

ANTHROPOTES

RIVISTA DI STUDI SULLA PERSONA E LA FAMIGLIA

1997

XIII

N. 2

Pontificia Università Lateranense
MURSIA

ANTHROPOTES

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

Direttore scientifico:

ANGELO SCOLA, Preside

Direttore editoriale:

LIVIO MELINA, Roma.

Comitato scientifico di Redazione:

CARLO CAFFARRA, Ferrara, Italia;
GEORGES CHANTRAINÉ, Bruxelles,
Belgio;
JOHN FINNIS, Oxford, Inghilterra;
ALFONSO LOPEZ TRUJILLO,
Città del Vaticano;
STANISLAW GRYGIEL, Roma;
KURT KRENN, Austria;

JEAN LAFFITTE, Roma;
TADEUSZ STYCZEN, Lublino, Polonia;
ANGELO TOSATO, Roma;
GIANFRANCESCO ZUANAZZI, Roma;
JUAN ANTONIO REIG PLA,
Valencia, Spagna;
CARL ANDERSON, Washington, USA;
OCTAVIO ACEVEDO, Messico.

Segretario di Redazione:

JOSÉ NORIEGA BASTOS

Redazione:

Prof. Livio Melina, Direttore Editoriale. Istituto Giovanni Paolo II
Piazza S. Giovanni in Laterano, 4 - 00120 Città del Vaticano
Tel. ++39 (0)6 69886113 / 69886401 - Fax ++39 (0)6 69886103
E-Mail: pulpigp2@librs6K.vatlib.it - INTERNET: <http://www.pul.it>

Abbonamenti:

Gruppo Ugo Mursia Editore
Servizio Abbonamenti
Via Tadino, 29 - 20124 Milano Italia - Tel. ++39 (0)2 29404404

Quote 1997:

Abbonamento annuo (2 numeri): £ 55.000 (estero Us \$ 50)
Un fascicolo: £ 35.000 (estero Us \$ 33)
Annata arretrata: £ 60.000 (estero Us \$ 55)
Un fascicolo arretrato: £ 40.000 (estero Us \$ 38)

NOTA: La rivista ha periodicità semestrale.

L'abbonamento decorre dal 1° gennaio di ogni anno. Gli abbonamenti che non saranno disdetti entro il 31 dicembre di ciascun anno si intendono tacitamente rinnovati per l'anno successivo. I fascicoli non pervenuti all'abbonato devono essere reclamati entro 10 giorni dal ricevimento del fascicolo successivo. Decorso tale termine si spediscono contro rimessa dell'importo.

I pagamenti possono essere eseguiti:

- a) con versamento su Conto Corrente Postale n. 11791209 intestato a "Gruppo Ugo Mursia Editore" c/Anthropotes;
- b) con assegni Bancari all'ordine Gruppo Ugo Mursia Editore, specificando nominativo, indirizzo e causale del versamento.

Con il pagamento si prega indicare il numero della fattura.

Le richieste di abbonamento, le comunicazioni per mutamenti di indirizzo e gli eventuali reclami per mancato ricevimento di fascicoli vanno indirizzati a: Gruppo Ugo Mursia Editore - Servizio Abbonamenti - Via Tadino, 29 - 20124 Milano.

SOMMARIO

MORTE E MORIRE	
Editoriale	p. 259
Sommari	263
Articoli	
JEAN LAFFITTE, <i>Ars pagana et ars christiana moriendi</i>	273
THÉRÈSE NADEAU-LACOUR, <i>Le martyre comme "célébration la plus solennelle de l'Évangile de la vie"</i>	297
WILLIAM E. MAY, <i>Caring for persons in the "Persistent Vegetative State"</i>	317
GERHARD LUDWIG MÜLLER, <i>Die Ursprungssünde: Der Mensch zwischen Tod und Erlösung</i>	333
FRANCESCO D'AGOSTINO, <i>Pena di morte?</i>	359
AMEDEO CENCINI, <i>Quando vivere diventa un male... Elementi per una interpretazione del suicidio</i>	371
In rilievo	
PIERPAOLO DONATI, <i>Family Citizenship: a basic concept for new social policies</i>	395
ERNESTO W. VOLONTÈ, <i>L'educazione dei figli come fine del Matrimonio nel magistero del Concilio Vaticano II</i>	419
PAUL F. DE LADURANTAYE, S.T.D., <i>"Irreconcilable Concepts of the Human Person" and the Moral Issue of Contraception. An Examination of the Personalism of Louis Janssens and the Personalism of Pope John Paul II</i>	433
DAMIANO MARZOTTO, <i>Figure di donne negli Atti degli Apostoli. Contributi per un'antropologia cristiana</i>	457
Forum Pannenberg	
LIVIO MELINA, <i>La risposta di W. Pannenberg</i>	483
WOLFHART PANNENBERG, <i>Eine Antwort</i>	485
Nota critica	
MARC OUELLET, P.S.S., <i>Pour une théologie des "dons" du mariage</i>	495
JOSÉ NORIEGA, <i>Anotaciones sobre la Ratio Practica y la prudencia en Tomás de Aquino</i>	505
PABLO GARCÍA RUIZ, <i>Pensamiento social cristiano y ciencias sociales: análisis de la cuestión en una reciente obra de Pierpaolo Donati</i>	509
Vita dell'Istituto	513

© Copyright 1997 Pontificia Università Lateranense
Piazza S. Giovanni in Laterano, 4 - Città del Vaticano
Proprietà letteraria riservata - *Printed in Italy*

Stampa: Consorzio Artigiano «L.V.G.» - Azzate (VA)

EDITORIALE

«È bello per me morire in Gesù Cristo»
(Sant'Ignazio di Antiochia)

Come può essere bello il morire, quando la morte è una realtà talmente brutta che la si cerca in ogni modo di esorcizzare? Soprattutto oggi. Un tempo, quando si parlava di "buona morte", e si pregava Dio di poter morire bene, si intendeva una morte in grazia di Dio, sostenuta dall'aiuto dei sacramenti, un morire circondati dall'affetto dei parenti e degli amici, a cui affidare le ultime consegnate. E si sperava quindi di arrivare al grande passo coscienti, preparati. Oggi, si auspica piuttosto una morte rapida, improvvisa, priva di dolori. La morte è esorcizzata e considerata come il grande nemico, finché si è giovani sani e produttivi; è invocata e talvolta anticipata deliberatamente quando si pensa che la vita sia diventata troppo pesante e si ritiene che non possa offrire più vantaggi. Per un numero crescente di uomini e donne delle società del benessere la morte buona è talvolta l'eutanasia. L'uomo si fa padrone della morte, rivendica il diritto di deciderne l'ora e le modalità.

Ma, a guardare bene, la morte non è affatto a nostra disposizione. È invece ciò che non è assolutamente disponibile. Una dura necessità, che nessuno può evitare. E quale signoria è quella in cui, per dominare ci si getta nelle fauci dell'avversario e se ne resta divorziati? L'eutanasia rinnega la bontà originaria di un dono, quello della vita, che si può solo ricevere e taglia le relazioni personali e sociali nelle quali quel dono è inserito e per le quali può fruttificare. Se la morte non è a nostra disposizione, il morire però sì. Il morire appartiene ancora alla vita. Il morire può essere un atto, l'atto supremo della vita.

Nell'Enciclica *Evangelium vitae*, Giovanni Paolo II ci ha ricordato «il senso più vero e profondo della vita: quello di essere un dono che si compie nel donarsi» (n. 49). Infatti, «nessuno ha un amore più grande di colui che dà la vita per i propri amici» (*Gv* 15, 13). Si profila così il significato eucaristico del vivere e del morire cristiani. Eccone d'improvviso il senso e la bellezza. Ed è il martire che vive in forma eminenti il suo morire come eucaristia: per lui il morire in Cristo è veramente bello. L'eucaristia come alternativa cristiana all'eutanasia.

Il presente numero, dedicato monograficamente al tema "Morte e

morire". Si apre con una riflessione teologica sul morire cristiano del Prof. Jean LAFFITTE, docente presso la Sezione romana dell'Istituto. Alla luce dell'offerta della vita propria dei martiri, l'autore contrappone l'*ars pagana moriendi*, evidenziata nella riflessione filosofica sul suicidio, al morire in Cristo, offrendosi per amore a Dio e agli uomini

Lo studio di Thérèse NADEAU-LACOUR (Università di Troisrivières, Canada) riveste un duplice interesse: metodologico e contenutistico. Infatti esso applica la teoria degli atti di linguaggio e l'analisi retorica al noto testo della lettera ai Romani di Sant'Ignazio di Antiochia, facendone risaltare la densità teologica. Nello scambio comunicativo tra il vescovo prigioniero e la comunità cristiana di Roma, si evidenzia una sorprendente inversione di prospettive, per cui la centralità della Pasqua di Cristo muta di segno il morire del martire, connotandolo di un significato eucaristico.

Il Prof. Gerhard L. MÜLLER di Monaco di Baviera, approfondisce il nesso tra morte e peccato originale nella prospettiva cristologica. Vengono quindi affrontate alcune problematiche di bruciante attualità morale, giuridica e pastorale. L'attualissima e dibattuta questione morale della nutrizione e idratazione artificiali di pazienti in stato vegetativo permanente viene trattata nel saggio del Prof. William E. MAY, della Sezione di Washington del nostro Istituto. Il filosofo del diritto, Prof. Francesco D'AGOSTINO, della Sezione romana, esamina le argomentazioni a favore dell'abolizione della pena di morte, mostrandone l'insufficienza teorica: l'unica posizione coerente è quella che intende tale abolizione come un atto politico fondamentale, di alto valore profetico, con cui si relativizza radicalmente il potere punitivo dello Stato. La tematica del suicidio è esaminata dal Prof. Amedeo CENCINI, di Verona, privilegiando un'angolatura psicologica e un orientamento pedagogico pastorale di fronte alle personalità a rischio.

La rubrica "In Rilievo" ospita un interessantissimo studio del noto sociologo dell'Università di Bologna Pierpaolo DONATI, in cui si propone il concetto di *family citizenship*, quale modalità di riconoscimento di quella soggettività sociale della famiglia, auspicata da *Familiaris consortio*. Sempre dedicato alla famiglia, nella sua dimensione educativa, è l'articolo di Ernesto W. VOLONTÉ della Facoltà teologica di Lugano (Svizzera). Il bibliografo Damiano MARZOTTO, della Pontificia Università Gregoriana di Roma, utilizzando il metodo dell'analisi della struttura letteraria del testo, propone uno studio del ruolo assegnato alle donne negli Atti degli Apostoli, rilevandone la decisiva presenza nei momenti di svolta della storia della Chiesa nascente. Infine Paul F. DE LADURANTAYE, della Sezione di Washington, offre una ricerca sulla differenza antropologica ed etica tra

contraccezione e ricorso all'astinenza periodica, paragonando le due impostazioni personalistiche di Papa Giovanni Paolo II e di Louis Janssens.

Il dibattito sul libro *Grundlagen der Ethik* aperto sullo scorso numero nel **Forum** con interventi di S. Pinckaers, L. Melina, M. Rhonheimer, W.E. May, J.J. Pérez Soba e R. Tremblay, prosegue ora con una articolata risposta dell'Autore, il Prof. Wolfhart PANNENBERG (Monaco di Baviera). Questo intervento risulta particolarmente efficace non solo nel precisare la posizione del teologo protestante di fonte alle osservazioni degli interlocutori, ma anche nel mettere a fuoco le principali questioni oggi sul tappeto a proposito del fondamento della teologia morale. La Redazione di "Anthropos" auspica che la discussione e il confronto possano continuare con ulteriori contributi.

La sezione "Nota critica" ospita puntuali recensioni di tre opere significative: di Alain MATTHEUWS sulla teologia del matrimonio, di Daniel WESTBERG sulla ragione pratica in San Tommaso d'Aquino e di Pierpaolo DONATI sul pensiero sociale cristiano.

SOMMARI*

(italiano, inglese, francese)

ARTICOLI

JEAN LAFFITTE, *Ars pagana et ars christiana moriendi*

L'articolo evidenza la concezione della morte implicita in ogni scelta del martirio. Ciò è fatto mettendo in contrasto l'*ars pagana moriendi*, particolarmente di quelli che negano il senso della morte eliminando il ruolo dell'atto della volontà che si offre, con l'*ars cristiana moriendi*, che ci mostra come il martirio un'offerta d'amore che trova la sua base nell'amore di Cristo che si dona per noi. L'offerta del martire proclama questo: la vittoria di Cristo sulla morte.

The article points out the concept of death inherent in every decision for martyrdom. This is done by contrasting the *ars pagana moriendi*, and especially of those who deny the meaning of death by eliminating the role of the act of the will that presents itself, with the *ars cristiana moriendi*, that demonstrates to us how martyrdom is an offer of love that finds its foundation in the love of Christ, who offers himself for us. The martyr proclaims in the offering of his life the victory of Christ over death.

THÉRÈSE NADEAU-LACOUR, *Le martyre comme "célébration la plus solennelle de l'Évangile de la vie"*

Questo articolo tratta della visione che sant'Ignazio d'Antiochia ha del martirio. Perciò utilizza due approcci al testo della sua Lettera ai Romani (IV-VI): pragmatico-sintattico e retorico-strutturale. L'analisi dei pronomi rivela il predominio dell'"io" e del "voi", che riflettono una struttura dialogica stabilita da un misterioso "lui". Questa terza persona realizza l'unione di entrambi gli interlocutori in un "noi". Il santo Vescovo presen-

* Hanno collaborato al presente numero: Christophe Bouvard, Valentino d'Andrea, Francesco Cuzzocrea, Thomas Powers, Emmanuel Gobilliard, David P. Logan, Leopoldo M. Vives.

ta in forma antitetica la concezione carnale e mondana e la mentalità della fede. Egli sa ciò che Dio vuole da lui adesso, in quest’ “ora” o tempo di Dio: “incontrare Cristo” nel martirio. L’analisi retorica scopre la forma kerigmatica con la quale Ignazio riferisce la sua morte imminente alla passione di Cristo, al suo mistero pasquale, all’Eucaristia. Così, sopra il cardine della confessione dell’Incarnazione-Risurrezione, la volontà di Dio e quella dell’uomo si incrociano per poter “incontrare” Cristo, obbedendo come Lui, facendo del tempo un “kairos”.

This article discusses the vision of martyrdom held by St. Ignatius of Antioch and looks at two approaches of the text of his letter to the Romans IV-VI: pragmatic-syntactic and rhetorical-structural. An analysis of the prounouns reveals a predominant use of “I” and “You”, which reflects a dialogical structure established by a mysterious “He”. This third person completes the union of both interlocutors in a “We”. The holy Bishop presents in antithetical form the carnal and worldly conception and the mentality of the faith. He knows what God wants of him now in this “hour” or time of God: “to encounter Christ” in martyrdom. The rhetorical analysis reveals the kerygmatic form by which Ignatius relates his imminent death to the passion of Christ, to His paschal mystery, to the Eucharist. In the manner of professing the Incarnation-Resurrection, the will of God and the will of man intersect so that one may “encounter” Christ by obeying like Him who makes within time a “kairos”.

WILLIAM E. MAY, *Caring for persons in the “Persistent Vegetative State”*

Questo saggio chiarisce in primo luogo il senso dell’espressione: “Stato vegetativo permanente” e, successivamente, passa in rassegna le opinioni più rappresentative espresse dai vescovi americani sulla obbligatorietà di nutrire la gente che si trova in tale stato. L’autore inoltre esamina più in profondità il punto di vista di coloro per i quali non sarebbe moralmente obbligatorio nutrire chi si trova in questo stato perché inutile o eccessivamente costoso. Egli considera inoltre la posizione di chi ne sostiene l’obbligo morale perché sarebbe semplicemente una questione di cure umane verso coloro che da noi dipendono. Finalmente egli propone la tesi secondo cui nutrire artificialmente tali persone deve essere considerato come obbligatorio in ragione dei beni a cui si serve (vita umana ma anche solidarietà umana) e anche perché questo atto non può essere considerato come eccessivamente costoso.

Cet essai éclaire tout d’abord le sens de l’expression: «état végétatif per-

sistant». Ensuite, il passe en revue les opinions les plus représentatives exprimées par les évêques américains, sur la question de savoir s'il est obligatoire de nourrir les personnes qui se trouvent dans cet état. L'auteur ensuite examine plus en profondeur le point de vue de ceux qui soutiennent qu'il n'est pas moralement obligatoire de nourrir les personnes qui sont dans cet état parce que agir ainsi est inutile ou excessivement couteux. Il considère ensuite la position de ceux qui soutiennent qu'il est moralement obligatoire parce que c'est simplement une question de soins humains à l'égard des personnes dépendantes. Finalement il avance l'argument selon lequel nourrir artificiellement de telles personnes doit être considéré comme obligatoire en raison des biens à quoi cela sert (vie humaine mais aussi solidarité humaine) et aussi parce que cela ne peut pas être considéré comme excessivement couteux.

