente, si riduce all'interpretazione di quelle semplici parole di Cristo che allo stesso tempo sono la *tesi principale* di questa enciclica ed in un certo senso la sua *giustificazione*: «*Conoscerete la verità e la verità vi farà liberi*».

Si potrebbe dire che l'enciclica, vista da questa prospettiva, è un messaggio sulla potenza liberatrice della verità e al tempo stesso un tentativo di mobilitare la libertà a scegliere questa verità. Del resto il Santo Padre stesso, poco dopo la sua pubblicazione disse, durante un incontro ufficiale, che essa è un'ode in onore della libertà dell'uomo.

Lo splendore della verità e la libertà. Cristo unisce strettamente tra loro queste due questioni: «*Conoscerete la verità e la verità vi farà liberi*»; sulle sue orme fa lo stesso Giovanni Paolo II. Niente di strano. Infatti qui si parla di una cosa sola: che l'uomo affascinato dallo splendore della verità del suo ideale, dallo splendore della verità datagli negli atti della propria conoscenza, abbia il coraggio di sollevare l'intero peso di questa verità. L'uomo come soggetto della libertà viene quasi chiamato, in forza della scoperta della verità su se stesso, a conferirle una forma reale nella sua vita, a costituire, in un certo senso, un vivo

<sup>13</sup> Al punto culminante del dramma di Sofocle, la sua protagonista, Antigone, pronuncia le parole: «*Sono nata per amare insieme e non per odiare insieme*», per indicare per mezzo suo l'unica ragione per cui la vita vale la pena di essere vissuta ed insieme la ragione per la quale – in caso di pericolo di prevaricazione contro questa ragione – bisogna dare la vita. Cfr. T. STYCZEŃ SDS, *Problem człowieka problemem miłości* (*Il problema dell'uomo è il problema dell'amore*, in: T. Styczeń SDS (ed.), *Człowiek w poszukiwaniu zagubionej tożsamości. "Gdzie jesteś, Adamie?"* (*L'uomo in cerca dell'identità smarrita. "Dove sei, Adamo?"*), RW KUL Lublin, p. 64-84; cfr. anche, nello stesso volume: *Kryzys – czego i dlaczego?* (*Crisi – di che cosa e perché?*), p. 13-19. (*Il problema dell'uomo è un problema d'amore. Sulla struttura personale del soggetto morale*, "Il Nuovo Aeropago" 7 (1988), n. 2, p. 45-54). Al problema dell'amore inteso come dono è dedicato uno studio dell'autore: «*Człowiek jako podmiot daru z samego siebie. Antropologia adhortacji Familiaris consortio*» (*L'uomo come soggetto del dono di sé. Antropologia dell'esortazione Familiaris consortio*), in: T. STYCZEŃ SDS, *Urodziłeś się, by kochać* (*Sei nato per amare*), Lublin 1993, p. 145-193 (*L'antropologia della Familiaris consortio*, "Anthropotes" 9 (1993), n. 1, p. 6-42).

monumento in onore del proprio essere uomo. Elevandolo, egli manifesta l'arte e l'impegno dell'architetto, la cui opera è il monumento. In questo modo l'opera loda il proprio artefice. L'uomo infatti, costruttore di questo monumento, essendo una persona libera, non è detto che debba fare ciò che dovrebbe fare. Egli può non fare ciò che dovrebbe fare. Quando dunque l'uomo, in virtù di una decisione della propria libertà, trasformerà la verità del suo ideale in una verità compiuta, allora lo splendore della verità compiuta sulla grandezza dell'uomo diventa allo stesso tempo un elogio della sua libertà, un'ode in suo onore.

Forse questo aveva in mente il Santo Padre dicendo che – nelle sue intenzioni – l'enciclica *Veritatis splendor*, la quale con il suo stesso titolo loda lo splendore della verità sull'uomo, è al tempo stesso, nel contenuto di tutto il suo messaggio, un'ode in onore della libertà dell'uomo, come di una forza che si dona senza riserve al servizio di questa verità. Per questo non è essa un'ode anche in onore della sua identità – integrata e salvata con fatica e pena?

Ancora Menandro, autore dell'opera «*Misanthropos*», diede espressione proprio a questa intuizione dicendo: «*Quale affascinante essere è l'uomo, quando è uomo!*». Queste parole esprimono tutto lo splendore della verità sull'uomo, ma allo stesso tempo anche tutta la drammaticità di tale verità, unità alla sua libertà. Infatti esse rivelano il motivo del fascino esercitato sul loro autore da parte di questo essere straordinario che è l'uomo, e d'altra parte queste parole indicano – proprio mediante l'aggiunta «*quando è uomo*» – qualcosa di paradossale in lui. Questo qualcuno, proprio l'uomo, non è obbligato a scegliere la propria grandezza. Può non sceglierla. Egli stesso può cancellarla. È veramente così? È possibile, insomma, pensare sensatamente un'aggiunta così «*quando non è uomo*», in riferimento ad un uomo reale? Purtroppo è possibile!

All'uomo che si è posto di fronte alla verità da lui conosciuta, rimane sempre la scelta tra il «sì» e il «no». *Deve scegliere* uno dei due, poiché anche il tentativo di rinunciare a scegliere è già una scelta. Dipende però esclusivamente da lui che cosa sceglierà. Dunque è sempre la libertà di scegliere condizionata dalla verità, in un certo senso nel suo laccio. Il nocciolo della questione dell'identità dell'uomo sta nel fatto che l'uomo, reagendo con un atto di libera scelta alla verità da lui stesso costatata e riconosciuta come verità con un atto della conoscenza, non può non compiere con lo stesso atto un'opera suicida nei confronti di se stesso: *l'opera della scissione dell'unità del suo «io» personale*. Rimanere o non rimanere se stessi, confermare e salvare la propria identità o cancellarla è il problema della libertà dell'uomo che compie una scelta nel laccio della verità. Ricordiamo l'affermazione di K. Wojtyla: «Ma se c'è in me la verità – deve esplodere. Non posso rifiutarla, rifiuterei me stesso».

E se l'ho rifiutata? Vuol dire che da solo ho scelto ciò che io stesso non approvavo. Allora, personalmente, ho permesso alle forze contrarie di dominarmi, soffocando la voce della verità che parlava in me. Io stesso ho aiutato a soffocare la sua forza e quella della mia voce. Io stesso mi sono deciso a cedere ad una forza estranea alla verità riconosciuta da me stesso, cioè io stesso ho deciso di cedere alla prepotenza. È impensabile l'attuazione dell'autentica libertà dell'uomo e la sua liberazione, ossia la conferma della sua identità, al di fuori degli atti

di libera scelta della verità conosciuta. La «trappola» della verità oggettiva<sup>14</sup>, data nei propri atti della conoscenza, cioè nella finestra della propria coscienza, non è dunque affatto una dittatura per la libertà, non è una tirannia della coscienza. Tutto il contrario. Questa è l'unica possibilità di confermare la libertà con atti di libertà, con atti di una libera scelta. Ed è l'unica possibilità di valorizzare se stesso come tale, di sprigionare il proprio io. L'unica possibilità di operare la propria rinascita. Questa è, dunque, anche la nostra risposta alla domanda se la libertà nella «trappola» della verità significhi la schiavitù della libertà, oppure se è l'unica occasione per essa di confermare se stessa.

Il punto che abbiamo raggiunto nelle nostre considerazioni sull'essenza dell'identità dell'uomo, quasi *ipso facto*, reclama di essere riepilogato in forma di ritornello:

*«Conoscerete la verità e la verità vi farà liberi» (Gv 8,32).*

Ed ancora: *«Ma se c'è in me la verità – deve esplodere. Non posso rifiutarla, rifiuterei me stesso».*

Proprio così. Con queste parole si può rendere l'essenza stessa dell'enciclica *Veritatis splendor*, sia nell'essenza del messaggio che nella sua argomentazione. È dunque tempo di ritenere chiuse le nostre considerazioni? C'è senso a continuarle ancora?

Ebbene, alcune verità, espresse perfino con le più indovinate formule linguistiche, soltanto con il passar del tempo svelano il loro essenziale contenuto. Lo stesso riguarda le ragioni che motivano oggettivamente il valore di tali verità. La loro validità oggettiva, essenzialmente accessibile alla conoscenza e, in questo senso, essenzialmente leggibile – non sempre viene ravvisata subito con chiarezza, cioè non sempre è, *de facto*, leggibile. Perciò a volte c'è bisogno di un opportuno contesto, o addirittura di un clima adatto, per poter mostrare sia il contenuto stesso delle verità trasmesse, sia il valore delle ragioni che stanno dietro di esse. A volte non basta il solo talento didattico, perfino non comune, del maestro; a volte il maestro deve ricorrere a quell'argomento che è la «testimonianza del sacrificio della vita» a favore della verità annunciata. Qui vale la pena di ricordare il dramma di Socrate, il quale riesce a dimostrare a Platone (nascosto sotto la figura di Critone) l'indissolubile legame della libertà dell'uomo con la verità soltanto nel momento in cui rifiuterà la sua offerta di salvarsi la vita a prezzo della prevaricazione nei confronti della verità. Platone scorgerà la potenza liberatrice della verità soltanto quando, quella notte, tornerà a casa in solitudine; solo, ma abbagliato dallo splendore della ragione che impose a Socrate la scelta – sulla soglia della porta verso la libertà dischiusagli da Critone-Platone – di rimanere in prigione. Quella ragione, infatti, lasciava a Socrate soltanto un'unica possibilità per rimanere libero e se stesso: scegliere la morte piuttosto che tradire la verità.

---

<sup>14</sup> Bisogna qui accennare che perfino nel caso di un errore della conoscenza abbiamo sempre a che fare con una presunzione della *verità oggettiva* da parte di colui che fa un atto di conoscenza.

Quella notte nacque il vero Platone, futuro artefice dell'Accademia, il cui motto sarebbero diventate le parole: *Diligere veritatem omnem et in omnibus?*<sup>15</sup>

Memore dell'incomparabile rango di questo genere di argomento platonico, il quale mai cesserà di stimolare gli uomini a scoprire la verità sull'uomo e a mobilitarli a sceglierla, mi permetterò di non rinunciare a mezzi semplici per dimostrare il legame tra il rapporto della libertà con la verità e l'identità dell'uomo e il suo profondissimo dramma.

Voglia gentilmente il Lettore gettare uno sguardo sul colore del foglio, sul quale legge il testo del mio articolo. È bianco, vero?

Ebbene, questa constatazione, questo nostro personale atto di conoscere il colore di questo foglio è una questione – contro tutte le apparenze – del tutto straordinaria. Forse noi stessi non ci rendiamo ancora pienamente conto di quale grande possibilità per la nostra libertà, ma allo stesso tempo quale «autotrappolo» estremamente paradossale sia ogni volta il nostro atto di conoscenza, ogni informazione personale, perfino la più banale, cioè «l'autoinformazione».

Affermando che questo foglio è bianco affermiamo, ma anche confermiamo con un nostro atto della conoscenza, la verità di questo fatto. Diventiamo i suoi *testimoni*. Di più: da questo momento diventiamo *depositari* di tale verità e ciò sotto pena di intaccare la propria identità.

Basta immaginarsi una situazione in cui qualcuno neghi ciò. Quanto spontaneamente esclamiamo: «Ma questo non è vero!» Si manifesta allora non soltanto la preziosità della verità da noi affermata e la nostra responsabilità verso di essa. Si manifesta anche quanto sia prezioso per noi il fatto di stabilire un collegamento con essa. Nel collegamento con la verità affermata scorgiamo il nostro arricchimento. L'esclamazione «Ma questo non è vero!» è un atto con l'aiuto del quale difendiamo sia il valore della verità, come il fatto che, in connessione con essa, vediamo qualcosa che decide della nostra identità. Difendendo la verità, insieme ad essa difendiamo noi stessi.

Nell'atto della nostra affermazione «Ma questo non è vero!» si esprime anche l'ansia perché qualcun altro non «faccia torto alla verità» in conseguenza del proprio errore e con ciò non impoverisca se stesso, per effetto dell'errore e del perdurare in esso. Ci troviamo qui di fronte ad una duplice ed, allo stesso tempo, inseparabile sfida: cercare e trovare il modo che renderà possibile ad un altro di «vedere» e di «affermare» la verità per essa stessa; allo stesso tempo di arricchire se stesso mediante «la libera accettazione» di essa. Questa inquietudine, è ovvio, possiamo e dobbiamo indirizzarla anche, e perfino in primo luogo, a noi stessi. Anche noi infatti in conseguenza delle carenze della nostra conoscenza possiamo diventare vittime dell'errore ed inconsapevolmente smentire noi stessi, e in tale modo «far male a noi stessi». E allora colui che ci dice «Ma questo non è vero!» non è un rivale, ma piuttosto un alleato sulla via della ricerca della verità e dell'unione ad essa, sulla via e dell'arricchimento di noi stessi attra-

---

<sup>15</sup> *Amare ogni verità e in tutti.*

verso la sua conoscenza e accettazione<sup>16</sup>. L'apertura alla verità e all'altro – in considerazione del necessario legame della identità con la scelta della verità da lui conosciuta – fanno sì che il dialogo, come modo di ricercare e scoprire la verità mediante «il bilanciare» le proprie ragioni nello scambio dei pensieri con gli altri, diventa un'indispensabile esigenza, e in un certo senso «la pietra di paragone», dell'amore per la verità e per l'altro, come per se stessi a motivo di essa. A questo problema torneremo ancora.

Prima dobbiamo ancora immaginare una situazione molto più drammatica e allo stesso tempo qualitativamente diversa dalla precedente. Ecco qualcuno che, non preoccupandosi affatto per la verità, esercita una pressione su di noi e pretende, minacciandoci con la perdita di qualcosa di prezioso perché noi neghiamo ciò che avevamo costatato con i nostri occhi. Vediamo allora con la massima chiarezza come la nostra libertà sia una libertà condizionata dalla verità, quasi come in un laccio, dalla sua forza normativa. Però noteremo proprio allora il fatto che siamo stati noi stessi, *in virtù del nostro libero atto del riconoscerla*, ad introdurci nel suo laccio. Proprio grazie a questo la verità da noi *conosciuta*, d'ora in poi, ci si presenta davanti come verità che *riconosciamo* come tale. Da questo momento essa ci parla con la nostra voce, con la quale «ci parliamo» nel suo nome. L'autoinformazione si dimostra in un modo inaspettatamente ovvio: *l'autoimperativo*<sup>17</sup>. Accade così sempre, anche se non sempre si rivela. A volte diventa visibile in tutta chiarezza soltanto quando si rivela la collisione tra l'esigenza della fedeltà nei riguardi della verità conosciuta con il valore di qualcosa a cui occorre che noi rinunciamo nel nome della stessa fedeltà. Può darsi che, con nostra sorpresa, l'esigenza di essere fedeli alla verità appaia come assolutamente superiore e unita indissolubilmente all'esigenza di essere fedeli a se stessi. Ecco