GERHARD LUDWIG MÜLLER, *Die Ursprungssünde: Der Mensch zwischen Tod und Erlösung*

L'articolo offre una serie di principi per aiutarci ad orientare la nostra interpretazione delle affermazioni bibliche attorno alla creazione, al peccato e alla morte. La cristologia è vista come la sola giusta base su cui fondare la teologia del peccato originale. Gesù Cristo come il "Nuovo Adamo" offre la redenzione dal peccato, perché per tutta l'umanità egli ha realizzato la sua volontà, di accettare il sacrificio di se stesso a Dio. Per la potenza dello Spirito Santo egli comunica all'umanità la partecipazione alla vita eterna del Dio Trino. Dunque il peccato originale, che ha causato la morte come separazione da Dio, Colui che dona la vita, è trasformato in una "*felix culpa*".

The article offers a set of principles to assist us in orienting our interpretation of the biblical affirmations about creation, sin and death. Christology is seen as the only sound basis on which to found the theology of original sin. Jesus Christ as the "New Adam", offers redemption from sin, because for all humanity he fulfilled his will by accepting the self-giving God. Through the power of the Holy Spirit he communicates participation in the eternal life of the Triune God to humanity. Thus original sin, which caused death as separation from God, the source of life, is transformed into a "*felix culpa*".

FRANCESCO D'AGOSTINO, *Pena di morte?*

The intervention shows that, if it is easy to find that the arguments

supporting the death penalty are weak, it is just as easy to point out, beyond the rhetoric and slogans, the insufficiency of the accepted reasons against it. Some arguments display too much the desire to banish all judiciary penalties (like the "factual" arguments: the inefficiency of deterrence, irreparability, the absence of the re-educative character), while others are too theoretically fragile (like the arguments of "principle": illicitness based on religious, juridical or ethical grounds). The author maintains that the proper way to confront the problem of the death penalty is to start from the position of justice. The abolition of the death penalty is regarded as a fundamental political act, from which comes the radically relativized punitive power of the State. This act is not based on argumentation, but on a prophetic attitude that offers that integration of meaning which the contemporary culture desperately needs.

L'article montre que, s'il est facile de trouver faibles les arguments en faveur de la peine de mort, il est tout autant aisé de relever, au-delà de la rhétorique et des slogans, l'insuffisance des motivations invoquées contre elle. Certains arguments sont trop poussés et rendraient ainsi vainc toute peine judiciaire (comme les arguments "factuels": inefficacité de la dissuasion, caractère irréparable, absence du caractère rééducatif). D'autres se révèlent fragiles sur le plan théorique (ceux du "principe": illicéité religieuse, juridique ou éthique). L'auteur soutient que le problème doit être affronté à partir de sa forte dimension intrinsèque de justice. L'abolition de la peine de mort se présente comme un acte politique fondamental, par lequel est radicalement relativisé le pouvoir punitif de l'Etat. Un acte donc, non basé sur des argumentations mais sur une attitude prophétique, qui offre cette intégration de sens dont la culture contemporaine a désespérément besoin.

AMEDEO CENCINI, *Quando vivere diventa un male...*

This intervention offers some elements to interpret suicidal conduct, favouring a psychological viewpoint. It begins with an observation of the phenomenon to identify different types and characteristics, and it finishes by trying to distinguish various suicidal activities and to give a definition of suicide itself. The author introduces two elements that seem central and decisive in the psycho-dynamics of the person who tries to kill himself: the motivations for the behaviour, whether conscious or unconscious, and the degree of interior freedom that is involved in an act of suicide. The study emphasises the need to consider the complex problem of suicide with an eye on the mystery of the human condition. In the educational and pre-

ventive field, the study re-affirms the importance of education towards helping people to live out their freedom with courage, and to always choose the responsibility for living.

L'article propose des éléments d'interprétation, principalement psychologiques, du phénomène du suicide, pour arriver à une définition typologique. Une étude pluridisciplinaire des motivations permet de mettre en lumière une constellation complexe de facteurs motivant le geste suicidaire, bien au-delà du seul "refus radical de la vie". Par rapport au degré de liberté, le suicide semble rentrer dans la catégorie des conduites de la "seconde dimension", i.e. où la liberté est relative, du fait de la présence d'éléments conscients et inconscients et de la tension entre bien réel et bien apparent. La responsabilité doit alors se mesurer selon le degré de liberté. L'explication ultime du geste suicidaire nécessite donc l'ouverture au mystère de la condition humaine, dans le respect de l'unicité de la personne. Une formation globale (coeur-intelligence-volonté), pouvant intervenir sur le conscient et l'inconscient, permet d'éduquer au choix de la responsabilité de vivre.

IN RILIEVO

PIERPAOLO DONATI, *Family Citizenship: a basic concept for new social policies*

L'articolo tratta del ruolo centrale della famiglia nella società e le politiche sociali che possono effettivamente proteggere, sostenere e promuovere ciò che la riguarda. Proprio l'enfasi sul ruolo della famiglia nella società richiede che si sviluppi un nuovo concetto di "cittadinanza familiare" valida per tutti gli ambiti legali e socio-culturali. Questo porrà la famiglia in una posizione che le permetterà di svolgere propriamente le sue funzioni come una rete di relazioni che sono essenziali alla qualità della vita sociale, e assicurerà il suo ruolo come protagonista del modello della civilizzazione per una nuova società civile.

L'article traite du rôle central de la famille dans la société et des politiques sociales qui peuvent effectivement protéger, soutenir et promouvoir ses intérêts. Vouloir insister sur le rôle de la famille dans la société implique de notre part le développement d'un nouveau concept de "citoyenneté familiale" valide dans le domaine légal et socioculturel. Cela mettrait la famille en situation d'accomplir, en tant que réseau de relations, ses

fonctions qui sont essentielles à la qualité de la vie sociale, de façon convenable et affermirait son rôle de protagoniste du modèle de civilisation pour une nouvelle société civile.

ERNESTO W. VOLONTÉ, *L'educazione dei figli come fine del Matrimonio nel magistero del Concilio Vaticano II*

The education of children as a purpose of marriage was almost completely neglected before Vatican II, at least as far as its theoretical foundations were concerned. What challenge was felt by the Council Fathers to put it in the foreground? What led the Council to put the problem of children's education in a different perspective, while re-organizing doctrine on marriage and drawing up a more adequate horizon for the family? The author makes an historical analysis and interpretation of the input that the Council gave to the doctrine concerning educational themes in marriage.

Le thème de l'éducation des enfants, en tant que fin du mariage, était presque totalement inattendu, en ce qui concerne son fondement théorétique, avant Vatican II. Qu'est-ce qui a poussé les Pères conciliaires à le mettre ainsi en évidence? Qu'est-ce qui, dans le réagencement de la doctrine matrimoniale et dans l'esquisse d'un horizon plus adapté à la famille, a conduit le Concile à placer dans une perspective différente le problème de l'éducation des enfants? L'auteur entreprend un parcours historique et interprète l'impulsion que le vent nouveau du Concile Vatican II a donné à la doctrine des thématiques éducatives dans le mariage.

PAUL F. DE LADURANTAYE, "Irreconcilable Concepts of the Human Person" and the Moral Issue of Contraception

L'articolo analizza i fondamenti dell'essenziale differenza morale e antropologica tra contraccezione e ricorso ai metodi naturali di regolazione della fertilità, mettendo a confronto il pensiero personalista di Giovanni Paolo II con quello proposto negli scritti di Louis Janssens. Secondo l'Autore, l'antropologia personalista del Papa identificherebbe il problema morale della contraccezione nei termini di una volontà contraria alla vita. Ciò concorderebbe con la definizione offerta in *Humanae vitae* 14 ed offrirebbe un fondamento alla caratterizzazione, operata da Giovanni Paolo II, della contraccezione come una falsificazione del linguaggio del corpo. Una tale concezione preserva così intatta la basilare integrità della persona.

umana, evitando la prospettiva riduttiva adottata da Louis Janssens.

L'article analyse les fondements de la différence essentielle, morale et anthropologique, entre la contraception et le recours aux méthodes naturelles de régulation de la fertilité. Cette analyse est menée en confrontant la pensée personaliste de Jean-Paul II avec celle proposée dans les écrits de Louis Janssens. Selon l'auteur, l'anthropologie personaliste du Pape identifierait le problème moral de la contraception en termes de volonté contraire à la vie. Ceci concorderait avec la définition donnée dans *Humanae Vitae* et offrirait un fondement à la caractérisation, faite par le Pape, de la contraception comme falsification du langage du corps. Une telle conception garde ainsi intacte l'intégrité fondamentale de la personne humaine, en évitant la perspective réductrice adoptée par Louis Janssens.

DAMIANO MARZOTTO, *Figure di donne negli Atti degli Apostoli*

What role is given to women in the Acts of the Apostles? What is their role in the triumphant passage of the Word of God from Jerusalem to Rome? The article examines six passages sequentially which involve the Mother of Jesus (1:12-14), Aeneas and Tabitha (9:32-43), Rhoda and Mary, the mother of John according to Mark (Ch. 12), the possessed servant and Lydia (16:11-40), Aquila and Priscilla (18:1-19; 20) and the four virgin daughters of Philip (21:1-16). It emerges from this analysis that the universal road of salvation, mediated complementarily via proclamation and a witnessing unto death, expresses a continual synergy of the masculine and the feminine. Even though they are never defined as such, the women have an overall capacity to regenerate, to renew the drive that pushes to universal spaces.

Quel rôle est attribué aux femmes dans les Actes des Apôtres? Dans le parcours victorieux de la Parole de Dieu qui, de Jérusalem parvient à Rome? L'article examine six passages, dans lesquels sont respectivement impliquées: la mère de Jésus (1,12-14), Enée et Tabitha (9,32-43), Rhodé et Marie mère de Jean surnommé Marc (chap. 12), la servante possédée et Lydie (16,11-40), Aquilas et Priscille (18,1-19,20), les quatre vierges, filles de Philippe (21,1-16). Il ressort de cette analyse que le chemin universitaire du salut, à travers ses médiations complémentaires de l'annonce et du témoignage jusqu'à la mort, se présente dans une constante synergie de masculin et de féminin. Même si celle-ci n'est jamais définie, elle a toute-

fois la capacité de régénérer, de redonner cet élan qui pousse vers les espaces universels.

FORUM PANNENBERG

WOLFHART PANNENBERG, *Eine Antwort*

Professor Pannenberg replies to some observations by participants at a Forum on his volume *Grundlagen der Ethik* (S. Pinckaers, L. Melina, M. Rhonheimer, W.E. May, J.J. Pérez Soba and R. Tremblay), which was reviewed in the preceeding number of *Anthropotes* (13/1 1997). The dialogue gives the occasion to go deeply into the fundamental theses of the volume, particularly those regarding at the theological basis of ethics.

Le prof. Pannenberg répond à quelques observation des interlocuteurs (S. Pinckaers, L. Melina, M. Rhonheimer, W.E. May, J.J. Pérez Soba et R. Tremblay), intervenus au forum sur son ouvrage: *Grundlagen der Ethik* reçu dans le précédent numéro d'*Anthropotes* (13/1 1997). Le dialogue offre l'occasion de préciser et d'approfondir les thèses fondamentales de l'ouvrage, en particulier en ce qui concerne le fondement théologique de l'éthique.

ARTICOLI

ARS PAGANA ET ARS CHRISTIANA MORIENDI

Jean Laffitte

Courte et triste est notre vie; il n'y a pas de remède lors de la fin de l'homme et on ne connaît personne qui soit revenu de l'Hadès.
Nous sommes nés du hasard,
après quoi nous serons comme si nous n'avions pas existé.
C'est une fumée que le souffle de nos narines, et la pensée, une étincelle qui jaillit au battement de notre coeur;
qu'elle s'éloigne, le corps s'en ira en cendre
et l'esprit se dispersera comme l'air inconsistant¹.

A une telle conception de la vie qu'il attribue aux impies, le Livre de la Sagesse oppose le sort des justes, eux dont l'espérance est pleine d'immortalité:

Les âmes des justes sont dans la main de Dieu
et nul tourment ne les atteindra.
Aux yeux des insensés ils ont paru mourir,
leur départ a été tenu pour un malheur
et leur voyage loin de nous pour un anéantissement,
mais eux sont en paix².

De ces deux positions inconciliables découlent deux façons tout aussi opposées l'une à l'autre d'affronter la mort. Le martyre apparaît comme l'illustration extrême de ce que peut être un usage juste de la mort. Il désigne l'ars moriendi christiana par excellence, qui a jalonné deux millénaires de christianisme d'une foule de témoins et enrichi la réflexion chrétienne, des épîtres de Paul aux textes les plus récents du Magistère. Ainsi, la récente Encyclique *Veritatis splendor* voit-elle dans l'acte du martyre l'affirmation du caractère inviolable de l'ordre moral où resplendissent en même temps la sainteté de la Loi de Dieu et l'intangibilité de la dignité per-

¹ Sg 2, 1-3 (in Trad. BJ).

² Sg 3, 2-4.

sonnelle de l'homme, créé à l'image et ressemblance de Dieu³. Le texte y voit l'attitude cohérente du témoignage rendu à la vérité morale. Ils sont nombreux ceux qui ont préféré le sacrifice de leur vie à la violation de la Loi morale. Le texte évoque Suzanne qui retenait préférable de tomber aux mains de ses accusateurs plutôt que de pécher à la face du Seigneur⁴, Jean-Baptiste qui fut le précurseur du Messie jusque dans le martyre⁵, Etienne et Jacques morts martyrs pour confesser leur foi et ne pas renier le Maître⁶. En ce sens, le sacrifice de sa propre vie intervient comme l'attestation de la véracité d'un message. Mourir pour la vérité morale est l'expression d'une vie qui appartient déjà à la vérité, et qui est remise à Dieu, Source de toute vérité et de tout bien.

Comme pour illustrer un tel choix, il est remarquable que les premières lignes du testament spirituel du Père Christian-Marie de Chergé écrit peu de temps avant son enlèvement et son assassinat avec six de ses frères cisterciens du Monastère Notre-Dame de l'Atlas à Tibhérine insistent justement sur ce fait précis que son existence appartient déjà à Dieu: «S'il m'arrivait un jour –et ça pourrait être aujourd'hui– d'être victime du terrorisme qui semble vouloir englober maintenant tous les étrangers vivant en Algérie, j'aimerais que ma communauté, mon Eglise, ma famille, se souviennent que ma vie était donnée⁷ à Dieu et à ce pays. Qu'ils acceptent que le Maître unique de toute vie ne saurait être étranger à ce départ brutal. Qu'ils prient pour moi: comment serais-je trouvé digne d'une telle offrande?»⁸.

Les pages qui suivent voudraient mettre en évidence la conception de la mort qui est supposée par tout choix du martyre; elles le feront par contraste, après qu'aura été examinée une autre approche, celle qui dénie à cet événement décisif toute intelligibilité et, partant, toute espérance. Le passage de l'une à l'autre ne prétend pas satisfaire des exigences logiques⁹,

³ JEAN-PAUL II, Lettre encycl. *Veritatis splendor* 92.

⁴ Dn 13, 22-23.

⁵ Mc 6, 17-29.

⁶ Ac 6, 8-7, 60 et Ac 12, 1-2.

⁷ Souligné dans le texte.

⁸ Cfr. Doc. cath. 2140 du 16 juin 1996, 588.

⁹ «Et que ce soit l'un ou l'autre, soit l'éternisation acquise de haute lutte d'une figure destinée à disparaître, soit l'échec pur et simple, peut-on à partir des fragments de sens, au niveau de la finitude, conclure à un accomplissement éternel par delà le destin? L'élaboration d'un raisonnement concluant en ce sens fut sans cesse tentée avec passion dans la pensée religieuse et philosophique. Mais le plus souvent n'était-ce pas au prix d'une extension logique abusive, qui fait sauter, du plan terrestre irrécupérable, à celui de l'éternité que l'on espère ou d'un nouvel avatar de vie réincarnée?» (H. URS v. BALTHASAR, *La Dramatique divine (Theodramatik)*, vol. III: *L'action*, Ed. Culture et Vérité, Namur 1990, 456).

si légitimes soient-elles. Entre le fini et l'éternel, entre l'inéluctable et le prédestiné, entre la révolte et l'obéissance, il y a bien une absolue discontinuité et la distance d'un abîme infranchissable. La vision de foi qu'attestent les choix des martyrs exprime cette certitude qu'un tel abîme a été franchi par l'événement historique de la mort du Christ et la nouvelle détermination qu'elle a donnée à la mort de tout homme.