<sup>16</sup> Perciò anche colui che ama la verità ed ha notato nell'affermazione di essa l'unico modo possibile per affermare se stesso e chiunque altro, mai si accontenterà della costatazione: *"nocens sed innocens quia non sapiens (insipiens)"*. Al contrario, la costatazione che è possibile l'innocenza riscattata da un errore (di coscienza) nel riconoscimento della verità ed un torto recato a chiunque in modo inconsapevole, manifesta ancora da un nuovo lato il valore pratico di "Conoscerete la verità e la verità vi farà liberi". "L'ideale di vivere nella verità in verità (ciononostante, TS) non è in contrasto con l'obbligo del rispetto della libertà altrui. Piuttosto la presuppone, se solo viene compreso il carattere personale della verità, la quale non può essere imposta e alla cui natura appartiene il fatto che essa può essere riconosciuta soltanto nella libertà" – scrive giustamente R. Buttiglione. Cfr. R. BUTTIGLIONE, *Wprowadzenie (Introduzione)*, in: T. Styczeń, *Wolność prawdzie (Libertà nella verità)*, Lublin 1993, p. 23. Davvero, infatti si può riconoscere la verità come verità soltanto costatandola con *un proprio atto di conoscenza*. Questo atto diventa, a dire il vero, una trappola *sui generis* per la libertà del soggetto che la constata. Tale trappola tuttavia dimostra di essere per la libertà dell'uomo allo stesso tempo l'unica via per confermarla, e mediante ciò per la piena liberazione dell'uomo come un soggetto razionalmente libero.

<sup>17</sup> Tocchiamo qui la questione del rapporto delle frasi che affermano *lo stato reale delle cose* con quelle che affermano il loro *valore* ed infine con le frasi che affermano *l'obbligo* di compiere determinate azioni. D. Hume propose a suo tempo una tesi – fondata esclusivamente sul suo empirismo proposto empiricamente – sull'impossibilità di un passaggio logico dalle frasi di tipo “è” a quelle di tipo “dovrebbe”. Ne doveva conseguire che i tentativi di consolidare l'etica in base ai dati dell'antropologia o della teoria dell'essere (metafisica) sono gravati dall'errore logico.

allora che la verità da me costatata mi parla non tanto con la voce: *non ti è lecito negarmi*, bensì mi parla con la mia voce interiore: *non mi è lecito negarla*. (Peccato che D. Hume non abbia notato questo passaggio). Dunque non è affatto vero che la verità mi renda schiavo, quando l'ascolto. È tutto il contrario. *Obbedisco a me stesso soltanto quando obbedisco alla verità da me conosciuta*, quando sono obbediente alla verità. Soltanto allora guido e governo me stesso, quando mi lascio guidare e governare dalla verità, quando mi sottometto e mi dono ad essa. Anzi! Soltanto allora salvo, libero e compio me stesso in me, quando «supero» me stesso verso di essa. Soltanto allora rimango me stesso, confermo e compio me stesso.

Quante cose dunque si sono compiute in noi in forza della costatazione del fatto: questo foglio è bianco! Non è stata soltanto una costatazione passiva della verità. È stato anche il riconoscere questa verità come verità. Ognuno di noi, diventando spontaneamente testimone della verità nel momento del suo riconoscimento, si identifica con essa in modo libero. All'inizio non attraverso una scelta pienamente consapevole, ma inserendo spontaneamente il dinamismo della propria libertà nel riconoscerla. Costatando personalmente «Questo foglio è bianco», ognuno di noi si identificava con il ruolo di «testimone» di quanto aveva costatato e si assumeva il ruolo di depositario di ciò che egli stesso – dopo aver costatato – aveva riconosciuto come verità. In un certo senso l'uomo si costituisce da solo, con il proprio atto del conoscere questa verità, suo fiduciario e da solo si identifica con questo ruolo<sup>18</sup>. Egli stesso, dopo aver scoperto tale ruolo, lega ad esso la questione della sua identità, la questione di essere se stesso.

Da questo momento la conferma di noi stessi diventa ormai possibile, in un certo senso, soltanto mediante il superamento di noi stessi con gli atti di affermazione della verità conosciuta per se stessa, con gli atti di una consapevole e libera scelta di vivere per la verità e della verità. In questa obbedienza alla verità, per scelta, si rivela l'essenza stessa dell'amore. L'amore, in questo senso, è l'affermazione dovuta alla verità, perché la verità è verità, è l'affermazione dovuta alla verità come verità, dovutale dunque a motivo – come a volte diciamo – del suo valore intrinseco. Si nota subito che quest'amore si distingue per una specifica *gratuità*. L'uomo qui, come soggetto dell'amore, in un certo senso supera se stesso, proprio nel suo atto di affermazione della verità per se stessa. Contemporaneamente però l'uomo – e questo è il paradosso di un tale amore – allora e soltanto allora, compie se stesso, conferma la sua identità<sup>19</sup>. Si può dire che l'uomo rimane se stesso quando, superandosi con la potenza del proprio

<sup>18</sup> Cfr. R. BUTTIGLIONE, *Suwerenność osoby i narodu poprzez kulturę* (*La sovranità della persona e della nazione mediante la cultura*), "Ethos" I (1988), n. 2/3, p. 78-80.

<sup>19</sup> Perciò l'amore nel suo senso etico, la cui caratteristica costitutiva è *gratuità*, è necessariamente – e ciò nel più forte senso della parola – quello che 'genera la felicità' nei riguardi del suo soggetto, portando con sé il suo autocompimento ed il suo esistenziale autoperfezionamento. K. Wojtyła parla perciò, giustissimamente, di *perfezionismo*, il quale tuttavia non ha nulla in comune (come alcuni ancora sembrano ritenere) con l'eudemonismo e l'interpretazione eudemonistica (nel linguaggio della metaetica naturalistica) dell'essenza del bene morale, la quale gli toglie il segno della gratuità e

consapevole e libero atto di scelta della verità come un bene degno di affermazione per se stesso – cioè con la potenza di *un atto d'amore della verità* – si pone in un certo senso dalla sua parte.<sup>20</sup>

Quell'amore alla verità implica inoltre – e postula come ovviamente normativa – una forma del tutto particolare *dell'obbligo dell'amore di se stesso, appunto* perché *suo depositario*, suo tutore responsabile verso la libertà e verso se stesso.

Quest'amore alla verità diventa la ragione – ed insieme il modello – *dell'obbligo di amare ogni uomo* come fiduciario della verità. Di amarlo dunque «*come se stesso*», cioè nel nome della stessa verità su ogni altro «*io*» che ho scoperto nel mio proprio io<sup>21</sup>. Questo è il successivo paradosso di quest'amore. Il ruolo di depositario, infatti, diventa da questo momento legato indissolubilmente ad una responsabilità del tutto particolare e *inalienabile* per questo «*qualcuno*» scoperto in me stesso, che salverà la propria identità (la verità su se stesso!) solo adempiendo al suo ruolo di custode della verità. Questo qualcuno in noi ci viene affidato come depositario della verità insieme alla verità affidatagli. Al protettore della verità viene affidata un'attenta premura per il suo protettore!<sup>22</sup> Identificandosi infatti con se stesso, mediante l'assunzione del ruolo di essere custode della verità, proprio per questo egli non può, da questo momento, non custodire, con una vigilanza parimenti attenta, il suo custode e protettore<sup>23</sup>.

In questo senso, si può dire che il dovere dell'amore per la verità genera in colui che l'ama un impegno del tutto particolare di amare se stesso, ed allo stes-

con una tale interpretazione dell'essenza dell'obbligo morale, che lo priva del segno della categoricità. Cfr. nella serie degli articoli che si sono susseguiti su "L'Osservatore Romano" che commentano l'enciclica *Veritatis splendor* le rispettive analisi tendenti a precisare, fatte tra le altre nell'articolo: J. MERECKI e T. STYCZEN, *Un'Enciclica sulla libertà*, "L'Osservatore Romano", 10 (1993), p. 1-5; successivamente *Veritatis splendor encykliką o wolności* (*Veritatis splendor, enciclica sulla libertà*), "L'Osservatore Romano" (versione polacca) 10 (1993), p. 48-49; successivamente *El splendor de la libertad*, "Artes y Letras", 20.03.1994, p. 4-5. Cfr. anche l'articolo citato di R. SPAEMANN.

<sup>20</sup> "Senza trascendenza – senza trascendere e in un certo senso superare se stessi verso la verità e verso il bene voluto e scelto alla luce della verità – la persona, il soggetto personale, in un certo senso non è se stesso". Cfr. K. WOJTYŁA, *Osoba: podmiot i wspólnota* (*La persona: soggetto e comunità*), "Roczniki Filozoficzne KUL" 24 (1976), n. 2, p. 18.

<sup>21</sup> Cfr. K. WOJTYŁA, *Osoba: podmiot e wspólnota* (*La persona: soggetto e comunità*), "Roczniki Filozoficzne KUL" 24 (1976), n. 2, e specialmente p. 17-29. "Né autoscienza né autopossesso chiudono l'uomo, l'"io" umano nel suo proprio soggetto. Tutto il contrario, tutto questo "voltarsi verso se stessi" a favore del quale lavorano la consapevolezza e l'autodeterminazione, in definitiva dimostra di essere fonte della più piena apertura di questo soggetto alla realtà" – scrive K. WOJTYŁA a p. 17. Una realtà, in un certo senso distinta, per l'"io" umano è ogni altro uomo. Da qui la conclusione: "Un "tu" si presenta di fronte ad un "io" come vero e completo "altro" "io" ... In questa struttura soggettiva il "tu" come un altro "io" rappresenta la propria trascendenza e la propria tensione all'autocompimento". (p. 28). Cfr. anche T. STYCZEN, *Wolność w prawdzie* (*Libertà nella verità*), Roma 1988.

<sup>22</sup> Vale la pena sotto questo aspetto volgere l'attenzione sulle riflessioni di ARISTOTELE sia nell'*Etica Nicomachea* (LX 4. 1166 b 25-30) che nell'*Etica Eudemea* (VII. 6). In questi testi lo Stagirita sembra chiaramente varcare i limiti dell'eudemonismo tracciati per la sua etica nel primo libro dell'*Etica Nicomachea*.

<sup>23</sup> Forse qui si dovrebbe vedere il nocciolo della questione della cosiddetta *opzione fondamentale* e della scelta fondamentale. Se l'osservazione espressa sopra è esatta, bisognerebbe presumere che questo problema può essere posto soltanto come il "costituire se stessi" oppure "il proprio pro-

so tempo di amare ogni altro, come *se* stesso, cioè... *per* se stesso. La verità su di me (scoperta in me stesso e che da me pretende il rispetto dovuto a me stesso, a motivo della struttura del mio «io» che può essere definita con il nome di *dignità della persona*), pretende infatti un identico rispetto per ogni «altro io», della verità sulla loro identica struttura. Ecco perché *ad ogni persona è dovuta, da ogni altra persona, l'affermazione di se stessa*. In altre parole: *ad ogni persona è dovuto amore da ogni persona*. Ecco in quale modo scopriamo il contenuto stesso della cosiddetta *norma personalistica*, come il più importante principio etico (*persona est affirmanda propter se ipsam*); e in quale modo scopriamo allo stesso tempo la fonte e il fondamento del suo valore oggettivo, cioè della sua validità metodologica.

Precisiamo i risultati finora raggiunti per poter fare un altro passo importante nel processo della nostra analisi:

1. L'amore postulato dalla norma, indicata come il massimo principio etico, appare prima di tutto come un'esigenza della verità come verità, cioè come un valore fondamentale, che pretende la sua affermazione per se stessa, da parte del soggetto che la sta conoscendo.

2. Questo amore si manifesta in seguito come un'esigenza che, nel nome di tale verità, è allo stesso tempo dovuto al proprio soggetto (*al mio 'io'*, cioè *alla mia persona*) dal proprio soggetto (*dal mio 'io'*, cioè *dalla mia persona*), come a colui che in virtù della struttura del proprio essere è stato costituito, mediante il suo riferimento alla verità da lui conosciuta, per il ruolo di testimone e di depositario di essa (*suppositum personale*). Però allo stesso tempo soltanto in forza dell'effettiva conoscenza di essa «*in actu*» costituisce se stesso per svolgere tale ruolo (*subiectum personale*). È proprio questo ruolo a costituire la persona e per suo mezzo la persona stessa si costituisce come tale.

3. Per effetto di quanto sopra detto questo amore si manifesta poi come un'esigenza di ciò che, nel nome della verità sulla mia persona, è dovuto ad ogni persona da ogni altra persona, cioè proprio come ciò che assume la forma di una norma universalmente valida di essere una persona tra le persone. Un'eccezione sembra qui qualcosa di impensabile, come qualcosa che dovrebbe attuare lo stato delle cose contraddittorio in se stesso.

4. Questo amore si manifesta infine come l'unico modo possibile per una persona di affermare se stessa e la propria libertà, dal momento in cui risultò che il soggetto dell'atto della conoscenza può affermare se stesso e la propria libertà solamente confermando, con un atto della propria libertà, la verità<sup>24</sup> da esso conosciuta.

Quanto è stato detto qui molto brevemente si impone come un ovvio risultato dell'analisi appena svolta, ed appare come una scoperta che soddisfa le esi-

---

getto di vita" in base all'opzione fondamentale del soggetto, sempre però operata in un contesto definito qui come una trappola della libertà dell'uomo nei riguardi della verità da lui conosciuta e della responsabilità per se stesso nell'indissolubile legame con la responsabilità per la verità conosciuta. Da qui risulterebbe anche il fatto che tale problema può essere posto in modo onesto soltanto sulla base della filosofia realistica.

genze commensurabili nei confronti del criterio dell'autoscoperta della persona come persona, e mediante questo della scoperta di ciò che nel nome della verità è dovuto alla persona da parte della persona. La validità di tale scoperta si presenta, infatti, come qualcosa che attinge tutto il suo contenuto e tutta la sua fondatezza esclusivamente da quella fonte del sapere, e fondamento della sua validità, che è l'esperienza. In tal caso questa è un'esperienza *sui generis*: l'esperienza «della libertà nella "trappola" della verità (conosciuta)». Se infatti, come abbiamo visto, solamente l'affermazione della verità conosciuta da un uomo lo rende libero, questo soggetto (persona) non sarà reso schiavo dall'obbedienza nei riguardi della legge, il cui scopo si riduce a rivelarsi alla persona umana come ad un soggetto della conoscenza e della libera scelta della verità, poiché è esclusivamente a quest'ultima (e con essa) commensurabile. La legge morale qui si presenta come qualcosa di «persona centrica» con tutto il suo essere, costituendo per la persona, in un certo senso, «una finestra sulla persona», una finestra per guardare se stessa<sup>24</sup>. L'obbedienza alla legge, o alla norma così intesa, non può dunque costringere la persona ponendola di fronte alla necessità di contrapporsi a se stessa, cioè costringendola, in un certo senso, ad un atto di decomposizione della sua struttura interiore. Al contrario, l'obbedienza a questa legge può confermare la persona nella struttura, ad essa propria come persona, come un soggetto razionale e libero, cioè consolidarla nella sua intima compattezza e liberarla fino in fondo proprio come persona. Guardando da una tale prospettiva, bisogna dunque riconoscere che ogni tentativo di contrapporre la libertà della persona umana alla suprema legge morale dell'amore, è un'impresa assurda, come un'idea priva di senso. Non fu Cristo stesso, ricordando prima il comandamento di amare il prossimo come se stesso, oppure approfondendo il suo senso per mezzo del «comandamento nuovo» «Che vi amiate gli uni gli altri, come io vi ho amati!», a rivelare, in fin dei conti, soltanto la dimensione normativa delle sue parole: «Conoscerete la verità e la verità vi farà liberi»?