1. Ars pagana moriendi: condition commune et fragments de sens

Parce qu'elle est une échéance inévitable que chacun doit affronter, la mort est une question à la fois de portée universelle, et de consistance personnelle. Notons dès le départ ce premier paradoxe qu'au plan collectif des sociétés humaines la mort a engendré des attitudes, crainte des esprits, culte des ancêtres, rites funéraires, qui impliquent déjà une prise de position: s'il est juste d'honorer ceux qui nous ont précédés dans la mort et d'en garder le souvenir dans une sorte de continuité cosmique, si la relation avec les disparus a fait l'objet d'une charge exclusive confiée par rites initiatiques à des castes de sorciers et de prêtres, si enfin l'habitude de donner une sépulture aux défunts marque une étape décisive dans la civilisation, c'est au moins qu'il existe dans les sociétés dites primitives une sorte de consensus sur la réalité d'un devenir après la mort, quelle que soit la forme qu'on lui prête. Dans le culte primitif des morts est postulée la possibilité d'une relation poursuivie par delà la mort entre le monde visible et le monde des esprits. Peu importe ici de savoir si cette permanence de rapports entre les deux est orientée à des actions rituelles bienfaisantes ou maléfiques pour les vivants; il faut seulement constater qu'au plan collectif, la mort des autres marque bien une rupture, mais pas une disparition totale des sujets. Ce qui est présupposé du destin des défunts au sein des tribus des clans et des familles, c'est la continuité, sous une autre forme, d'une existence qui s'est seulement transformée.

1.1. Des cultes primitifs au questionnement philosophique

Une telle conception commune à l'ensemble des sociétés primitives précède l'interrogation personnelle, d'essence non seulement religieuse mais aussi, et de façon prédominante, philosophique¹⁰, de chacun sur sa

¹⁰ Quand le rapport à la mort se limite aux devoirs de la communauté d'honorer ses défunts, on demeure dans le champ du religieux, ou tout au moins du sacrum; quand il devient interrogation personnelle sur son propre devenir inéluctablement lié à cet horizon, il se transforme en problème

propre mort. Il n'y a pas, bien sûr de continuité linéaire entre ces deux rapports à la mort, collectif-religieux et personnel-philosophique: entre les deux, il conviendrait de parcourir les différents modèles mythiques de l'intervention originelle de la mort dans la destinée des humains: chute des dieux, violation d'un tabou, vengeance des divinités des royaumes infernaux. Les mythes sont des tentatives d'explication de l'entrée de la mort parmi les vivants. Ils agissent ainsi comme une préparation naturelle aux développements ultérieurs de la pensée philosophique sur la mort.

Si l'on excepte pour le moment l'apport de la littérature vétéro-testamentaire, où le destin mortel des hommes est clairement lié à la faute originelle, il faut attendre la réflexion des philosophes grecs pour voir la mort devenir objet de questionnement: thème à peine effleuré chez Aristote qui ne semble guère prendre position, sinon en se retranchant derrière l'opinion commune selon laquelle une descendance indigne et une progéniture déshonorante ne sont pas sans lien avec les ancêtres décédés; mais l'auteur de l'*Ethique à Nicomaque* ajoute aussitôt que les actions bonnes ou mauvaises des vivants ne peuvent en aucun cas influer sur le bonheur ou le malheur des défunt. Le bonheur est le fait, le but et la sanction d'une vie vertueuse, mais la question de savoir si ce bonheur est durable au delà de la mort semble escamotée¹¹.

Toute autre est la fécondité sur ce point précis de la doctrine platonicienne qui a interprété la mort comme séparation de l'âme et du corps. L'immortalité de la première et la corruptibilité inéluctable du second conduisent à penser la mort dans un sens purement spirituel de libération; elle devient la grande affaire de la vie, la matière même de la philosophie¹²,

philosophique. Il serait intéressant de montrer comment chaque système philosophique, par le choix ou le refus d'une métaphysique, presuppose une prise de position sur la mort elle-même, implicitement ou explicitement.

¹¹ «Ainsi un autre homme ne pourra pas davantage être appelé heureux tant qu'il est en vie, et l'on devra attendre sa fin comme le veut Solon? Et si l'on doit accepter cette position, faudra-t-il dire alors qu'un homme ne sera heureux que mort? Ou bien une telle affirmation n'est-elle pas absurde, surtout pour nous qui disons que le bonheur est une activité? Et si d'autre part, nous ne disons pas heureux celui qui est mort, et si ce n'est pas cela que Solon veut dire, mais qu'on peut réputer un homme heureux seulement quand il est hors de portée des maux et des malheurs, alors une telle position prête à discussion. Il est en effet d'opinion commune qu'il y a du bien et du mal pour le mort comme pour le vivant qui n'en a pas conscience: par exemple honneur et déshonneur, succès ou insuccès de ses enfants, ou de ses descendants en général; mais même là on se heurte à la difficulté suivante: celui qui a toujours vécu heureux et est mort de la même façon, peut avoir des descendants soumis à des sorts variables selon la vie qu'ils ont méritée. Il est clair que les descendants, au fur et à mesure des générations peuvent être bien différents de leurs aïeux. Il serait sans aucun doute absurde qu'avec eux changeât aussi le sort du défunt, et qu'il devînt tantôt heureux, et tantôt de nouveau malheureux» (ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, L I, 10, 1100a 13- 1100A 29).

¹² «Tous ceux qui s'occupent de philosophie...en réalité ne s'occupent de rien d'autre que mourir et d'être mort...Ceux qui philosophent s'exercent directement à mourir» (PLATON, *Phédon*, 64 a et c); cf G. BOF, art. *Morte in Diz. Teol. Interdisc.*, Ed. Marietti, 1977, 607.

et même le coeur de l'éthique si l'on retient que vivre bien, c'est se préparer à la mort. Quelle que soit en outre la lecture que l'on peut faire du conflit entre Platon et Protagoras¹³, le problème de la mort devient chez l'auteur des *Lois* une question d'essence religieuse: "Pour nous, la divinité doit être la mesure de toutes choses, au degré suprême, et beaucoup plus, je pense, que ne l'est, prétend-on, l'homme"¹⁴.

1.2. *De Socrate à Sénèque*

Evidemment, c'est dans la figure de Socrate qu'apparaît une approche de la mort qui donne à cet événement une plénitude de sens. Dans l'*Apologie de Socrate*¹⁵, sont déjà présents tous les grands thèmes qui ne cesseront d'inspirer non seulement l'ensemble des penseurs ultérieurs mais encore les plus puissantes parmi les tragédies antiques. Relevons quelques traits majeurs; quelques uns se retrouveront dans l'attitude chrétienne du martyre:

—le témoignage à la vérité et le témoignage de la vérité:

«j'ai été condamné, non faute de paroles, mais (...) pour n'avoir pas voulu vous dire ce que vous auriez aimé à entendre» (170)

«je me retire condamné par vous à la mort, et eux condamnés par la vérité au vice et à l'injustice. Je me tiens à la punition qui m'est échue, et eux à la leur» (171)

—le jugement de la postérité:

«je vous dis donc, Athéniens qui avez porté mon arrêt de mort, que vous recevrez immédiatement un châtiment plus terrible que celui que vous m'avez infligé (...). Le nombre de vos censeurs augmentera (...). Si vous pensez qu'en faisant mourir un homme vous empêcherez les autres de vous dire que vos moeurs sont dépravées, vous vous trompez très fort» (173)

—le jugement des dieux:

«Si la mort est comme une sortie de ce monde pour passer dans un autre; et si tout ce qu'on dit est vrai, qu'une fois morts nous habitons tous le mê-

¹³ Au sophiste Protagoras qui affirme que l'homme est la mesure de toutes choses, Platon demande «pourquoi il a choisi l'homme comme mesure des choses plutôt que le pourreau ou le cynocéphale» (*Théétète*, 161c). Comme le remarque Boutroux, il y a deux façons d'entendre le terme "mesure": dans un sens relatif ou dans un sens absolu; dans cette dernière acceptation, il faudrait comprendre: les choses n'existent qu'en tant qu'elles sont senties par l'homme (E. BOUTROUX, *Leçon XI bis*, in *Leçons sur Platon*, prononcées en 1878-1879 à l'Ecole Normale Supérieure, Ed. Universitaires, Paris 1990, 93).

¹⁴ *Lois* IV, 716c.

¹⁵ PLATON, *Apologie de Socrate*, Ed. Delaloin, Paris 1829; les numéros entre parenthèses dans le texte renvoient aux pages de cette édition.

me lieu, quoi de préférable, ô Juges! Si quelqu'un, descendant dans le royaume de Pluton, se voyait ainsi délivré de ces hommes qui se vantent de savoir rendre la justice, et trouvait là de véritables juges qui, dit-on, jugent les âmes dans cet autre monde, Minos, Rhadamanthe, Eaque, Triptolème et tous les demi-dieux qui furent justes pendant leur vie, perdrait-il à ce changement? Pour moi, je mourrais volontiers mille fois, s'il en est ainsi... Les habitants de ces lieux (=le royaume de Pluton) ne me condamneraient certainement pas à mort pour un tel examen; car entre autres avantages qui les rendent plus heureux que les hommes ici-bas, ils jouissent d'une vie immortelle, si toutefois ce qu'on raconte est vrai» (181)

«Au reste, il faut, ô juges, être pleins d'espoir à l'approche de la mort, ne songer qu'à cette vérité seule, que rien ne peut être un mal pour l'homme de bien vivant ou mort, et que les dieux ne l'oublient jamais» (189)

Soulignons ici la conviction de Socrate qu'il y a une justice au delà de la mort, et une rétribution des actions humaines. Un lien est fait entre la vie immortelle des demi-dieux et le fait qu'ils furent justes pendant leur vie. La justice réunit ainsi ceux qui ont été justes dans une même destinée dans le royaume de Pluton. L'espérance du bonheur est ainsi présente, et c'est elle qui ôte son côté redoutable au moment même de la mort. Le sort du corps n'est pas appréhendé pour lui-même, puisque, destiné irrémédiablement à la corruption, il ne concerne pas celui qui va mourir et qui va identifier son devenir à celui de son âme. Enfin, il y a bien un témoignage de fidélité à la vérité et de courage devant la condamnation; il est sans aucun doute donné à la cité ainsi qu'aux générations futures, et de manière exemplaire; on ne peut toutefois, en stricte rigueur de termes, assimiler la mort de Socrate à une vie offerte, au sens personnel du terme.

On trouve le même exemple héroïque dans différents personnages de la tragédie classique. Le plus éclatant demeure le choix de mourir que fait Antigone pour obéir aux lois éternelles des dieux plutôt qu'au décret inique de Crémon. Dans le face-à-face entre les deux adversaires, Antigone met en parallèle les souffrances physiques et les souffrances morales qu'elle donne à la conscience la désobéissance aux dieux. Le devoir sacré, en l'occurrence donner à son frère une sépulture, prime¹⁶

¹⁶ «Je ne pensais pas que tes défenses à toi fussent assez puissantes pour permettre à un mortel de passer outre à d'autres lois, aux lois non écrites, inébranlables, des dieux! (...). Mais mourir avant l'heure, je le dis bien haut, pour moi, c'est tout profit: lorsqu'on vit comme moi, au milieu de malheurs sans nombre, comment ne pas trouver de profit à mourir? Subir la mort, pour moi n'est pas une souffrance. C'en eût été une, au contraire, si j'avais toléré que le corps d'un fils de ma mère n'eût pas, après sa mort, obtenu un tombeau. De cela, oui, j'eusse souffert; de ceci je ne souffre pas. Je te paraîs sans doute agir comme une folle. Mais le fou pourrait bien être celui même qui me traite de folle» (SOPHOCLE, *Antigone*, II, Sc. 3, 454-6; 462-470).

sur toute autre considération, fût-elle la menace contre sa propre vie.

Dans la pensée et l'éthique stoïciennes, la mort acquiert une fonction d'enseignement sur sa propre vie. L'idée selon laquelle elle ne saurait être redoutable à qui a déjà dans sa vie fait l'exercice de mourir n'est pas nouvelle; mais le fait de bien mourir, c'est-à-dire avec courage et dans une pleine acceptation¹⁷ devient un élément constitutif et vertueux de ce que les Romains par exemple entendent par *humanitas*. La mort n'est pas vue comme une rupture brutale; elle est comme immanente à la vie qui est toute orientée vers elle: "ce n'est pas seulement l'écoulement de la dernière goutte qui vide la clepsydre, mais tout ce qui a été versé auparavant; de sorte que l'on peut dire que la dernière heure où nous cessons de vivre ne produit pas la mort mais seulement l'accomplit: à ce moment-là nous parvenons à la mort, mais depuis un certain temps nous étions en voyage à sa rencontre"¹⁸. La combinaison de ces deux éléments, vertu héroïque et vie pour la mort¹⁹, conduit à justifier aux yeux des stoïciens, l'acte du suicide. Ainsi, Sénèque reconnaît-il au grand Caton le droit d'en finir avec une vie où il ne reste plus qu'à déplorer le sort du genre humain, et d'accomplir par là un geste de liberté²⁰. Il ne faudrait pas, cependant, traduire en termes anachroniques de nihilisme l'acceptation du suicide par tous les stoïciens, à commencer par Sénèque lui-même; car celle-ci va souvent de pair avec une conscience aiguë du bien et du mal et la conviction d'avoir un jour à répondre de ses propres actions. Les dieux ne se contentent pas d'apprécier la conduite des hommes, ils leur inspirent les actions les meilleures. Personne ne réussit à être un homme véritablement bon sans dieu: personne, en effet ne réussirait sans son aide à se hisser au dessus du destin. C'est lui qui suggère les idées grandes et droites²¹.

¹⁷ «Il ne peut avoir une vie pleinement sereine celui qui se soucie trop de la prolonger et compte parmi les plus grands biens celui de voir de nombreux consuls se succéder. Tu dois chaque jour méditer comment abandonner la vie avec un esprit tranquille» (...hoc cotidie meditare, ut possis aequo animo vitam relinquere) (SENEQUE, *Ad Lucilius* I, IV).

¹⁸ *Ibid.*, II, III (24: Sur Caton).

¹⁹ On trouve quelques échos de cette préparation à la mort dans la philosophie contemporaine; en particulier dans le concept de "vie authentique" de Martin Heidegger: dans l'existence humaine, la mort est la possibilité inéluctable et constitutive, parmi une foule d'autres possibilités. Il convient d'assumer cette mort en toute conscience, de manière à pouvoir vivre authentiquement toutes les autres possibilités de l'existence (cfr. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit, Le Temps et l'Être*).

²⁰ «Ce n'est pas pour ma liberté mais pour la liberté de ma patrie que j'ai combattu jusqu'ici, et j'ai oeuvré avec grande persévérance non seulement pour vivre libre, mais plutôt pour vivre parmi les hommes libres; et comme il ne reste plus maintenant qu'à déplorer le sort du genre humain, il est nécessaire que Caton soit conduit en un lieu sûr. Par conséquent, il s'infligea une blessure mortelle» (...nunc quoniam deploratae sunt res generis humani, Cato ducatur in tutum. Impressit deinde mortiferum corpori vulnus) (SENEQUE, *Ad Lucilius*, II, III; 24, Sur Caton).

²¹ «Ita dico, Lucili: sacer intra nos spiritus sedet, malorum bonorumque nostrorum observator et custos: hic prout a nobis tractatus est, ita nos ipse tractat. Bonus vero vir sine deo nemo est: an potest aliquis supra fortunam nisi ab illo adiutus exsurgere?» (*Ibid.*, IV, XII, 41).

1.3. *Le suicide, révélateur du sens de la mort en philosophie*

Il est curieux de constater que toutes les positions philosophiques sur le sens de la mort, de Cicéron jusqu'à nos jours, vont s'articuler autour de la question particulière du suicide, et sur la moralité d'un tel acte. Le suicide dans l'histoire des idées morales est intéressant dans la ligne de ces pages, s'il est vrai que l'acte de se donner la mort peut être considéré comme l'exact antithétique de l'acte qui consiste à offrir sa vie, le martyre. Il est impossible de faire ici une recension exhaustive de toutes les discussions, mais on peut regrouper les jugements moraux défavorables en quatre types d'argumentation différentes quelques soient les époques; en contraste, on signalera les positions en faveur du suicide, nettement minoritaires, en nous attardant sur la plus argumentée, celle de David Hume.