<sup>24</sup> Cfr. A. SZOSTEK, *Wolność – prawda – sumienie* (*Libertà – verità – coscienza*), ibid., p. 25-38. W. Chudy, nell'ambito del suo studio sul tema della filosofia della riflessione, chiarisce da parte epistemologica e metafisica la questione della costituzione della persona nel contesto della "libertà in trappola della verità". Cfr. W. CHUDY, *Roswój filozofowania a "pulapka refleksji"*. *Filosofia refleksji i próby jej przewyciężenia* (*Sviluppo del filosofare e la "trappola della riflessione"*). *Filosofia della riflessione e i tentativi di superarla*), Lublin 1993. Cfr. specialmente p. 89-111 e p. 335-353.

<sup>25</sup> Forse in questo contesto andrebbe analizzata criticamente una contrapposizione come "L'uomo per la morale o la morale per l'uomo?" oppure "L'uomo per la legge (morale) o la legge (morale) per l'uomo?" Infatti qui si impone da sola la domanda, se l'uomo può essere contrapposto alla verità sull'uomo, specialmente quando è egli stesso a conoscere questa verità e la riconosce come verità su se stessa confermandola inoltre con la sua libera scelta. Sembra che proprio qui stia la chiave per mostrare le fonti da dove scaturiscono i problemi che in fin dei conti sono pseudoproblemi. Cfr. per tale questione tra gli altri T. STYCZEŃ, *Psychoanaliza metodą odnowy?* (*La psicoanalisi un metodo del rinnovamento?*), "Więź" 11 (1968), n. 4, p. 59-65. "La legge quindi deve dirsi un'espressione della sapienza divina: sottomettendosi ad essa, la libertà si sottomette alla verità della creazione. Per questo occorre riconoscere nella libertà della persona umana l'immagine e la vicinanza di Dio, che è 'presente in tutti' (cfr. Ef 4,6)" leggiamo a proposito di questo problema nella *Veritatis splendor* (n. 41).

Occorrerebbe, dalla stessa prospettiva, domandare anche che cosa intendano veramente e vorrebbero trasmetterci tutti coloro che ritengono che non è l'uomo per la legge (la morale), ma la legge (la morale) per l'uomo. In fin dei conti ciò non vuol dire lo stesso che volere, o addirittura tentare di contrapporre la persona umana a se stessa, cioè la verità sull'uomo all'uomo? Che cosa potrebbero ancora significare le parole che solo la verità sull'uomo – da lui conosciuta e da lui riconosciuta come verità – porta con sé la forza per liberare l'uomo nell'uomo?

Perciò, oso affermare che la scoperta della persona di cui abbiamo detto costituisce la principale premessa, ed allo stesso tempo la chiave metodologica, per illustrare e risolvere le maggiori difficoltà<sup>26</sup> che in grande misura decisero la crisi nella teologia morale contemporanea. Prima di tutto va collocata qui la questione cruciale, posta da parte di alcuni teologi con un pronunciamento verbale in favore del personalismo, circa la oggettiva validità di alcune norme morali che vietano assolutamente alcuni tipi di azioni definite dal punto di vista del contenuto: il che equivale al rifiuto della possibilità dell'esistenza dei cosiddetti «atti intrinsecamente cattivi» in virtù del loro contenuto soggettivo. Invece, proprio alla luce del principio etico personalistico appena presentato, soltanto una tesi opposta a quella respinta può in genere essere riconosciuta come vera e non in contrasto con il principio del personalismo etico. È infatti impossibile che qualcuno, una volta ravvisata la verità che dalla persona è dovuta alla persona l'affermazione per se stessa, non debba coerentemente riconoscere anche il fatto che tale affermazione, in riferimento ad un'altra persona, sarebbe assolutamente impossibile senza contenere in sé l'affermazione, importante per ogni persona, del valore della propria vita. È infatti possibile dire «sì» ad un altro uomo come uomo, senza dire prima di tutto «sì» alla sua esistenza, cioè alla sua vita. Ecco come il Papa – contrariamente alle deformazioni naturalistiche nella teologia morale – precisa questo legame, indicando nella dignità della persona stessa l'essenziale fonte e fondamento per l'assoluto rispetto della sua vita: «*Ad esempio, l'origine e il fondamento del dovere di rispettare assolutamente la vita umana sono da trovare nella dignità propria della persona e non semplicemente nell'inclinazione naturale a conservare la propria vita fisica. Così la vita umana, pur essendo un bene fondamentale dell'uomo, acquista un significato morale in riferimento al bene della persona che deve essere sempre affermata per se stessa: mentre è sempre moralmente illecito uccidere un essere umano innocente, può essere lecito, lodevole o persino doveroso dare la propria vita (cfr. Gv 15,13) per amore del prossimo* o

<sup>26</sup> Qui si tratta in una certa misura di mostrare che alcuni problemi sono soltanto degli pseudo-problemi. Infatti la cosiddetta crisi contemporanea nella teologia morale spesso si riduce al fatto che si vedeva una minaccia contro la libertà sia da parte della legge morale della natura (naturalismo) sia da parte dell'autorità di Dio come legislatore oppure da quella del Magistero della Chiesa come autentico fautore ed interprete della legge morale (moralismo). Una giusta interpretazione del senso dei rispettivi elementi correlativi della libertà (della legge naturale, o dell'autorità di Dio e del Magistero), da parte delle quali dovrebbe provenire per essa la minaccia, risulta che tali timori sono infatti privi di fondamenti oggettivi. Un esempio scolastico può essere la difficoltà addirittura finta, espressa a volte con la domanda: «L'uomo per la morale o la morale per l'uomo?»

*per testimonianza verso la verità. In realtà solo in riferimento alla persona umana nella sua «totalità unificata», cioè «anima che si esprime nel corpo e corpo informato da uno spirito immortale», si può leggere il significato specificamente umano del corpo» (VS, n. 50). Proprio per questo motivo il Papa ancora può scrivere: «La persona, incluso il corpo, è affidata interamente a se stessa, ed è nell'unità dell'anima e del corpo che essa è il soggetto dei propri atti morali. La persona, mediante la luce della ragione e il sostegno della virtù, scopre nel suo corpo i segni anticipatori, l'espressione e la promessa del dono di sé, in conformità con il sapiente disegno del Creatore. È alla luce della dignità della persona umana – da affermarsi per se stessa – che la ragione coglie il valore morale specifico di alcuni beni, cui la persona è naturalmente inclinata. E dal momento che la persona umana non è riducibile ad una libertà che si autoprogetta, ma comporta una struttura spirituale e corporea determinata, l'esigenza morale originaria di amare e rispettare la persona come un fine e mai come un semplice mezzo, implica anche intrinsecamente, il rispetto di alcuni beni fondamentali, senza del quale si cade nel relativismo e nell'arbitrio» (n. 48)<sup>27</sup>. Davvero. Che cosa infatti è più fondamentale per la persona umana del bene che essa è, che esiste, che semplicemente vive? Infatti essa è realmente ciò che è, solo in quanto è. Ed esistere, cioè essere, è per essa – almeno in questo mondo visibile – *il vivere*. S. Tommaso osserva giustamente: *Viventibus vivere est esse*. Ecco perché non si può dire «sì» ad un'altra persona diversamente che soltanto dicendo «sì» alla sua vita. Ed è soltanto in questo modo che si può dire «sì» anche alla propria persona.*

In base alle relazioni, semplici ed allo stesso tempo necessarie, notate e mostrate nell'esempio sopra riportato, relazioni che costituiscono l'intima struttura stessa della persona umana, il Papa formula una delle norme della legge morale assolutamente valide precisando allo stesso tempo, in base al suo concreto esempio, il senso generale e l'essenza della legge morale naturale, indicando contemporaneamente la fonte epistemologica e il fondamento metodologico della sua validità: «*Si può ora comprendere il vero significato della legge naturale: essa si riferisce alla natura propria e originale dell'uomo, alla "natura della persona umana", che è la persona stessa nell'unità di anima e di corpo* (sottoli-

<sup>27</sup> La distinzione tra i cosiddetti beni per la persona, che uniti necessariamente con il bene quale è la persona stessa, e quelli che non si uniscono necessariamente con il bene che è la persona, ha le sue importanti conseguenze tra l'altro nell'ambito di ciò che può essere chiamato creatività nel campo del bene morale. Le norme morali che fanno in un certo senso guardia ai beni necessariamente uniti alla questione dell'affermazione della persona nella sua identità strutturale, determinano in un certo senso il limite inferiore ed insieme invalicabile per la libertà umana. Invece «alla creatività verticale» non soltanto non è possibile ma addirittura non è lecito porre alcun limite. In questo contesto osserva giustamente J. MERECKI SDS: «La norma che intima un incondizionato rispetto per ogni persona non ci dice, in verità, che cosa vada fatto in una concreta situazione, tuttavia esclude – come ingiustificabile con nessun calcolo di beni – le specie di atti che colpiscono direttamente i beni che sono condizione necessaria dell'esistenza o dell'identità della persona». «*O wyzwalającej mocy prawdy*» (*Della potenza liberatrice della verità*), in: J. MERECKI (ed.) «*Wokół encykliki Veritatis splendor*»), Częstochowa 1994, Biblioteca «Niedzieli» vol. 3, p. 139. Cfr. anche R. BUTTIGLIONE, Il discorso in occasione del conferimento del titolo di dottore *honoris causa* dell'Università Cattolica di Lublino, il 18 maggio 1994; cfr. anche VS n. 104.

neatura di GP II) ...». Proprio a questo problema Giovanni Paolo II dedica l'intero paragrafo 50 della sua enciclica<sup>28</sup>, rendendo visibile in esso «il vero significato della legge naturale» mostrando nella struttura (natura) stessa della persona umana le fonti per scoprire e le basi per rendere valida la norma morale sull'assoluta obbligatorietà del rispetto, da parte di ogni persona, della vita di ogni altra persona<sup>29</sup>.

Ovviamente, l'espressione «ravvisò» significa semplicemente constatò, scoprì, vide ciò che è. Questo è la misura dell'oggettiva validità della scoperta, la misura della sua validità legale. Non viceversa. (Perciò il fatto che qualcuno non distingua i colori delle luci ad un incrocio stradale non è un argomento per provare che il rosso non si distingue dal verde, o che la verità su tale differenza – oppure la tesi che esprime questa verità – non è valida oggettivamente ed universalmente, oppure che ci sono tante «verità» – o «tesi» o «verità» – su questo tema, quanti sono gli uomini che notano le luci o non le notano). Infatti, esistono legami reali a volte del tutto semplici ed insieme necessari nella loro intima struttura, così che non può non notarli e non percepirli adeguatamente chiunque volgerà verso di essi la propria attenzione conoscitiva, colui che semplicemente li osserva oppure li vede. Fissando con lo sguardo la «libertà intrappolata dalla verità conosciuta» avevamo proprio a che fare con uno di tali legami. Osservando questa relazione osservavamo, e scoprivamo in noi, il nostro «io», ed in esso e con esso, ogni altro «io». Percepivamo semplicemente la struttura «io» come «io». Percepivamo poi il rapporto della struttura «io» con la questione della sua reale esistenza in questo mondo. In seguito abbiamo ancora ravvisato il legame intimamente necessario, cioè l'essenziale rapporto della struttura personale dell'uomo con la sua reale esistenza nel mondo (visibile), cioè con il valore fondamentale

<sup>28</sup> E quale grande importanza il Papa attribuisca nella sua enciclica a questo problema ne sono testimoni le sue parole riportate in riferimento ad esso proprio verso la fine, le parole che addirittura incoronano l'essenza stessa del suo messaggio: «Ciascuno di noi riconosce l'importanza della dottrina che rappresenta il nucleo dell'insegnamento di questa Enciclica e che oggi viene richiamata con l'autorità del successore di Pietro. Ciascuno di noi può avvertire la gravità di quanto è in causa, non solo per le singole persone ma anche per l'intera società, con la riaffermazione dell'universalità e della immutabilità dei comandamenti morali, e in particolare di quelli che proibiscono sempre e senza eccezioni gli atti intrinsecamente cattivi» (sottolineato da GP II, n. 115).

<sup>29</sup> A questo si aggancia proprio tutta la problematica del cosiddetto male morale oggettivo (*malum ex obiecto*), a cui – a livello del metalinguaggio – corrisponde la problematica dell'esistenza di norme morali universalmente valide, determinate dal punto di vista del contenuto che proibiscono, in modo che non ammette eccezioni, alcuni tipi di azioni. Comunemente questa problematica viene presentata in forma di frase: Il buon fine non santifica i mezzi moralmente cattivi: Cfr. a questo proposito A. SZOSTEK, *Normy i wyjatki. Filozoficzne aspekty dyskusji wokół norm ogólnie ważnych we współczesnej teologii (Norme ed eccezioni. Aspetti filosofici della discussione intorno alle norme universalmente valide nella teologia contemporanea)*, Lublin 1980. In Polonia particolarmente è stata dedicata molta attenzione a questo problema da T. SLIPKO SJ, *Zarys etyki szczegółowej (Compendio di etica particolare)*, Kraków 1982, *Zarys etyki ogólnej (Compendio di etica generale)*, Kraków 1984. Una presentazione, perfetta dal punto di vista della didattica, della problematica dell'obbligo morale "ex obiecto" in occasione della discussione intorno all'enciclica *Veritatis splendor* la dà un autore americano, RALPH MCINERNY, *Locating Right and Wrong*, "Crisis" 12 (1993), p. 37-40, ed il filosofo tedesco citato in seguito, R. Spaemann.

per la persona umana, che è il valore della sua vita. Infatti un'onesta affermazione di un altro «io», in ciò che decide del suo straordinario rango in mezzo al tutto di questo mondo, è impensabile diversamente che sulla base del rispetto per la sua esistenza, per la sua vita.