- *argument social* (Aristote²²): acte de lâcheté contraire au bien social
- *argument de nature* (Kant): il consiste à mettre en relief l'obligation pour l'homme de conserver sa propre vie, par le fait même qu'il est une personne²³;
- *argument de l'accomplissement moral* (neo-platoniciens²⁴): consentir au suicide signifie sacrifier la possibilité de progresser moralement;
- *argument religieux* (Pythagore, Platon, Cicéron, Plotin...)²⁵: voit dans le suicide un acte de désobéissance à la divinité.

Il ne manque pas d'intérêt de garder présents à l'esprit ce quadruple niveau de condamnation²⁶, car on s'apercevra que curieusement, la théologie chrétienne du martyre assumera de fait les exigences naturelles, sociales, morales et religieuses qui y sont sous-jacentes.

En revanche, il est clair qu'une véritable argumentation en faveur du suicide devra affronter ces arguments. C'est le justement le cas de Hume qui constitue, de ce point de vue une exception dans le champ philosophique.

²² ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque* V, XI, 10-14.

²³ KANT, *Métaphysique des moeurs* (*Metaphysik der Sitten*), I 1.I, 6.

²⁴ PLOTIN, *Ennéades*, I, 9.

²⁵ On se reportera à l'article "suicidio" de G. MASI, in *Encycl. filos.*, Ed. Sansoni, vol. VI, col. 262-264.

²⁶ Nous n'envisageons ici que les arguments philosophiques non spécifiquement chrétiens. Dans l'éthique chrétienne, d'autres arguments sont invoqués, soit touchant directement à la Révélation ou à la vie théologale, soit touchant à la nature de la personne et à sa vie en société. Pour mémoire, on citera dans le premier registre l'opinion de saint Augustin selon laquelle le suicide est "contra charitatem" (*De civ. Dei* I, 17); dans le second registre, notons d'une part la reprise de l'argument classique déjà cité à propos de Kant (le suicide contredit l'inclination naturelle de l'être humain à conserver et à perpétuer sa vie, in *Catéchisme de l'Eglise Catholique*, 2281), et d'autre part la nature de scandale pour les autres (*Ibid.*, 2282).

1.4. Le cas de David Hume

En adversaire acharné de toute métaphysique, Hume a paradoxalement compris que c'est seulement en ruinant le fondement religieux de certains refus du suicide, qu'il pourrait répondre ensuite naturellement aux autres arguments. D'où, en préambule à son *Essay on Suicide*, une violente diatribe contre la superstition, dont on comprend qu'elle est avant tout dirigée contre la morale romaine. Hume commence par constater avec regret que bien des hommes malheureux n'osent pas sortir de leur condition, par crainte d'offenser Dieu²⁷. Toute la démonstration va consister à tenter de dénier à l'acte de se donner la mort son caractère délictueux. Si le suicide était un délit, affirme-t-il, il devrait être une transgression de notre devoir envers Dieu, envers le prochain et envers nous-mêmes²⁸. Hume ne conteste pas l'idée d'un créateur, mais il en fait une sorte de grand horloger à la Voltaire: "Il crée l'univers dans lequel se trouvent bien en effet les hommes, mais il s'agit d'un univers aux lois immuables fixées une fois pour toutes, les lois de la nature, dans lesquelles il ne saurait intervenir. L'homme n'est qu'un élément de cet univers, il n'a aucune dignité particulière parmi les êtres vivants". Il est très explicite en ce sens: "Pour l'univers, la vie d'un homme n'est pas plus importante que celle d'une huître"²⁹. Tout ce qui existe dans le monde est soumis à ces lois, rien ne peut se produire qui échappe à la fatalité inexorable de cet ensemble: les phénomènes biologiques, bien sûr, mais aussi tout ce qui affecte l'homme: "Les passions qui suivent leur cours, le jugement qui nous guide, les membres qui obéissent sont tous l'œuvre de Dieu, et c'est sur ces principes du monde animé comme sur ceux du monde inanimé qu'Il a fondé le gouvernement de l'univers... Il n'existe aucun événement si important fût-il pour nous que Dieu ait soustrait aux lois générales de l'univers ou qu'Il ait réservé particulièrement à son intervention immédiate".

On le comprend: il n'y a aucun lien de cause à effet entre le Créateur et une vie humaine, et ainsi aucune raison fondée de préserver sa propre vie. Dans une telle conception, les souffrances humaines sont un nonsens³⁰. Mieux: les motivations elles-mêmes de se suicider, la détresse et la

²⁷ «Bien que la mort seule puisse mettre fin à ses misères, il (le malheureux) n'ose pas s'y réfugier; il prolonge sa misérable existence, dans la crainte vainc que il offenserait le Créateur, s'il utilisait le pouvoir dont cet être bénéfique l'a doté» (D. HUME, *Essay on Suicide*, in *Opere filosofiche*, Ed. Biblioteca Univ. Laterza, vol. 3, 585-594).

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*

³⁰ Cfr. S. GRYGIEL, "Il senso della sofferenza in un mondo secolarizzato", in *Nuovo Areopago* (1995/2), 12-28.

lassitude, comme la décision de passer à l'acte sont elles-mêmes soumises aux lois de la matière et du mouvement³¹. On ne peut détailler ici les lointaines origines de cette position de Hume qu'on trouve déjà dans sa théorie de la connaissance et son refus de tout fondement rationnel (outre que métaphysique) à l'éthique. Au delà de l'influence immédiate sur les différents courants illuministes, il est permis de voir dans Hume la source de nombreuses positions modernes et contemporaines qui, sans nier catégoriquement l'existence d'un au-delà, lui refusent le statut que lui reconnaissaient les Anciens de mesure ultime des actions humaines, et en particulier des actions relatives à la vie de l'homme. On trouve aussi un lointain écho des thèses de Hume dans la proposition actuelle d'une spiritualité laïque que certains appellent un humanisme spirituel³², sorte de mouvement diffus syncrétiste qui s'exprime tout spécialement par une humanisation de la mort dans l'accompagnement des mourants. L'attention portée aux malades agonisants dans cette conception humaniste des soins palliatifs peut aller par exemple jusqu'à se substituer implicitement aux moyens traditionnels sacramentels de salut dans un accompagnement spécifiquement chrétien³³.

1.5. La volonté en question

On a vu que chez Hume est nié le sens de l'acte de la volonté livrée elle aussi à une sorte de déterminisme pratique. Rien de tel chez un Schopenhauer qui introduit la possibilité du suicide comme moyen de se libérer de la volonté elle-même et parvenir ainsi à la paix de la *noluntas*. Celle-ci dans la conception du philosophe allemand comprend trois niveaux, celui de la justice, celui de l'amour, et celui de l'ascèse. C'est seulement à ce dernier stade que l'homme peut se libérer d'un monde hostile et atroce,

³¹ «Quel sens a ainsi l'opinion selon laquelle un homme fatigué de la vie et torturé par les douleurs et les misères et qui vaincrait courageusement la crainte naturelle de la mort en quittant cette scène cruelle, un tel homme, dis-je, encourrait l'indignation du créateur pour avoir violé l'œuvre de la Providence et dérangé l'ordre de l'univers? Devons-nous penser que le tout-puissant se soit réservé particulièrement le pouvoir de disposer de la vie des hommes, et n'ait pas soumis cet événement comme tous les autres aux lois générales de l'univers? Affirmer cela serait affirmer ce qui est faux» (HUME, *Ibid.*).

³² M. DE HENNEZEL-J.Y. LELOUP, *L'art de mourir. Traditions religieuses et spiritualité humaniste face à la mort aujourd'hui*, éd. R. Laffont, Paris 1997.

³³ «Si cette inspiration (chrétienne) est là, présente dans les valeurs d'un grand nombre de soignants et de bénévoles qui accompagnent, elle ne s'impose pas pour autant. Je pense même que les soins palliatifs ont réussi à se fonder sur une éthique suffisamment ouverte pour que des personnes enracinées dans d'autres traditions (bouddhistes ou même agnostiques) y trouvent leur place. Quelles que soient leurs croyances religieuses ou philosophiques, les femmes et les hommes qui participent à ce mouvement des soins palliatifs sont au service d'une même éthique: il s'agit de respecter le mourant et la qualité du temps qui lui reste à vivre, et de lui offrir des soins et une écoute suffisamment ouverte et respectueuse pour qu'il entre vivant dans sa mort» (M. DE HENNEZEL, *op. cit.*, 49-50).

par diverses attitudes éthiques: chasteté, pauvreté... Le suicide, à l'extrême de cette position d'un pessimisme noir, sera la manière de renier le dernier obstacle, la volonté de vivre: "Le suicide est le fait de celui qui au lieu de renoncer au vouloir, supprime le phénomène de ce vouloir"³⁴; il renonce ainsi non à la volonté de vivre, mais simplement à vivre.

Tout à l'inverse résonne l'oracle de Zarathoustra qui, dans le choix de la mort libre, exalte la volonté propre³⁵: "Moi, je fais devant vous l'éloge de ma mort, la mort libre, qui vient à moi parce que moi³⁶, je la veux". L'exaltation de l'élan vital va de pair chez Nietzsche avec un nihilisme absolu, ou tout au moins un nihilisme revendiqué qui trouvera ses accents les plus violents dans la *Généalogie de la morale*. Ce n'est plus seulement l'idée de l'intervention de Dieu dans la vie des hommes qui est refusée, mais le Dieu des chrétiens qui incarne aux yeux de Nietzsche toutes les contrevaleurs opposées au Surhomme de la morale des forts. Derrière la surenchère dyoni-siaque, s'exprime le refus de tout ce qui prétend nier le néant.

Très naturellement tous les auteurs qui mettent en relief le caractère absurde de l'existence selon eux penseront le suicide et iront à faire de lui, la seule question philosophique sérieuse³⁷. C'est le cas de Camus dans le *Mythe de Sisyphe*: il remarque que personne n'a envie de mourir pour l'argument ontologique, mais au contraire que beaucoup se suicident parce qu'ils estiment que la vie n'a pas de sens. Camus définit ensuite ce qu'il appelle le "suicide philosophique", cette attitude existentielle qui désigne le mouvement par quoi une pensée se nie elle-même et tend à se surpasser dans ce qui fait sa négation³⁸. Le suicide philosophique est illustré selon lui par Kierkegaard qui, parti d'une philosophie de la non-signification du monde, finit par lui trouver un sens et une profondeur. La démarche du philosophe danois est pour Camus d'essence religieuse³⁹; elle est la plus pathétique car s'illustrant dans le domaine irrationnel, selon lui.

On comprend que l'absurde est chez Camus un trouble métaphysique et définit un doute existentiel. La conception de la vie et de la mort, qui en résulte, n'a pas le sens nihiliste que lui donnait Nietzsche, et qu'un

³⁴ SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung* I, § 69, cité par Masi in *art. cit.*, 263.

³⁵ F. NIETZSCHE, *Ainsi parlait Zarathoustra (So sprach Zarathoustra)*, I, 21.

³⁶ Souligné par l'auteur.

³⁷ A. CAMUS, *Le mythe de Sisyphe*, éd. Gallimard, coll. folio, Paris 1997, 17 ss.

³⁸ *Ibid.*, 63-74.

³⁹ C'est une sorte de mort très particulière que Kierkegaard a théorisée: la mort suprême du désespoir qu'il définit comme le manque du dernier espoir. Le désespoir est la maladie mortelle dont la mort elle-même ne délivre pas: pour qu'on meure de désespoir comme d'une maladie, ce qu'il y a d'éternel en nous, dans le moi, devrait pouvoir mourir, comme fait le corps de maladie. Chimère! Dans le désespoir le mourir se change continuellement en vivre (S. KIERKEGAARD, *Traité du désespoir*, éd. Gallimard, Paris 1990, 356-357).

Sartre, avec au fond une violence analogue, lui conférera. Sisyphe enseigne "la fidélité supérieure qui nie les dieux et soulève les rochers"⁴⁰.

A l'ensemble de toutes ces positions philosophiques, il conviendrait d'ajouter les refus pratiques de l'existence, dictés par le sentiment d'absurdité devant la réalité de la souffrance (justifications du suicide assisté ou de l'euthanasie), illusions d'accomplissement de sa propre liberté en disposant de soi quand on estime le moment venu de quitter la scène de ce monde, jugement de la dignité de la vie d'un homme en fonction du degré de son état de conscience. La multiplication de ces prises de position issues souvent de milieux scientifiques, de partis politiques influents, ou d'organisations internationales puissantes a conduit l'Eglise à réaffirmer⁴¹ la valeur sacrée et le caractère inviolable de toute vie humaine, et à renouveler sa condamnation du meurtre de l'innocent, de l'avortement provoqué, et de l'acte d'euthanasie.

Ce long parcours des idées non-chrétiennes sur la vie et sur la mort nous a permis de mettre en évidence une oscillation entre deux pôles: d'une part l'affirmation orgueilleuse de la souveraineté absolue de l'homme sur sa vie (ce qui est possible matériellement est licite), d'autre part la tentation du désespoir (la mort est la seule issue d'une vie sans espérance). Les deux pôles sont inséparablement liés, car l'un renvoie inévitablement à l'autre. Dans le premier, la mort est un événement que l'on désire maîtriser, elle n'a aucun sens, et elle doit donc entrer dans tout ce l'homme domine déjà dans son existence; de sorte qu'à cette revendication d'une mort digne, s'adjoindra celle d'un pouvoir illimité sur la vie, avec toutes les manipulations génétiques que cela suppose. Dans le second, la mort n'a d'autre sens que celui d'un anéantissement inéluctable qui projette son ombre sur l'ensemble de la vie des hommes. La mort est en fin de compte le seul maître, et l'homme devient son esclave. D'où le désespoir, qui est échec de l'orgueil.

Enfin, la conception d'une vie sans autre issue et espoir que la mort va souvent de pair avec l'exaltation dyonisiaque de la vie des sens. Le rapport entre désespoir et licence morale a semblé toujours suffisamment clair pour être incarné dans la fiction littéraire par des figures universelles, dont la plus connue est celle de Don Juan⁴². A l'opposé, il y a dans la vitalité mo-

⁴⁰ *Ibid.*, 168.

⁴¹ JEAN-PAUL II, Lettre encyclique *Evangelium vitae*, 25 mars 1995.

⁴² Le personnage de Don Juan illustre une conception désespérée non seulement par la débauche mais aussi par la légèreté avec laquelle il traite sa propre mort (et donc en corollaire la vie des autres: il est aussi un assassin); même lorsque se manifeste à lui l'imminence de la justice de l'au-delà incarnée par le Commandeur qui lui apparaît, il ne lui reste d'autre ressource que de braver la mort, de traiter avec insolence avec le Commandeur (en l'invitant à dîner), et de refuser de se convertir au moment ultime. La mort est en quelque manière escamotée, et pas prise au sérieux.

rale une sorte d'espérance, dont Socrate, par l'amour de la vérité et celui de la patrie évoqués plus haut, est la figure emblématique. On insistera sur le fait que le choix de la vie vertueuse trouve à s'appuyer sur la crainte d'une justice immanente, quelques soient les demi-dieux qui l'incarnent, et l'attente d'une juste récompense dans l'au-delà. Ces éléments vont se retrouver dans la conception chrétienne de la vie et de la mort.

2. *Ars christiana moriendi*

Le Concile Vatican II a réservé au martyre un passage situé, et ce n'est pas un hasard, dans le chapitre V de la Constitution dogmatique *Lumen Gentium*, lui-même dédié à l'appel universel à la sainteté dans l'Eglise. Le martyre est ainsi une voie possible de la vie dans l'Eglise; certes, il est une voie de sainteté, et n'est donné qu'à un petit nombre; mais il concerne chaque membre de l'Eglise, précisément parce que tous doivent être prêts à confesser le Christ devant les hommes et à le suivre jusqu'au chemin de la croix. Nous avons déjà dit que l'Encyclique *Veritatis splendor* y voyait l'attitude cohérente du chrétien lorsqu'il entend rendre témoignage à la vérité morale. Le martyre est ainsi, aux yeux de la tradition et du magistère de l'Eglise, le contraire d'une action absurde⁴³. Sa cohérence repose sur l'enseignement du Maître, sur l'exemple de sa vie, et sur la force de son Esprit qui rend le chrétien capable du témoignage jusqu'à l'extrême: Jésus, le Fils de Dieu, ayant manifesté sa charité en donnant sa vie pour nous, personne ne peut aimer davantage qu'en donnant sa vie pour lui et pour ses frères (cf. 1 Jean 3,16; Jean 15, 13). "A rendre ce témoignage suprême d'amour devant tous et surtout devant les persécuteurs, quelques uns parmi les chrétiens ont été appelés depuis la première heure, et d'autres y seront sans cesse appelés. C'est pourquoi le martyre dans lequel le disciple est assimilé à son maître, acceptant librement la mort pour le salut du monde, et dans lequel il devient semblable à lui dans l'effusion de son sang, est considéré par l'Eglise comme une grâce éminente et la preuve suprême de la charité. Que si cela n'est donné qu'à un petit nombre, tous cependant doivent être prêts à confesser le Christ devant les hommes et à le suivre sur

Notons aussi qu'on retrouve dans la psychanalyse ce lien entre vie anarchique des sens et mort. La compulsion de répétition renvoie au plaisir et, au delà du plaisir, à une pulsion de mort (cf le couple Eros-Thanatos in S. FREUD, *Au delà du principe de plaisir*, Vienne 1920).

Enfin, un lien se trouve déjà explicite dans la Lettre aux Hébreux entre l'existence vécue dans l'esclavage et la crainte de la mort (*Hb* 2,15).

⁴³ Le martyre n'avait aucun sens aux yeux des païens, si ce n'est, selon le jugement de Tacite, une «haine du genre humain» (TACITE, *Annales* XV, 44, 6).

le chemin de la croix, au milieu des persécutions qui ne manquent jamais à l'Eglise”⁴⁴.

2.1. *La mort comme offrande libre et aimante*

Dès les premières lignes de cet extrait est donné un élément fondamental qui est spécifique du martyre chrétien: il est un acte d'amour pour le Christ et pour les frères, et il se réfère à l'amour premier de celui qui a manifesté sa charité en donnant sa vie pour nous. C'est la raison pour laquelle le martyr accepte librement la mort pour le salut du monde. La formule décrit la seule voie possible entre d'une part la révolte contre le fait de devoir mourir et le désespoir qui lui est lié, et d'autre part l'acte qui consiste à s'emparer du moment de la mort par une ultime exaltation de la liberté. On mesure cependant le chemin parcouru dans l'étude du suicide: celui-ci révélait un pouvoir extraordinaire laissé à l'homme de faire de sa mort l'occasion d'un acte violent de refus de la vie, ou bien à l'inverse de s'en abstenir (exercice de la mort par exemple). Cette capacité de disposer librement de ce moment ultime n'a pas manqué d'attirer l'attention d'un Kant qui voyait là la preuve péremptoire que la personne échappe à la nature et appartient à la liberté⁴⁵. C'est dans l'amour que le martyr, quant à lui, assume toutes les valeurs de liberté propres à la condition humaine et partiellement inscrites dans les approches non chrétiennes du mystère de la mort.

Ce qui est fondamental de l'acte du martyre chrétien est que l'amour du Christ qui l'inspire transforme l'être même de celui qui lui offre sa vie: le disciple est assimilé à son maître (*discipulus Magistro assimilatur*); il devient semblable à lui dans l'effusion de son sang (*Eisque in effusione sanguinis conformatur*). La conformation du disciple n'est pas réalisée seulement par l'imitation du Christ, mais c'est à l'inverse cette grâce éminente⁴⁶ dont par-

⁴⁴ *Lumen gentium*, 42b.

⁴⁵ La remarque a été faite par J. Lacroix qui observait lui-même: «nous touchons ici à ce qu'il y a de plus profond dans la notion de force chez l'homme. Le sens même et la signification essentielle de la lutte consistent en ceci que l'éminente dignité de la personne humaine trouve, je ne dirai certes pas son origine et sa source, mais au moins son expression la plus manifeste et la plus caractéristique en ceci: l'homme est un être capable de s'exposer volontairement à la mort». L'auteur ajoute que c'est sur le courage qu'implique parfois la décision d'atteindre à ses jours que Kant fonde son argument: «Si je n'ai pas le droit de me tuer, suivant lui, c'est précisément que je le puis ce qui signifie que l'homme passe infiniment l'homme, et qu'en me tuant j'essaie d'anéantir, pour autant qu'il dépend de moi, le sujet de la moralité» (J. LACROIX, *Personne et Amour*, éd. du Seuil, Paris 1955, 13-14).

⁴⁶ Sans la grâce du Christ, on fait du martyre un acte héroïque qui reproduit les actions du Maître réduit à un simple exemple moral; les conceptualisations d'une telle imitation n'ont pas manqué: «qui conque prend un modèle tend à ressembler ou à devenir semblable à son modèle, et, ce faisant, vit par expérience vécue cette exigence de devoir-être» (M. SCHELER, *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs*, Aubier, Paris 1955, 572).

le *Lumen gentium* obtenue par le sang du Christ qui rend le disciple capable dans la foi d'imiter le Maître⁴⁷. Il y a une stricte relation entre le Sang du Christ et la vie nouvelle du disciple. Ignace d'Antioche s'adresse ainsi aux Smyrniotes: "Je me suis aperçu en effet que vous êtes achevés dans une foi inébranlable, comme si vous étiez cloués de chair et d'esprit à la croix de Jésus-Christ, et solidement établis dans la charité par le sang du Christ..."⁴⁸.

Une conformation religieuse est nécessairement liée à une conformation morale⁴⁹: "La conformation au Christ dérive (...) de la participation au mystère pascal. Les deux moments de mort et de résurrection coexistent toujours. Tantôt prédomine l'abaissement de la kénose du Serviteur; tantôt sa glorification et sa vivifiante présence. On reconnaîtra à cette ambivalence l'authenticité de sa conformation au Christ: «Le connaître, Lui, avec la puissance de sa résurrection et la communion à ses souffrances, lui devenir conforme dans la mort, afin de parvenir si possible à ressusciter d'entre les morts» (Ph 3, 10-11)"⁵⁰. Le chrétien martyr meurt de la mort qu'a choisie le Christ, choix qui est aussi le choix par Dieu de l'acte rédempteur: "La souffrance du Christ n'a pas été nécessaire d'une nécessité de contrainte ni de la part de Dieu qui a décidé cette souffrance, ni de la part du Christ qui a souffert volontairement"⁵¹. L'offrande que fait le martyr de sa propre vie ne reçoit d'autre sens que celui du Sacrifice du Christ: le *pro mundi salute* du disciple⁵² renvoie au *propter nostram salutem* de la mort du Christ proclamé par le Credo. De celui-ci à celui-là, il n'y a rien d'autre que la continuité de l'œuvre salvifique, continuité qui permettait à saint Paul de vivre joyeusement ses épreuves et de les offrir pour l'Eglise: "Je trouve ma joie dans les souffrances que j'endure pour vous et je complète en ma chair ce qui manque aux épreuves du Christ pour son Corps qui est l'Eglise"⁵³.

Dans les faits, les premiers martyrs, par leur volonté de ne pas renier le Christ étaient conduits à un acte explicite de proclamation de leur foi qui

⁴⁷ «L'amour doit se conformer au Christ, l'Image parfaite de l'amour infini, le frère premier-né sur quoi nous sommes à l'avance modelés... Mais la conformité des actes et des efforts ne suffit pas à l'amour; il veut la participation de la vie, la communion qui fait de l'homme un seul esprit avec Dieu» (J. MOUROUX, *Sens chrétien de l'homme*, éd. Aubier, Paris 1953, 221).

⁴⁸ S. IGNACE D'ANTIOCHE, *Lettre aux Smyrniotes* I, 1, SC 10, 133.

⁴⁹ «Si sensibilisés que nous soyons au sens éthique du mystère du christ, il convient cependant de ne pas oublier de le mettre en relation avec une autre dimension de ce mystère: la dimension proprement religieuse grâce à laquelle l'imitation dépasse la référence au maître de morale et devient participation à la condition du Verbe Incarné» (C. BERNARD, *Vie morale et croissance dans le Christ*, Università gregoriana Editrice, Rome 1973, 263).

⁵⁰ *Ibid.*, 266.

⁵¹ S. THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique*, IIIa Pars, q 46, a. 1.

⁵² *Lumen gentium*, 42b.

⁵³ Col 1, 24.

entraînait irrémédiablement leur mort. Une simple rétractation pouvait, en effet, leur sauver la vie. On a pu voir une intention providentielle dans cet acte éclatant de liberté morale⁵⁴. L'historien Allard a remarqué que seul parmi tous les accusés romains, les chrétiens sont privés du ministère d'un défenseur. L'unique possibilité d'échapper à la mort était donc le reniement: "Tous les considérants du jugement se résument à constater le refus de l'accusé de renier sa foi. Consent-il à apostasier? Sur sa seule parole, il est relâché. Persiste-t-il à se dire chrétien? Il est condamné. C'est donc bien de son plein gré qu'il subit la mort violente, et sa condamnation volontairement encourue, devient ainsi le triomphe le plus éclatant de la liberté morale apporté au monde par le christianisme"⁵⁵.

2.2. *Les témoins et leur Témoin*

Etymologiquement, le martyr est un témoin. Dans la langue profane, le témoin est non seulement celui qui atteste la réalité d'un fait mais aussi celui qui témoigne d'une vérité dont il est convaincu. Dans l'antiquité, pour témoigner d'un fait, on en appelait aux dieux, de sorte que celui qui produisait un faux témoignage s'exposait ipso facto à un châtiment divin. Quant au témoignage rendu à une opinion, la personne la plus apte à le donner était réputée le philosophe: "Il rendait honneur à la vérité de sa doctrine lorsqu'il pouvait, en toute sérénité, affronter le bannissement, la diffamation ou l'exil"⁵⁶. Dans les LXX, le témoin vérifique (*martus pistos*) est Dieu lui-même: il atteste la réalité d'un pacte, entre protecteur et protégé, d'une alliance entre deux maisons ou deux amis. Dieu est témoin de l'amitié conclue entre David et Jonathan⁵⁷. Déjà dans l'Ancien Testament, le témoignage rendu par un homme pouvait le conduire à la mort. En ce sens, la première figure de martyr est la figure eschatologique du Serviteur de Yahvé. Investi d'une vocation prophétique, il doit à la fois prêcher la vraie religion, renouveler l'alliance et l'étendre, et intercéder. Dans l'exercice de sa mission, il est nécessairement combattu. La logique de sa vocation l'amène à se livrer à la mort⁵⁸.

⁵⁴ «Il est permis de voir une volonté providentielle dans cette législation exceptionnelle qui faisait dépendre la condamnation à mort de la seule volonté de ceux qui s'y exposaient par leur fidélité à la foi chrétienne. Le martyre deviendra, de la sorte, le plus beau et le plus méritoire triomphe de la liberté morale. Les chrétiens peuvent jusqu'au dernier moment échapper au supplice. Leur couronne n'est pleinement glorieuse que parce que leur mort est acceptée volontairement» (R. HEDDE, art. "Martyre", in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, T. X, 1, éd. Letourneau et Ane, Paris 1928, col 235).

⁵⁵ PECHENARD, préface à ALLARD, *Dix leçons sur le martyre*, Paris 1906, XVIII.

⁵⁶ H. STRATHMANN, art. "Martus", in *Theologisches Wörterbuch (ThW)*, IV 477-520.

⁵⁷ 1 Sam 20, 23.42.

⁵⁸ Is 53, 12.

On a justement remarqué que cette mort, interprétée comme un sacrifice volontaire d'expiation est propre à faire réussir le dessein de Yahvé: la restauration d'Israël⁵⁹. Dans le Nouveau Testament, on retrouve ce double objet du témoignage. Les premiers témoins attestent d'une part le fait historique de la résurrection du Christ, d'autre part la vérité de la doctrine chrétienne. En réalité, ces deux acceptations coïncident: le témoignage prend une valeur nouvelle et éminente: les apôtres sont essentiellement les témoins du Christ ressuscité⁶⁰.

Or témoigner du Christ ressuscité, c'est donner le témoignage de la vie éternelle; autrement dit, c'est proclamer la réalité d'une victoire sur la mort. Le martyr proclame que le Christ a été victorieux de la mort, et simultanément cette victoire lui donne pleine assurance qu'à son tour il traversera l'épreuve ultime en vainqueur. Le témoignage est à la fois un acte héroïque de courage et de force, et la manifestation d'une espérance indéfendable dans la puissance du ressuscité. Notons que dans l'Evangile de Luc, tous les éléments essentiels de ce concept sont réunis dans l'envoi en mission des disciples par le Maître: Jésus se réfère à tout ce qui est écrit de lui dans la Loi de Moïse, dans les prophètes et les psaumes (ainsi est-il écrit que le Christ souffrirait et ressusciterait d'entre les morts le troisième jour, et qu'en son Nom le repentir en vue de la rémission des péchés serait proclamé à toutes les nations, à commencer par Jérusalem⁶¹). La mission que donne Jésus aux apôtres est de transmettre ce message: "De cela vous êtes témoins"⁶². Il convient de noter que les apôtres ne sont pas par eux-mêmes capables de remplir une telle mission. Leur témoignage ne sera possible que par l'assistance de la force divine elle-même. C'est justement le contenu de l'ultime promesse que leur fait le Maître⁶³. L'aide de la force d'en-haut n'est pas immédiatement orientée au martyre. Elle est simplement la force de porter le témoignage. Toutefois c'est l'exigence de demeurer fidèle à ce témoignage qui entraîne la possibilité pour le disciple d'affronter une mort violente éventuelle. Dès la seconde génération, les disciples deviennent témoins jusqu'à l'effusion du sang par pure fidélité au contenu de la foi. Il importe peu qu'ils n'aient pas été contemporains⁶⁴ de Jésus et

⁵⁹ A. GELIN, "Les origines bibliques de l'idée de martyre", in *L et V* 36 (1958) 123-129.

⁶⁰ P. TH. CAMELOT, art "Martyr, Martyre", in *Catholicisme* 36, col. 770-776.

⁶¹ Luc 24, 46.47.

⁶² Luc 24, 48; Cette identité entre témoignage et mission, qui fonde la condition d'apostolos, a été relevée par H. STRATHMANN, *art. cit.*, IV 496.

⁶³ «Et voici que moi, je vais envoyer sur vous ce que mon Père a promis. Vous donc, demeurez dans la ville jusqu'à ce que vous soyez revêtus de la force d'en-haut» (Luc 24, 49).

⁶⁴ Le passage de la connaissance directe de Jésus par ses contemporains à la connaissance du Christ par la foi a inspiré Kierkegaard qui a voulu comparer les deux conditions. Le philosophe danois

donc qu'ils n'aient pas été en mesure de rapporter une expérience personnelle sur le contenu de la vie du Maître: la connaissance qu'ils en ont par la foi et la fidélité à la transmettre font d'eux des témoins authentiques. Ainsi Etienne est appelé témoin (*martus*) par Paul, dans sa harangue aux Juifs de Jérusalem⁶⁵. On sait que peu à peu le terme de témoin désignera, de façon dérivée, celui auquel sa fidélité au message transmis a coûté la vie.

La fidélité a le prix du courage héroïque. Après avoir noté qu'à cette action le martyr est orienté par la charité, mouvement premier et essentiel, Saint Thomas attribue sa réalisation à la vertu de force. En effet, il revient à la force de confirmer l'homme dans le bien de la vertu contre les dangers, en particulier les dangers de mort. Or, il est évident que dans le martyre l'homme est solidement confirmé dans le bien de la vertu, lorsqu'il n'abandonne pas la foi et la justice, à cause de périls mortels qui le menacent, surtout de la part de persécuteurs, dans une sorte de combat particulier⁶⁶. Le martyre est en même temps un acte de patience, qui permet au témoin de vaincre les obstacles⁶⁷.

Parmi ces obstacles, figurent la crainte et la douleur. La crainte a cet effet particulier d'éviter toute présomption. Il est remarquable que la tradition chrétienne n'a jamais donné le titre de martyr à ceux qui ont recherché la mort. On trouve chez les Pères cette distinction entre le désir légitime du martyre et sa recherche inconsidérée. Par exemple, dans le *Martyre de Polycarpe* est relatée la faiblesse, au moment décisif, d'un certain Quintus qui avait entraîné avec lui plusieurs frères à l'accompagner spontanément au tribunal: "Le proconsul, par ses prières instantes, réussit à lui persuader de jurer et de sacrifier. C'est pourquoi, frères, nous ne

trouve la connaissance par la foi infiniment supérieure à celle que les amis du Christ ont pu avoir de son vivant. A propos de la pécheresse (Luc 7,37ss), il écrit: «Nous apprenons (enfin) de la pécheresse –non pas, bien sûr, directement, mais par comparaison de notre condition avec la sienne– que nous bénéficiions d'une consolation qu'elle n'avait pas. Nous jouissons d'une consolation impossible au temps de la vie du Christ; il ne pouvait pas s'offrir lui-même à quelqu'un. Alors n'existe pas la consolation de sa mort comme gage de réconciliation et du pardon des péchés. Pendant sa vie, le Christ fut surtout, pour ses contemporains, un modèle... Mais il meurt. Et sa mort change infiniment tout. Non qu'elle abolisse la signification du fait qu'en même temps il est modèle, non, mais cette mort devient l'infinie consolation, le gage infini : celui qui lutte peut baser son effort sur l'assurance que la satisfaction infinie est accomplie ; celui qui doute, celui qui est découragé, se voient offrir la plus haute garantie dont la sécurité est insurpassable: le Christ est mort pour les sauver ; la mort du Christ est la réconciliation, la satisfaction. Cette consolation, la pécheresse ne l'avait pas» (S. KIERKEGAARD, "La Pécheresse", in *Discours Edifiants*, Trad. J. Colette, Éd. DDB, Bruges 1962, 78-79 ; 81-82).