Il contatto conoscitivo con questo legame fruttifica con i risultati appena presentati – molto brevemente è vero, ma allo stesso tempo credo sufficientemente. Ecco così la dimostrazione dell'oggettiva validità dell'obbligatorietà assoluta della norma circa l'affermazione della persona per se stessa e l'implicazione da parte di tale norma della correlata obbligatorietà del rispetto reciproco per la vita di ogni altra singola persona umana. Sembra ciò sufficiente per il consolidamento dell'etica, disciplina normativa e conoscitivamente valida, unica nel suo genere, la quale costituisce il fondamento filosofico per la costruzione della teologia morale.

L'etica, pretendendo di esprimere delle affermazioni – almeno queste due nominate – oggettivamente valide, sui doveri morali assolutamente obbligatori per ogni uomo non si basa affatto su un'effettiva umanità a questo proposito. L'assenza di un accordo universale sulle affermazioni elencate non costituisce per l'etica un motivo per revocarle. Al contrario, costituisce piuttosto una ragione per rendere noto il fatto – e i motivi – delle affermazioni discordi rispetto alle sue affermazioni. Qui forse vale la pena richiamare una situazione senza dubbio estrema, ma illuminante ai nostri fini conoscitivi, nonostante i suoi risvolti caenti. Si tratta della situazione di Copernico, il quale dopo aver trovato la ragione per affermare che non è il sole a girare intorno alla terra, ma la terra intorno al sole, ebbe, malgrado l'oggettiva validità della sua affermazione, una mancanza universale di consenso. Quale essere ragionevole avrebbe tuttavia affermato di dover riconoscere erronea la propria tesi proprio per questa assenza di consenso? È chiaro, Copernico si rendeva conto della sproporzione numerica che divideva allora la sua solitaria opinione dalle opinioni di tutti gli altri uomini. La forza della sua idea stava, tuttavia, nella forza della ragione da lui notata: ragione la cui validità rendeva la sua opinione l'unica affermazione valida, non lasciando alcuna validità per l'opinione di tutti gli altri uomini, incompatibile con la sua.

Può darsi che molti uomini scoprano le affermazioni etiche universalmente valide soltanto quando incontrano nella loro vita dei «Socrate», capaci di rendere testimonianza alla verità anche mediante l'offerta della loro vita. Spesso soltanto la «testimonianza» di costoro aiuta a volgere l'attenzione conoscitiva di un uomo nella giusta direzione, concentrandola così su un preciso aspetto dell'oggetto osservato. Colui che osserva soltanto da quel momento è posto in grado di vedere in esso ciò che, in linea di massima, guardava da tempo, senza però vedere in profondità. Interroghiamoci: una norma che esiga l'assoluto rispetto per ogni persona e per la sua vita è oggettivamente valida soltanto quando, e soltanto perché, qualcuno *«de facto»* la riconosce come tale, oppure è così poiché costituisce l'espressione conoscitiva dell'oggettiva verità sulla persona umana? Infatti, che qualcuno non lo veda chiaramente oppure lo neghi può molto preoccupare gli etici e non soltanto gli etici. (Tale fatto preoccupò anche il Papa

e perciò egli pubblicò l'enciclica *Veritatis splendor*). Dovrebbe pure mobilitarli ad intraprendere opportune iniziative nell'ambito del perfezionamento dei metodi di argomentazione, dell'organizzazione di condizioni sempre migliori per approfondire le ragioni delle verità morali e la diffusione dell'educazione etica. Tuttavia la condizione per intraprendere tali iniziative non può essere il fatto che la mancanza dell'universale consenso, perfino nei riguardi di norme morali assolutamente valide, costituiscia una prova contro la loro validità, ma soltanto, e al massimo, la prova della deficienza conoscitiva dell'uomo anche in questo ambito.

Nella pratica della vita reale quali sono le conseguenze per colui che ha scoperto che il «sì» per se stesso non è possibile senza il «sì» per la verità, e senza il «sì» per ogni altra persona?

Sembra che si veda come sul palmo della mano che, iniziando da quel momento la questione della conferma o della negazione della nostra identità, dipende dalla direzione della libera scelta da parte dell'uomo, dal rapporto della libertà con la verità. Confermerà egli con un atto di libertà la verità che non può non confermare, se egli stesso continua a riconoscerla come verità in virtù dell'atto della sua conoscenza? Oppure egli negherà la verità che dovrebbe confermare con una libera scelta? Ecco in quale modo la questione di salvare (oppure cancellare) la nostra identità da parte nostra è legata con la questione di confermare (oppure negare), con atti della nostra libertà, la verità da noi conosciuta. Questo significa che conserviamo la nostra identità sempre e soltanto quando, per amore della verità, ci poniamo liberamente totalmente e senza riserve, a sua disposizione come suoi servitori, cioè proprio come coloro che amano la verità. Adesso possiamo precisare il problema dell'uomo in quanto uomo come problema, e allo stesso tempo come dramma, del suo amore. Sembra non essere possibile esprimere in modo più profondo e bello l'essenza di tale problema e dramma di come l'abbia fatto Sofocle con le parole di Antigone: Io sono nata per condividere l'amore.



## VITA DELL'ISTITUTO

---

### A. SITUAZIONE DEI TITOLI DI STUDIO

#### a) Sezione centrale

##### DOTTORATO IN SACRA TEOLOGIA

KRZYSZTOF NICZYJ, *La contraccuzione nell'adolescenza. Approccio psicologico e teologico educativo.*

##### LICENZA IN SACRA TEOLOGIA

EDUARDO COLL MONICO, *El error en el conocimiento moral en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino.*

ENRIQUE MEDINA, *Hacia una renovacion de la pastoral familiar mexicana a la luz del Magisterio de la Iglesia.*

JOSÉ T. HERNANDEZ V., *Eclesialidad y Mision sacerdotal de la familia: "Iglesia domestica".*

MARKUS MERZ, *Die Schau der Gestalt Christi bei Romano Guardini.*

BRICE DE MALHERBE, *La maternité dans l'Alliance. A l'écoute de l'enseignement de Jean-Paul II sur la maternité.*

ARBEY DE J. LLANOS, *La familia en Santo Domingo. IV Conferencia del Episcopado Latinoamericano.*

PATRICIA DONOHUE, *Who is Woman that You Should Be Mindful of Her? Confronting Feminism and Christian Personalism.*

SALVATORE ALÌ, *L'Eucarestia: fondamento e realizzazione della reciproca donazione degli sposi cristiani in H. U. von Balthasar.*

ANGELO TOGNONI, *La sacramentalità del matrimonio nel Quinto Ciclo delle Catechesi di Giovanni Paolo II.*

##### MASTER IN SCIENZE DEL MATRIMONIO E DELLA FAMIGLIA

SARAH L. FOUGEROUSS, *The Dynamics of Tradition in A. MacIntyre's: Whose Justice? Whose Rationality? as a Fundamental Component of Ethical Debate.*

LUISA CARINI, *La nuova evangelizzazione e la famiglia (alla luce della Familiaris consortio e del Catechismo della Chiesa Cattolica).*

ENZO CANTARANO, *Paternità e maternità responsabile: una lettura pedagogica del Magistero recente della Chiesa.*

THRESIAMMA KUNAMPARA, *Evangelisation Oriented Family Apostolate in India in the Light of the Charism of the Franciscan Clarist Congregation.*

LUCA PASQUALE, *Il ruolo del Centro Pastorale per la Famiglia e la Pastorale familiare a Roma.*

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

DOCTORATE IN SACRED THEOLOGY

MARY SHIVANANDAN, *Original Solitude. Its Meaning in Contemporary Marriage: A Study of John Paul II's Concept of the Person in Relation to Marriage and Family.*

LICENTIATE IN SACRED THEOLOGY OF MARRIAGE AND FAMILY

STUART W.SWETLAND, *Towards the Civilisation of Love: An Analysis of the Theological Anthropology of Michael Novak.*

PHILLIP CHAVEZ, *A Critique of the 1990 USCC Document on Human Sexuality: A Catholic Perspective for Education and Lifelong Living.*

MASTER IN SACRED THEOLOGY

DONALD PATRICK ASCI

MARY MICHELLE CASTELLAN

DAVID STEPHEN CRAWFORD

BRIDGET EILEEN MAHER

KEVIN AHAMEFULE ORI

DAVID LOUIS SCHINDLER

GRACE COLLEEN D.TARGONSKY

GINTAUTUS VAITOSKA

**B. ATTIVITÀ SCIENTIFICHE**

**a) Washington D.C. Center**

1) Il 5 ottobre 1995 si è svolto il Seminario di studio sull'Enciclica *Evangelium vitae* 'Are All Human Beings Persons?'