⁶⁵ «Quand on répandait le sang d'Etienne, ton témoin (tou mārtūros sou), j'étais là, moi aussi, d'accord avec ceux qui le tuaient, et je gardais leurs vêtements» (Ac 22, 20).

⁶⁶ S. THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique*, IIa IIae, q 124 a.2.

⁶⁷ La patience a la dernière place entre toutes les vertus (après les théologales et les cardinales), mais elle est «la racine et la garde de toutes les vertus, non parce qu'elle les cause et les conserve directement, mais seulement parce qu'elle en élimine les obstacles» (S. THOMAS, IIa IIae, q. 136 a3.).

louons pas ceux qui se présentent d'eux-mêmes, puisque ce n'est pas l'enseignement de l'Évangile”⁶⁸. Tous les martyrs authentiques, en revanche, se présentent au supplice dans l'attitude humble de ceux qui savent ne pouvoir s'appuyer que sur la force de Dieu. Ignace d'Antioche, tout à son désir de trouver Dieu en devenant le froment des bêtes, ne laisse pas que de supplier les siens d'intercéder pour qu'à l'heure décisive ne lui manquent ni la force intérieure, ni la force extérieure⁶⁹. La peur de la présomption elle-même lui inspire la plus grande sagesse, quand il s'adresse aux Tralliens: “J'ai de grandes pensées en Dieu, mais je me limite moi-même pour ne pas me perdre par ma vanterie. Car maintenant surtout il me faut craindre, et ne pas prêter attention à ceux qui tenteraient de me gonfler d'orgueil”⁷⁰.

Il est remarquable que le Christ modèle de tout martyr ait lui-même éprouvé non seulement la douleur mais encore la crainte. Selon Thomas More cette crainte du Christ avait pour but tant de donner courage à notre âme pusillanime, que de la préserver de toute présomption. La peur éprouvée par le Christ enseigne l'humilité à ses disciples: “Par dessus tout, notre capitaine, le Christ, apprend par son exemple à son soldat qu'il faut commencer par l'humilité, fondement en quelque sorte de toutes les vertus, d'où l'on s'élève en sureté vers des degrés plus élevés. Bien qu'il soit Dieu, égal et pareil à Dieu son Père, cependant, parce qu'il est aussi homme, il se prosterne en tant qu'homme devant Dieu son Père, visage contre terre, dans une attitude suppliante”⁷¹. On peut ainsi dire que l'angoisse du Christ a été le moyen humain par lequel le Christ, dans sa Passion, a préservé les siens de tout risque d'orgueil en leur donnant le moyen de vaincre toute tentation de présomption.

De la même façon que le Christ agonisant a été réconforté par la force divine, ainsi les disciples seront eux-mêmes réconfortés par la force du Christ. Le fait même que le martyr a pu traverser dans l'espérance et la joie l'épreuve de la mort atteste la réalité de cette aide du Christ. La perspective se renverse donc: tout martyr est le témoignage personnel rendu par le Christ lui-même à son fidèle. L'union du disciple au Maître prend dans le Sang de l'Agneau la forme d'un double témoignage: du disciple à son Maître, et du Maître à son disciple.

⁶⁸ *Martyre de Polycarpe*, IV, S.C. 10, 215. On trouvera une illustration d'une recherche de martyr non exaucée dans la figure de la vice-prieure dans le *Dialogue des carmélites* de Bernanos. Celle-ci avait demandé hors de l'autorité de sa prieure un voeu de martyre à toutes les soeurs. Elle sera la seule à laquelle la grâce du témoignage suprême ne sera pas accordée.

⁶⁹ S. IGNACE D'ANTIOCHE, *Ad Rom.*, III et IV, SC 10, 111.

⁷⁰ ID, *Ad Trall.*, IV, 1-2, SC 10, 99.

⁷¹ S. THOMAS MORE, *La Tristesse du Christ (de Tristitia Christi)*, Ed Téqui, Paris 1990, 43.

2.3. *Le passage de la mort*

L'épreuve du martyre ne se limite pas à la dureté de la persécution et aux souffrances infligées. Elle connaît son degré le plus élevé dans la mort imposée. La force du disciple dans cette occurrence vient de ce qu'il sait que cet ennemi ultime a été définitivement vaincu. Seule la résurrection du Christ peut fonder l'espérance de résurrection d'un homme; nous sommes là au cœur du message évangélique. Le disciple n'a pas à chercher ses motifs d'espérance de ressusciter un jour ailleurs que dans le message qu'il a charge de transmettre.

La mort est l'épreuve par où le Christ est déjà passé. Il est capital, pour les témoins, de s'appuyer sur la réalité du Corps ressuscité du Christ. Affirmer que le Christ est ressuscité, c'est en même temps proclamer que cette chair même de péché qu'avait revêtue le Verbe en son Incarnation est non seulement pleinement associée à la victoire, mais qu'elle est elle-même victorieuse. Lorsqu'il évoque l'efficacité rédemptrice de la mort de Jésus, saint Thomas prend soin de distinguer les deux sens que l'on peut attribuer à ce terme. La mort désigne d'abord l'état de séparation de l'âme et du corps quand elle est achevée; mais elle peut être aussi considérée en devenir, comme le processus qui conduit inéluctablement à elle. Dans ce dernier sens, les effets de la mort s'identifient à ceux de la Passion. Dans le première acception cependant, la mort est cause de salut, mais uniquement, selon le Docteur Angélique, par mode d'efficience: le corps du Christ agit en vertu de la divinité qui lui a été unie. Pour bien saisir la portée de cette affirmation, il faut se souvenir que saint Thomas attribue à l'humanité du Christ la fonction d'une cause efficiente instrumentale⁷². La même vérité est exprimée ainsi dans le Catéchisme de l'Eglise Catholique: "Puisque le "Prince de la Vie" qu'on a mis à mort (Ac 3,15) est bien le même que le "Vivant qui est ressuscité" (Luc 24,5,6), il faut que la personne divine du Fils de Dieu ait continué à assumer son âme et son corps séparés entre eux par la mort"⁷³.

Nombreux sont les martyrs qui ont eu une conscience aiguë que la fidélité du disciple passe par une union à la chair du Christ. Ainsi, Ignace d'Antioche, en prenant congé des Magnésiens⁷⁴, leur souhaite l'union avec la chair et l'esprit de Jésus-Christ. Il va même, auprès des Tralliens cette fois, jusqu'à faire de la chair du Christ l'objet de la foi: "Vous donc, armez-vous d'une douce patience, et recréez-vous dans la foi, qui est la chair du

⁷² S. THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique*, III Pars, q 48, a.6; q. 50, a.4. et 6.

⁷³ C.E.C. 626.

⁷⁴ S. IGNACE D'ANTIOCHE, *Ad Magn.*, I,2, SC 10, 81.

Seigneur, et dans la charité qui est le sang de Jésus-Christ⁷⁵. Ce qui est ici particulièrement remarquable, c'est que le martyr s'unit à l'humanité du Christ, anticipant en quelque manière par l'offrande de sa vie l'union de tout chrétien au Corps et au Sang du Seigneur dans le Mystère eucharistique. Rien d'étonnant alors dans le fait que l'Eglise a toujours considéré que l'Eucharistie offrait au chrétien tous les moyens nécessaires à un don totale d'eux-mêmes; l'Encyclique *Veritatis splendor* parle de l'Eucharistie comme "le plus haut degré de l'assimilation au Christ, source de vie éternelle, principe et force du don total de soi"⁷⁶. A l'inverse, tout pouvoir indû pris par la violence sur sa propre vie, ou sur la vie des autres apparaît comme une contradiction directe de la vérité eucharistique⁷⁷.

La pensée théologique contemporaine a repensé la mort du Christ en incluant l'ensemble des éléments qui constituent l'état du Sauveur entre le moment de sa mort sur la croix et celui de sa résurrection. Certains ont pu insister sur le caractère rédempteur de l'extrême déréliction de Jésus et sa solitude absolue, y voyant le sommet de l'obéissance filiale. L'exemple le plus célèbre est sans doute la théologie du Samedi Saint de Balthasar. D'autres ont souligné dans la descente aux enfers de Jésus le trait commun à sa mort et à celle de tout homme⁷⁸. K. Rahner affirme non seulement l'éminente convenance que le salut des hommes ait été réalisé par la mort de Jésus, mais aussi que seule sa mort pouvait avoir cette efficacité⁷⁹.

Le passage de la mort est ainsi une traversée qui se fait avec le Christ. L'union au Christ qui est celle, comme on l'a montré, du martyr conformé à son seigneur, est enfin la réalité éternelle de la destinée chrétienne dont

⁷⁵ ID., *Ad Trall.*, VIII,1, SC 10, 101.

⁷⁶ JEAN-PAUL II, Lettre encycl. *Veritatis splendor* 21.

⁷⁷ «En vertu de sa Passion soufferte pour nous et du don eucharistique de sa vie réalisé en notre faveur et sous forme de communion avec lui, le Christ comme norme concrète nous rend intérieurement capables d'accomplir avec lui la volonté du Père» (H. URS VON BALTHASAR, "Tière thèse pour une éthique chrétienne", in CTI, *Textes et Documents: La morale chrétienne et ses normes*, Cerf, Paris 1988, 85-92). Notons la suggestive contreposition qu'établit L. Melina entre l'Eucharistie et l'acte d'euthanasie (L. MELINA, "Eutanasia o Eucaristia? Dalla retorica della "buona morte" al morire con Cristo", in *Communio* (éd. ital.) 145 (1996) 57-67).

⁷⁸ «Que la descente aux enfers soit considérée comme une composante de la mort du Christ et non seulement comme une œuvre salutaire opérée par le Christ après sa mort (Ac 2, 24,31) montre aussi que la foi du Nouveau testament reconnaît vraiment dans la mort du Christ une mort essentiellement semblable à la nôtre» (K. RAHNER, "La mort, manifestation de la mort avec le Christ", in *Théologie de la mort (Zur Theologie des Todes)*, *Ecrits théologiques* II, III, 147ss).

⁷⁹ «S'il est vrai que c'est dans la mort seulement que toute action morale, par laquelle la personne entière dispose librement d'elle-même, atteint son achèvement interne définitif (qui est cette libre disposition d'elle-même), on comprend, dans l'hypothèse de l'acceptation de la chair du péché et donc de la mort, qu'il est proprement impossible d'affirmer que le Christ aurait pu nous racheter tout aussi bien par une autre action morale pour peu que dieu ait voulu l'accepter. L'on peut donc affirmer que son obéissance est notre salut parce qu'elle est mort; que sa mort opère notre rédemption parce qu'elle est obéissance» (K RAHNER, *op. cit.*).

les martyrs sont les premiers témoins. Ce n'est pas la mort elle-même que le martyr recherche dans la mort, c'est le Christ: "Près du glaive, près de Dieu; avec les bêtes, avec Dieu; seulement, que ce soit au nom de Jésus-Christ"⁸⁰. L'éternité bienheureuse désirée et accueillie ne saurait plus être traduite en d'autres termes qu'une vie éternelle avec le Christ: "Qu'il y ait un "ciel", cela est dû au fait que Jésus-Christ, en tant que Dieu, est homme, et qu'il a donné à l'être humain une place dans l'être de Dieu"⁸¹.

2.4. Le désir du martyre: Thérèse de Lisieux

S'il est vrai que le martyre, au sens strict du terme, est "une grâce qui n'est donnée qu'à un petit nombre"⁸², le désir de faire de sa mort une offrande au Christ pour le salut du monde est inscrite dans toute vie chrétienne cohérente. Les écrits qui nous restent de sainte Thérèse de Lisieux, récent Docteur de l'Eglise, manifestent la quotidienneté de cette tension vers la mort offerte. Dans son billet de profession, elle fait explicitement le voeu du martyre⁸³. Déjà elle en avait demandé la grâce particulière au cours de sa visite au Colisée. Thérèse appellera toujours l'offrande de sa vie "le martyre pour Jésus". Elle fait part à sa soeur Céline de son désir à plusieurs reprises: "Peut-être Jésus voudra-t-il bien, après nous avoir demandé pour ainsi dire amour pour amour, nous demander encore sang pour sang et vie pour vie"⁸⁴. La longue épreuve des dernières années la conduit à découvrir la dimension oblatrice de la pauvreté extrême, celle qui n'a ni mérites à faire valoir, ni désirs à faire entendre⁸⁵. En ce sens, le martyre est présent sous le cloître du Carmel, elle veut en convaincre sa soeur Céline⁸⁶. Elle encou-

⁸⁰ S. IGNACE D'ANTIOCHE, *Ad Smyrn.*, V, 2, SC 10, 137.

⁸¹ J. RATZINGER, *La mort et l'au-delà (Eschatologie. Tod und ewiges Leben)*, trad. H. Rochais, éd. Communio/Fayard, Paris 1994-2, 242.

⁸² *Lumen gentium* 42b.

⁸³ «Jésus, que pour toi je meure martyr, le martyre du coeur ou du corps, ou plutôt tous les deux» (Ste THERESE DE LISIEUX, "Prière 2", in *Les 21 prières de Thérèse*, numérotation de l'édition du Centenaire, 1988).

⁸⁴ *Lettre à Céline* 132, 20 octobre 1891. Notons l'expression amour pour amour, qu'on trouve fréquemment dans la littérature contemplative, et tout spécialement dans, la dévotion au Coeur de Jésus dont on partage les souffrances de l'agonie au Jardin des Oliviers pour la conversion des pécheurs ("redamatio"). Elle avait déjà dit à sa soeur: «Jésus demande de nous deux de désaltérer sa soif en lui donnant des âmes» (*Lettre* 96, 15 octobre 1889).

⁸⁵ «Mes désirs du martyre ne sont rien, ce ne sont pas eux qui me donnent la confiance illimitée que je sens en mon coeur...Comprenez que pour aimer Jésus, être sa victime d'amour, plus on est faible, sans désirs ni vertus, plus on est propre aux opérations de cet Amour consumant et transformant» (*Lettre à Soeur Marie du Sacré-Coeur* 197, 17 septembre 1896).

⁸⁶ «Plus je vais, plus j'ai la certitude intime qu'un jour tu viendras ici, Mère Marie de Gonzague me recommande de te le dire...Ne crains rien, ici tu trouveras plus que partout ailleurs la croix et le martyre!» (*Lettre à Céline* 167, 18 juillet 1894).

rage l'abbé Bellière au martyre du coeur qui n'est, selon elle, "pas moins fécond que l'effusion du sang"⁸⁷.

Jamais le désir du martyre ne déclinera chez Thérèse. Elle l'exprime toujours d'une manière qui ouvre sur l'infini d'un désir premier, celui de rejoindre le Maître. C'est ce désir qui est si grand que le désir du martyre lui-même ne suffit plus à le traduire. De là son sentiment d'être appelée à vivre toutes les vocations à la fois, même si sa préférence va à l'effusion du sang: "Ces trois priviléges sont bien ma vocation, carmélite, épouse et mère (des âmes), cependant je sens en moi d'autres vocations, je me sens la vocation de Guerrier, de Prêtre, d'Apôtre, de Docteur, de Martyr, enfin je sens le besoin, le désir d'accomplir pour toi, Jésus, toutes les œuvres les plus héroïques... Je voudrais par dessus tout, ô mon Bien-aimé Sauveur, je voudrais verser mon sang pour toi jusqu'à la dernière goutte... Le Martyre, voilà le rêve de ma jeunesse..mais je sens que mon rêve est une folie, car je ne saurais me borner à désirer un genre de martyre... Pour me satisfaire, il me les faudrait tous"⁸⁸.

Dans le même esprit, elle dédie ces vers au martyr Théophane Vénard⁸⁹:

Heureux Martyr, à l'heure du supplice
Tu savourais le bonheur de souffrir,
Souffrir pour Dieu te semblait un délice.
En souriant, tu sus vivre et mourir...

⁸⁷ «Je sais que vous aspirez au bonheur de sacrifier votre vie pour le divin Maître, mais le martyre du coeur n'est pas moins fécond que l'effusion du sang et dès maintenant ce martyre est le vôtre» (*Lettre à l'abbé Bellière*, 26 décembre 1896).

⁸⁸ *Autobiographie*, in *Manuscrit B, Oeuvres complètes*, 225-227.

⁸⁹ *Poésie* 47.

LE MARTYRE COMME "CÉLÉBRATION LA PLUS SOLENNELLE DE L'ÉVANGILE DE LA VIE"

Thérèse Nadeau-Lacour*

La vie a-t-elle un sens? Quel est le véritable sens de la vie? À ces questions inlassablement posées par l'homme contemporain, *Evangelium vitae* répond: «*Le sens le plus vrai et le plus profond de la vie: être un don qui s'accomplit dans le don de soi*»¹.

Ce don de soi peut aller jusqu'au don de sa vie. Alors l'être humain est confronté à la réalité de la mort, de sa propre mort. «C'est en face de la mort que l'éénigme de la condition humaine atteint son sommet»². Certes, «la vie du corps dans sa condition terrestre n'est pas un absolu pour le croyant: il peut lui être demandé de l'abandonner pour un bien supérieur»³; dans l'encyclique *Veritatis splendor*, on pouvait déjà lire: «S'il est toujours moralement illicite de tuer un être humain innocent, il peut être licite et louable de donner sa vie par amour du prochain ou pour rendre témoignage à la vérité et cela peut même être un devoir»⁴. Tel est le cas des martyrs vénérés par l'Église dès ses origines. Ainsi, avec l'expérience des martyrs, on aborde ce qu'on pourrait appeler une expérience-sommet de l'existence chrétienne. En tant qu'expérience-sommet, elle devient éclairante pour comprendre toute expérience chrétienne et découvrir la spécificité de l'agir chrétien tout entier.

En effet, dans la proximité de l'événement décisif, la conscience chrétienne se recentre sur sa raison de vivre et, dans ces actes de parole ultimes, devrait livrer à vif, dans sa pureté native, ce qui structure son rapport au monde, aux autres et à son Dieu.

Parmi les différentes formes que peut prendre la nécessité pour un chrétien de témoigner de sa foi, le don total de sa vie dans le martyre a été reconnu par les communautés chrétiennes, dès les origines, comme la plus

* Professor de Theologie Morale, Université du Québec à Trois-Rivières (Qc), Canada.

¹ *Evangelium vitae* 49.

² *Ibid.*, 67.

³ *Ibid.*, 47.

⁴ *Veritatis splendor* 50.

haute manifestation, la plus éminente. En cet acte sont réunifiées, condensées, les lignes de force de l'identité et de la dynamique chrétiennes: la conversion, le baptême (le don de leur vie fut pour beaucoup de martyrs leur véritable baptême), l'accomplissement parfait du commandement nouveau et surtout l'union au Christ par la participation à sa Passion et à sa mort⁵. Par cet acte ultime, le martyr chrétien a conscience de parachever en sa chair sa foi et son amour du Christ. On devrait donc trouver là l'expérience chrétienne par excellence, lieu éminent et privilégié où s'accomplit la vie chrétienne, où, selon l'expression d'Ignace d'Antioche, le chrétien «non seulement parle mais veut, non seulement est dit chrétien mais l'est trouvé de fait»; «Si je le suis de fait, je pourrai me dire tel et être un vrai croyant»⁶.

L'histoire de la chrétienté nous a légué de nombreuses traces de cette expérience. En particulier, les minutes des procès et surtout des lettres de ceux qui, dans leur coeur, ont déjà donné une vie qu'ils savent leur être réclamée. La plus fameuse est, sans conteste, la Lettre aux Romains d'Ignace d'Antioche dont Renana lui-même disait qu'elle était la perle de la littérature chrétienne. W.R. SCHROEDEL n'hésite pas à écrire:

These writings have played an important role in the theological reflections of the churches and represent a central point of contention in the scholarly discussions of christian origines⁷.

À partir de cette lettre, il est donc possible d'entrer dans le coeur de la vie chrétienne pour découvrir en quoi le don de la vie dans le témoignage rendu par le martyr à la vérité du Christ est en même temps, selon l'expression d'*Evangelium vitae*, «la célébration la plus solennelle de l'Évangile de la vie»⁸

LE TEXTE⁹

IV - Moi, j'écris à toutes les Églises, et je mande à tous que moi c'est de bon coeur que je vais mourir pour Dieu, si du moins vous, vous ne m'empêchez

⁵ Cf. par exemple, Phil 1, 20.

⁶ *Lettre aux Romains*, III, 2.

⁷ W.R. SCHROEDEL, *Ignatius of Antioch*, Fortress Press, Philadelphia 1985, 1.

⁸ E.V. 86.

⁹ L'analyse portera sur le coeur de la lettre d'Ignace d'Antioche. Ce découpage est justifié par des éléments rhétoriques qui isolent ces paragraphes majeurs de la longue introduction et de la conclusion.

pas. Je vous en supplie, n'ayez pas pour moi une bienveillance inopportune. Laissez-moi être la pâture des bêtes, par lesquelles il me sera possible de trouver Dieu. Je suis le froment de Dieu, et je suis moulu par la dent des bêtes, pour être trouvé un pur pain du Christ. Flattez plutôt les bêtes, pour qu'elles soient mon tombeau, et qu'elles ne laissent rien de mon corps, pour que dans mon dernier sommeil, je ne sois à charge à personne. C'est alors que je serai vraiment disciple de Jésus-Christ, quand le monde ne verra même plus mon corps. Implorez le Christ pour moi, pour que par l'instrument (des bêtes), je sois une victime (offerte) à Dieu. Je ne vous donne pas des ordres comme Pierre et Paul: eux, ils étaient des apôtres, moi, un condamné; eux, ils étaient libres, et moi jusqu'à présent un esclave. Mais si je souffre, je serai affranchi de Jésus-Christ et je renaîtrai en lui, libre. Maintenant, enchaîné j'apprends à ne rien désirer.

V - Depuis la Syrie jusqu'à Rome, je combats contre les bêtes, sur terre et sur mer, nuit et jour, enchaîné à dix léopards, c'est-à-dire à un détachement de soldats; quand on leur fait du bien, ils en deviennent pires. Mais par leurs mauvais traitements, je deviens davantage un disciple, mais "je n'en suis pas pour autant justifié".

Puissé-je jouir des bêtes qui me sont préparées. Je souhaite qu'elles soient promptes pour moi, et je les flatterai, pour qu'elles me dévorent promptement, non comme certains dont elles ont eu peur, et qu'elles n'ont pas touchés. Et si par mauvaise volonté elles refusent, moi je les forcerai. Pardonnez-moi; ce qu'il me faut, je le sais, moi. C'est maintenant que je commence à être un disciple. Que rien, des êtres visibles et invisibles, ne m'empêche par jalouse de trouver le Christ. Feu et croix, troupeaux de bêtes, lacérations, écartèlements, dislocations des os, mutilation des membres, mouture de tout le corps, que les pires fléaux du diable tombent sur moi, pourvu seulement que je trouve Jésus-Christ.

VI - Rien ne me servira des charmes du monde ni des royaumes de ce siècle. Il est bon pour moi de mourir (pour m'unir) au Christ Jésus, plus que de régner sur les extrémités de la terre. C'est lui que je cherche, qui est mort pour nous; lui que je veux qui est ressuscité pour nous. Mon enfantement approche. Pardonnez-moi, frères; ne m'empêchez pas de vivre, ne veuillez pas que je meure. Celui qui veut être à Dieu, ne le livrez pas au monde, ne le séduisez pas par la matière. Laissez-moi recevoir la pure lumière; quand je serai arrivé là, je serai un homme. Permettez-moi d'être un imitateur de la passion de mon Dieu. Si quelqu'un a Dieu en lui, qu'il comprenne ce que je veux, et qu'il ait compassion de moi, connaissant ce qui m'étreint.

Pour mener à bien cette analyse on empruntera certains éléments propres à deux approches souvent utilisées aujourd'hui: l'approche prag-

matique liée à la théorie des actes de langage telle que J. LADRIÈRE l'a adaptée pour les textes à caractère religieux ou spirituel; et l'approche rhétorique et structurelle¹⁰.

1. Approche pragmatique et syntaxique

Ecrire une lettre est un acte illocutionnaire. Ce caractère est rendu particulièrement manifeste grâce à l'analyse des noms, pronoms et verbes du texte. Ils permettent en même temps de décrire la *statique* du texte et d'ouvrir sur l'étude de sa *dynamique*.

1.1. Les pronoms

C'est essentiellement par les pronoms que le texte peut devenir un lieu d'interlocution car c'est par la vertu du locuteur JE que le langage devient opérant. C'est par lui que se produisent et que sont assumées les différentes opérations impliquées dans les énoncés. Mais c'est par la vertu du VOUS, désignant l'allocutaire, que le discours devient dialogue ou du moins lieu de communication possible. J. LADRIÈRE a pu écrire:

Par les pronoms de la 1^{ère} personne, le discours devient discours de quelqu'un, est pour ainsi dire enraciné dans un acte concret, en lequel le locuteur s'engage (selon la force illocutionnaire caractéristique de ce qu'il énonce); par les pronoms de la 2^{ème} personne, le discours devient parole adressée à quelqu'un, élément d'un rapport dialogal¹¹.

Malgré les inévitables différences syntaxiques, le texte grec, comme les traductions, mettent en valeur l'insistance du locuteur à porter la charge de sens des énoncés délibérément auto-implicatifs. L'insistance du *Eγω*, "MOI, JE" qui inaugure le texte confère même une certaine solennité à ces propos. Il se retrouve six (6) fois dans ce court texte. Si on excepte les infinitifs et les impératifs, 32 verbes sont à la première personne du singulier, dont 14 indiquent une action présente et 8 seulement un fait à venir. Le VOUS de l'interlocuteur est directement interpellé 14 fois dont 11 sous des formes impératives.

¹⁰ On ne peut pas prétendre, dans les limites de cet article, faire une application exhaustive des méthodes propres à ces deux approches. Tout au plus, on utilise certains des outils qui leur sont propres pour mettre en évidence les grandes lignes caractéristiques de la spécificité de ce texte et par là introduire à la spécificité de l'expérience chrétienne.

¹¹ J. LADRIÈRE, *L'articulation du sens* ("Cogitatio fidei", 124 & 125), Le Cerf, Paris 1984, 57.

Le texte présente donc une situation dialogale ou duelle extrêmement vigoureuse, situation d'interpellation qui crée à la fois une fracture et une relation.

Les autres formes pronominales présentes dans le texte (LUI et NOUS répétés deux (2) fois seulement) pourraient, par le nombre, paraître insignifiantes. Cependant si le NOUS représente la seule forme de rencontre avouée entre le JE et le VOUS, le pronom LUI est directement associé au NOUS comme le sujet qui rend possible cette rencontre: «*C'est lui que je cherche, qui est mort pour nous; lui que je veux qui est ressuscité pour nous*» (VI, 1). L'isomorphisme des énoncés produit une mise en relief incontournable pour la réussite du projet du locuteur qui est de créer un lieu où la communication soit possible entre les deux mondes du JE et du VOUS. La seule passerelle, la seule médiation révélée par l'analyse syntaxique, le seul lieu rendant possible le NOUS de la communication est le LUI qui se rapporte directement au "*Christ Jésus*" de la phrase précédente. Des analyses postérieures reprendront ce point charnière, mais on pressent comme un *déplacement* de la charge performatrice des deux sujets, principaux interlocuteurs de la missive, à un troisième sujet qui assumerait à lui seul la possibilité de la communication. Les temps des verbes montrent que la situation présente ne peut être efficacement menée à son terme que par référence à un fait passé clairement mais très rapidement invoqué: la mort/résurrection du Christ. Donc la force de présence du locuteur (affirmation du JE indicatif et impératif présent) serait insuffisante pour créer le lieu où un NOUS de communication peut se former. La cheville ouvrière de l'émergence d'un NOUS possible est dans la présence invoquée du LUI; à condition toutefois que celui-ci soit reconnu, confessé, ce qu'indique la présence dans la même phrase du JE qui, d'ailleurs, l'introduit.

On peut alors émettre l'hypothèse suivante. C'est dans la mesure où le VOUS de l'interlocuteur reconnaîtra ce LUI que le NOUS pourra se constituer. Mais cette reconnaissance est un acte personnel. D'où la dernière phrase: «*Si quelqu'un a Dieu en lui, qu'il comprenne ce que je veux et qu'il ait compassion de moi, connaissant ce qui m'entreint*» (VI, 3). Voilà que la présence de ce prénom apparemment isolé dans le texte, ce IL, extrait d'un VOUS pluriel, devient le seul véritable interlocuteur du JE parce qu'il «*porte Dieu en lui*». La réussite de la communication repose entièrement sur la même reconnaissance par Ignace et par l'interlocuteur de ce *tiers inclus* qui est le médiateur absolu: celui qu'Ignace cherche et que quelqu'un porte en lui. Qu'est-ce qui confère à ce tiers, à ce LUI ce pouvoir communional? La réponse est proclamée par Ignace: le fait qu'Il est mort et ressuscité "pour NOUS". Toute communion et, par là, toute compassion vérité-

table sont désormais fondées sur cet événement. Mais c'est déjà anticiper sur la dynamique du texte.

Retenons seulement les intervenants dans l'univers spatio-temporel de la lettre d'Ignace. Le JE et le VOUS, partenaires indispensables de toute épître, mais dont la rencontre effective n'est possible que par la mystérieuse présence d'un LUI, présence d'absence (référence à un événement passé), mais présence agissante.

1.2. *Les verbes*

Il semble que le texte soit construit comme une suite d'emboîtements ou d'inclusions d'actes de langage. Pour atteindre au cœur signifiant du texte, il faut traverser ces gangues inclusives. Trois verbes englobent le texte et sont placés comme titres. Ils sont mis en évidence par la répétition du pronom personnel au début du texte. «*J'écris, je mande, (...) je vais mourir de bon coeur*», verbes descriptifs au présent. On remarque une gradation dans l'engagement personnel voire affectif et spirituel du locuteur.

C'est à l'intérieur de l'intention de mourir de bon coeur pour Dieu que s'ouvre une première inclusion exclusivement traversée et gérée par des verbes qui expriment une supplique, une prière, une demande pressante; ces verbes sont soit à l'indicatif présent (2), soit à l'impératif présent, 2^{ème} personne du pluriel (12). Les deux premiers verbes tempèrent et précisent l'intention des impératifs; il ne s'agit pas d'ordonner mais d'implorer. Un tel ensemble dessine une attitude de soumission ou de dépendance et presuppose chez l'auteur le projet de convaincre le locuteur de céder à cette requête insistante. Il importe donc de voir sur quoi porte effectivement la demande.

En déployant les énoncés impératifs et en les traduisant en énoncés performatifs explicites, on obtient un triple regroupement:

> Je vous demande de *ne pas avoir une bienveillance intempestive,*

de ne pas m'empêcher de vivre,

de ne pas vouloir que je meure,

de ne pas me livrer au monde,

de ne pas me séduire par la matière.

> Je vous demande de *me permettre d'être un imitateur de mon Dieu,*

de me laisser recevoir la pure lumière,

de me laisser être la pâture des bêtes.

> Je vous demande de *flatter les bêtes,*

d'implorer le Christ,

de me pardonner (2 fois).

Le premier groupe porte sur les intentions supposées de l'interlocuteur et se présente sous la forme d'une double négation; la couleur de cette requête est donnée par le premier énoncé. L'intention bienveillante de la communauté de Rome est jugée *intempestive* (*ἀκαίρος*). Les quatre autres demandes du premier groupe décrivent cette intention; selon Ignace, on projetait de l'empêcher de vivre, de vouloir qu'il meure, de le livrer au monde et de le séduire par la matière, autant de conduites incompatibles avec le comportement d'un frère, d'un chrétien, d'un ami. La *bienveillance* est décrite en termes de malveillance. Impossible de recevoir un tel message! Comment la communauté qui reçoit cette lettre peut-elle s'y retrouver dans l'énoncé d'Ignace?

Un deuxième groupe de prières présente, sous forme positive, non plus les intentions supposées de la communauté romaine mais ce qu'Ignace souhaite et ce qu'il espère que la communauté lui laissera réaliser. Il faut attendre la fin du texte pour avoir la clef des souhaits de l'évêque d'Antioche: «*Être un imitateur de la passion de mon Dieu*», ce qui revient concrètement, vues les circonstances, à «*être la pâture des bêtes*», mourir sous la dent des bêtes et, dans une lecture croyante, à «*recevoir la pure lumière*».