Relatori: Proff. Robert SPAEMANN, Richard SCHENK, Walter SCHWEIDLER, Augustine DINOIA, Robert SOKOLOWSKI, Robin MAAS, Margaret MCCARTHY, Kenneth SCHMITZ, Mary SHIVANANDAN, Francis MARTIN.

I partecipanti sono stati 80.

2) Il 26 ottobre 1995 si è svolto un Colloquio per sacerdoti sul tema 'Evangelium vitae: Exploring the Pastoral, Theological and Sacramental Implications of the Encyclical with Special Emphasis on the Evangelization of Family Life'.

I temi di riflessione principali sono stati i seguenti: analisi dell'Enciclica dal punto di vista della filosofia, della Sacra Scrittura, della spiritualità e della teologia morale; risposta pastorale, teologica e sacramentale agli stress post-traumatici dell'aborto.

I Relatori sono stati i Proff. Wanda FRANZ, Joan GORMLEY, Michael MANNION, Carl A. ANDERSON, Robin MAAS e William MAY.

I sacerdoti partecipanti sono stati 39.

#### b) Sección mexicana

1) Il 5 settembre 1995, si è svolto il Seminario di studio sul tema "Análisis preparatorio sobre la Conferencia de Beijing: implicaciones axiológicas y sociales", tenuto dal Prof. Antonio Manuel PRIDA. Ad esso hanno partecipato 40 persone.

2) Il 10 ottobre 1995, la Prof.ssa Alejandra KAWAGE ha tenuto una Conferenza sul tema "Luces y sombras de la Conferencia de Beijing". I partecipanti sono stati 45.

3) Il 23 novembre 1995, il Prof. Livio MELINA ha svolto una lezione sul tema "De la Veritatis splendor a la Evangelium vitae". Ad esso hanno partecipato 95 persone.

#### b) Sección española

Dal 15 al 18 novembre 1995, si è tenuto un Congresso internazionale sull'Enciclica *Evangelium vitae*, organizzato in collaborazione con il Pontificio Consiglio per la Famiglia. La partecipazione è stata molto nutrita: ad esso erano presenti circa 900 persone.

Questo il programma dettagliato del Congresso:

Mercoledì 15 novembre

"Solemne Inauguración" (Ecc. za Augustín GARCÍA-GASCO Y VICENTE)

"El sentido social de la Encíclica *Evangelium vitae*" (Prof. Juan de Dios VIAL CORREA)

"De la Veritatis splendor a la *Evangelium vitae*" (Prof. Livio MELINA)

Giovedì 16 novembre

“El Evangelio de la Vida” (Prof. Jean LAFFITTE)

“Crisis de la libertad, familia y Evangelio de la vida” (Ecc.za Angelo SCOLA)

“La cuestión del inicio y del estatus de la vida personal en los recientes documentos del Magisterio” (Prof. Ignacio CARRASCO DE PAULA)

“El ‘estatuto biológico’ y el ‘estatuto ontológico’ del embrión y el feto” (Prof. Roberto COLOMBO)

“La Bioética en la *Evangelium vitae*. Presupuestos epistemológicos y proyección cultural” (Ecc.za Elio SGRECCIA)

Mesa redonda:

“Razón Técnica y Razón Etica: Ciencia y Medicina ante el Derecho a la Vida” (Proff. Roberto COLOMBO, Ignacio CARRASCO DE PAULA, Martha TARASCO MICHEL, Antonio PARDO)

Venerdì 17 novembre

“Matrimonio, familia y vida humana” (Prof. Juan Antonio REIG PLA)

“*Evangelium vitae*: La dimensión política” (Prof. Carl A. ANDERSON)

“La cultura de la muerte” (Prof.ssa Martha TARASCO MICHEL)

“El amor conyugal al servicio de la vida en la *Evangelium vitae*” (Prof. Francisco GIL HELLIN)

“El valor de la vida humana: Ley Moral y Ley Civil” (Prof. F. D'AGOSTINO)

Mesa redonda:

“Etica y Democracia: El Derecho a la Vida” (Proff. Manuel URENA PASTOR, Carl A. ANDERSON, Francesco D'AGOSTINO, Massimo CAMISASCA, Pedro Juan VILADRICH)

Sabato 18 novembre

“Valor (nota teológica) de la *Evangelium vitae*” (Prof. Candido POZO)

“Líneas fundamentales de la Encíclica *Evangelium vitae*” (Em.za Alfonso Card. LOPEZ TRUJILLO)

## INDICE DELL'ANNO 1995

---

### ARTICOLI

HENRI CROUZEL	<i>Le remariage après divorce selon les Pères de l'Eglise</i>	pag. 11
LEO SCHEFFCZYK	<i>Rückbesinnung auf die Sakramentalität der Ehe als Weg aus der Krise</i>	» 19
LIVIO MELINA	<i>Il ruolo della coscienza nell'accesso alla comunione eucaristica dei divorziati risposati</i>	» 35
ANGELO SCOLA	<i>Crisis de la libertad, familia y evangelio de la vida</i>	» 99
LIVIO MELINA	<i>Dalla Veritatis splendor all'Evangelium vitae</i>	» 111
FRANCESCO D'AGOSTINO	<i>La vita e il diritto: l'Evangelium vitae letta da un giurista</i>	» 129
GERMAIN GRISEZ	<i>The Christian Family as Fulfillment of Sacramental Marriage</i>	» 139
MARY F. ROUSSEAU	<i>Fairest Love: Pope John Paul II on the Family</i>	» 151
PAULA J. MILLER	<i>Marriage: The Sacrament of Divine-Human Communion. Notes on St. Bonaventure's Theology of Marriage</i>	» 167
VINCENT SIRET	<i>La place libre, signe du pardon</i>	» 183
DENIS BIJU-DUVAL	<i>Statut métaphysique de la subjectivité et de l'interiorité humaines</i>	» 201

### NOTA CRITICA

JACQUES NOURISSAT	<i>Oui, cette pastorale est possible</i>	» 49
JUAN J. PEREZ SOBA DE C.	<i>Conciencia y amor. J. F. Keenan: un intento de diálogo moral con Santo Tomás</i>	» 221

### IN RILIEVO

MARIO F. POMPEDDA	<i>Problematiche canonistiche</i>	» 65
T. STYCZEN	<i>La libertà vive di verità. Intorno all'Enciclica Veritatis Splendor (I parte)</i>	» 235

Finito di stampare nel mese  
di aprile 1996  
dalla tipografia Città Nuova della P.A.M.O.M.  
Largo Cristina di Svezia, 17  
00165 Roma tel. 5813475/82