Et là, objectivement, le lecteur est placé devant un paradoxe rendu parfaitement évident: comment concilier, selon l'ordre logique du monde rationnel, les propositions des deux groupes? Comment peut-on à la fois affirmer souhaiter être la «*pâture des bêtes*» et demander de vivre sinon que, pour Ignace, mourir consiste à «*recevoir la pure lumière*» et que vouloir du bien à Ignace (bienveillance) consiste à lui permettre d'être vraiment *un imitateur du Christ*. Dans ce nouvel ordre, existentiel et spirituel, les contradictions sont abolies et *mourir, c'est vivre*. Alors, Ignace peut demander à la fois que la communauté chrétienne de Rome implore le Christ et flatte les bêtes qui sont dans les circonstances le moyen de vivre selon le Christ. Mais Ignace est conscient du caractère inouï d'une telle prière qui bouleverse totalement les repères rationnels et les repères naturels, selon l'ordre *de la raison et de la chair*. Par deux fois, il leur demande de lui pardonner; formule qui dépasse la simple politesse. «*Pardonnez-moi!*» revient à dire: il y a une nécessité dans l'ordre de la foi qui n'est pas la nécessité apparente de l'ordre de la matière. En fait, sa demande est un véritable appel à la conversion, c'est-à-dire au changement de perspective, à une manière autre d'entrer en relation avec la réalité et très précisément avec la réalité de la mort. On retrouve ainsi l'opposition des deux mondes, déjà suggérée par une première approche. Ces deux manières sont deux façons de concevoir la mort et, par là, le martyre, car il ne s'agit pas de n'importe quelle manière de mourir; et, au-delà, ces deux mondes s'opposent sur le fondement

même de toute pratique humaine, de toute éthique, sur ce qui est jugé être bon. Le bien qu'Ignace désire pour lui n'est pas celui que la communauté désire pour lui.

Trois remarques s'imposent alors:

1. L'expérience du martyre, la claire conscience qu'Ignace et la communauté ont de la mort annoncée de l'évêque d'Antioche, varie en fonction d'une conception de la mort, elle-même enracinée dans la connaissance de ce qui est bon. À la *bienveillance intempestive* de la communauté, Ignace répond par «*pardonnez-moi, ce qu'il me faut, je le sais, moi*».

2. L'opposition de ces deux mondes se manifeste en particulier par l'expression mise en évidence dès le début du texte: *la bienveillance inopportune ou intempestive* (*ακαιρος*) (IV,1). Le terme grec est très significatif. Difficile à traduire, le *kairos* est le temps favorable, la bonne heure, le moment où jamais. Pour Ignace, son heure est venue, c'est le temps favorable, c'est le moment où jamais d'aimer jusqu'à donner sa vie. C'est l'heure de mourir, c'est-à-dire de vivre. On pourrait dire d'une autre manière que le *kairos* structure une conscience telle que les faits, les circonstances, toutes les réalités sont accueillies comme des cadeaux, des présents qui permettent à l'être tout entier de se réaliser. Mais alors, tout ce qui n'est pas ajusté à cette prise de conscience est mauvais comme pouvait l'être le geste de Pierre au jardin de la passion, tirant le glaive contre le serviteur du Grand Prêtre¹². Au point que tout ce qui vient faire obstacle à l'accueil de ces faveurs est mal, relève du malin¹³, y compris la bienveillance de ses amis devenus ennemis; par contre, ceux qui passaient naturellement pour les pires ennemis de l'homme, les bêtes féroces, deviennent des alliés, des instruments de la réalisation de ce temps. Parce que ce temps est celui qui permet l'accueil de la grâce, parce qu'il est reçu comme un présent de Dieu, il est ce à partir de quoi les autres temporalités peuvent être évaluées.

3. Si la supplique représente la première inclusion à l'intérieur du message épistolaire, elle n'est pas le tout du texte. Ignace n'en reste pas à cette supplique/appel à la conversion. La demande est si inouïe, invraisemblable que, présentée comme telle, elle ne peut que faire obstacle à la communication. Ignace fonde chaque variante de sa demande sur un enracinement plus intime qui jaillit de sa volonté la plus souveraine, un JE

¹² Jn 18, 10.

¹³ Dans un autre passage de la *Lettre aux Romains* (VII, 1), Ignace n'hésite pas à écrire: "Le prince de ce monde veut m'arracher et corrompre les sentiments que j'ai pour Dieu. Que personne donc parmi vous qui êtes là ne lui porte secours".

VEUX premier, archaïque. Un *Je veux* exprimé par une série d'infinitifs qui claquent comme autant d'évidences¹⁴.

Ces infinitifs peuvent être répartis en deux groupes, d'une part les verbes d'état, d'autre part les verbes d'action. Le premier groupe définit au sens propre l'état désiré. En fait, dans les deux groupes action/passion s'entrecroisent. Ce que subit Ignace, dès lors que cette passion a été désirée et voulue, devient une action, telle que le don de soi-même. Et ce qui pourrait relever de l'action est souvent l'abandon à la volonté de Dieu.

Cependant, un verbe préside à la volonté ignatienne; répété comme une phrase musicale, le verbe epitukein rythme le texte et lui donne comme un *tempo* particulier. À juste titre P. TH. CAMELOT indique la richesse sémantique d'un verbe qu'aucune traduction ne peut rendre dans sa plénitude de sens¹⁵. «*Trouver Dieu*». Les autres infinitifs s'articulent autour de cet axe soit comme synonymes qui en déplient le sens («*être un disciple*», «*trouver le Christ*», «*être à Dieu*», «*vivre*», «*recevoir la pure lumière*»), soit comme moyens ajustés à ce but («*mourir*», «*être la pâture*», «*ne pas régner*», «*ne rien désirer*», «*être trouvé*»). Dans un raccourci saisissant, Ignace ira jusqu'à proclamer qu'il «*veut Jésus-Christ*» (*εκείνον θελω*), «*m'unir au Christ*».

Dès lors que le JE SAIS/JE VEUX d'Ignace ordonne le texte, l'axe du texte s'est déplacé; ce n'est plus la mort d'Ignace et son improbable et inopportune évasion. Ce n'est même plus *la folie amoureuse* d'Ignace mais bien Dieu et sa volonté, telle que révélée dans les récits de la Passion du Christ qui ordonne le texte et, avec lui, l'expérience et toute la vie d'Ignace. On peut comprendre alors que, seuls ceux qui, comme Ignace, ont mis Dieu au coeur de leur vie («*ont Dieu en eux*») peuvent comprendre ce qui l'entreint et peuvent être véritablement *bienveillants* (fin du texte).

Le cœur, l'âme de l'âme de ce texte est alors de l'ordre de la proclamation: «*Ce qui est bon pour moi, je le sais. (...) Il est bon pour moi de mourir*». Jésus-Christ, «*c'est lui que je cherche qui est mort pour nous* (...) *c'est lui que je veux qui est ressuscité pour nous*». Les demandes sont directement liées à cette proclamation.

Ces affirmations sont de brèves inclusions d'un genre très particulier, comme des lois intérieures au présent. Elles retournent le texte lui-même.

¹⁴ Dans «*Événement et sens*», op. cit., 11, P. RICOEUR écrit: «*La première force du verbe est dans l'infinitif. Avant la chronogénése, c'est-à-dire avant l'étalement du verbe dans les temps verbaux qui situent l'événement sur la ligne de succession, l'infinitif dit la force d'émergence de l'événement avant de la dater*». On pourrait ajouter que le présent lui est très semblable comme «*temps zéro*», comme le fait remarquer H. WEINRICH dans *Le temps*, Seuil, Paris 1980, 69. Traduction de M. Lacoste.

¹⁵ P. TH. CAMELOT écrit: «*επιτυχεῖν ce mot si difficile à traduire: rencontrer, trouver, atteindre, saisir, posséder, il faudrait en rendre toute la richesse, rassembler en un seul mot tous ses équivalents*». On ne peut que rappeler ici la richesse du champ sémantique de la quête chez Jean de la Croix.

La mort d'Ignace apparaît comme une proclamation du Kérygme, comme une "révélation". Il ne s'agit pas seulement d'imiter ou de reproduire un événement passé (mort/passion du Christ) mais de s'unir à ce qu'il ne cesse d'être parce qu'il est proclamé comme étant la vie. Reste que l'axe temporel à partir duquel le martyre prend sens est, pour les croyants, un fait historiquement déterminé et élevé au rang d'événement pascal. Sans anticiper ici sur l'analyse propositionnelle, il faut reconnaître que tout se passe comme si le seul et unique martyr était celui de Jésus. Le martyre a déjà été vécu en plénitude. L'expérience du martyre est l'expérience que le chrétien fait de son alliance à Jésus-Christ mort et ressuscité. Ce que nous appellons communément martyr est comme l'accomplissement, la plénitude de cette alliance. On peut alors, sans réserve, parler d'expérience du martyre comme expérience chrétienne essentielle puisqu'elle est fondamentalement celle de la conscience que le chrétien a d'être "du Christ" à tel point que, pour le martyr, le Christ vit en lui dans sa réalité d'être incarné, mort et ressuscité.

La tension temporalisatrice est telle qu'une transgression s'effectue et que le temps qui mesure l'histoire d'Ignace peut être désormais "temps de Dieu", temps de création et donc de naissance, temps de réalisation en plénitude: «*Mon enfantement approche (...) laissez-moi naître à la vie (...) Je serai un homme*». Ceci explique aussi les audaces verbales et les confusions de temps. Ce qui devrait être au futur selon le temps historique des successifs est proclamé au présent, non comme futur anticipé mais comme déjà présent par l'ajustement dans Ignace de sa volonté à la volonté de Dieu. "Le temps de Dieu" entre dans l'histoire d'Ignace sous la seule forme possible, celle du présent: un présent de présence. Son itinéraire temporel peut alors être décrit en termes dynamiques comme l'histoire d'une sanctification, une éducation au sens d'élévation et, en même temps, de processus d'identification et d'humanisation.

Quelques verbes jouent ce rôle de tension matricielle entre le présent et l'àvenir espéré: «*Je deviens*», «*Je commence à être*», «*j'apprends*». Ces expressions verbales qui, pour Ignace, sont autant de manières de se raconter, sont capitales; elles représentent le liant, la texture de l'expérience qu'ignace vit. Leur dynamique est celle du vouloir plus encore que du désir. Si Ignace apprend à ne rien désirer (IV, 3), c'est pour ne vouloir que Dieu et le trouver. Cette tension qui est aussi bien celle de l'espérance que celle de l'arnour est d'abord enracinée dans la tension d'une proclamation de foi (Je sais) en une autre tension salvatrice mort/résurrection du Christ.

Ainsi, quel que soit le registre verbal analysé, on est invité à un forage qui fait passer de l'apparence visible (un événement, la chronique d'une mort annoncée, déplorée ou souhaitée) à la réalité invisible à partir de laquelle elle peut être comprise; cette réalité invisible est le mystère pascal,

avènement fondateur de toute vie chrétienne. Ce déplacement est celui même de la conscience ignatienne du martyre et c'est d'abord le déplacement d'un axe temporel. C'est à cette conversion, à ce retournement de conscience qu'Ignace invite les chrétiens de Rome. Mais il est conscient que seuls ceux qui "*ont Dieu en eux*", effectuent cette conversion peut-être parce que, pour lui, seule la grâce de Dieu peut réaliser ce bouleversement dans le coeur de l'homme.

Ces analyses, bien que succinctes, ont déjà anticipé sur l'étude du contenu propositionnel. En effet, la *Lettre aux Romains* est aussi, et peut-être surtout, un acte locutionnaire.

2. *Approches rhétorique et sémantique*

Ecrire une lettre est un acte locutionnaire, car il dit quelque chose. L'étude de l'acte locutionnaire, du "dit" d'Ignace, s'articulera selon deux approches complémentaires et présentées simultanément. La première, rhétorique, s'attardera aux signes les plus évidents qui appellent un sens; la deuxième, sémantique, tentera de dégager les piliers et les axes possibles du texte à partir desquels le sens advient dans le texte.

La répétition est la première figure de rhétorique.

Le seul fait que la même chose soit exprimée deux fois sous deux formes différentes dirige le regard vers un sens qui ne peut exister qu'entre les lignes¹⁶.

Des répétitions tant morphologiques que sémantiques rythment le texte selon des mesures binaires ou ternaires. Elles permettent de découvrir une double structure, en parallèles et en symétrie. Il est aisément d'entendre le texte selon un rythme océanique, sorte de suite de vagues qui s'avancent et se succèdent imposant un rythme ternaire. Si on appelle P les propositions-prières exprimées essentiellement par des impératifs, M, les propositions qui expriment un moyen, une médiation, et B les propositions qui définissent le but visé, chaque vague comporte ces trois temps successifs et le texte peut être analysé selon le schéma suivant: chaque demande (P) porte sur le moyen (M) pour Ignace d'atteindre un but (B) ou de réaliser son voeu le plus cher. Le tableau ci-après reconstruit le texte selon ce schème:

¹⁶ P. MEYNET, S.J., "L'analyse rhétorique", in *Nouvelle revue théologique* 116/5 (1994) 643-644.

	P	M	B
IV, 1	Je vous en supplie, n'ayez pas pour moi	une bienveillance intempestive	
IV, 2	Laissez-moi	être la pâture des bêtes; par elles Je suis le froment de Dieu. Je suis moulu par la dent des bêtes	il me sera possible de trouver Dieu pour être trouvé un pur pain du Christ.
IV, 2	Flattez les bêtes	elles soient mon tombeau elles ne laissent rien de mon corps	Je serai vraiment un disciple du Christ (AMPLIFICATION)
IV, 3	Implorez le Christ	par l'instrument des bêtes	Je suis victime offerte à Dieu
IV, 3	Je ne vous donne pas des ordres (AMPLIFICATION)	Si je souffre	Je serai un affranchi de J.-C. Je renaîtrai libre
V, 1 V, 2 V, 3 V, 3	Que rien ne m'empêche	Je combats (...) mauvais traitements (développement sur le futur) <u>Ce qu'il me faut, je le sais</u> (êtres visibles ou invisibles)	Je deviens davantage un disciple <u>Je commence à être un disciple du Christ</u> de trouver le Christ
V, 3	Que...	les pires fléaux du diable tombent sur moi...	pourvu que je trouve le Christ
VI, 1 VI, 2	Rien ne me servira <i>C'est lui que ...</i>	des charmes du monde ni des royaumes de ce siècle <i>je cherche qui est mort pour nous</i>	<i>Il est bon pour moi de mourir pour m'unir au Christ Jésus plus que de régner sur les extrémités de la terre.</i>
VI, 2	<i>C'est lui que ...</i>	<i>je veux qui est ressuscité pour nous</i>	
	<i>Mon enfantement</i>	<i>approche</i>	
VI, 2 VI, 2 VI, 2 VI, 3 VI, 3 VI, 3	ne ne ne Laissez Permettez-moi Si quelqu'un a Dieu en lui, qu'il comprenne et qu'il ait	m'empêchez pas... veuillez pas... livrez pas au monde celui qui moi... d'être un imitateur de mon Dieu compassion de moi	de vivre que je meure veut être à Dieu recevoir la pure lumière Je serai un homme Ce que je veux

Tableau I. La rhétorique du texte

Un commentaire de ce tableau permet, verticalement, de retrouver les actes illocutionnaires et les trois formes de performatifs à l'oeuvre: la supplication (IV, 2 à VI, 3), le constat (V, 1 à V, 2) et la proclamation (V, 3 et VI, 1-VI, 2). Ce rythme ternaire prend deux formes, positive puis négative. Mais surtout, un premier regard permet d'isoler, entre les deux, des coupures (V, 3 & VI, 1-VI, 2).

Le texte est donc coupé, traversé par des énoncés de proclamation catégoriques qui sont à la fois l'affirmation de la volonté d'Ignace et le creuset explicatif de la supplique. On touche là à la clef centrale qui ouvre le sens théologique et spirituel du texte. Cette clef relève du Kérygme.

Une autre coupure, effectuée en V, 1 et V, 2, lorsque Ignace, rompant la demande, décrit la situation présente et, par anticipation, l'essentiel de sa situation future, en les reliant par l'acte dynamique de son éducation («*Je deviens davantage...*»). Cette coupure peut être lue comme une illustration concrète de ce qu'il demande à la communauté chrétienne de Rome. Il leur montre que le processus est déjà enclanché, que son martyre, telle une gestation, a déjà commencé et que sa mort ne doit pas être séparée de toute une logique de vie qui est son histoire, celle de sa sanctification, de sa justification. Arrêter le processus serait arrêter la vie et c'est alors qu'il mourrait, avorté. Laisser le processus aller à son terme revient à lui permettre de naître vraiment à la lumière de la vraie vie. Certes, le moment de sa mort importe, non comme rupture mais comme moyen pour ce qui précède de s'accomplir, de se parachever. La mort n'est jamais dans la bouche d'Ignace, un but, c'est-à-dire quelque chose sur quoi on vient buter, une fin; elle est toujours un moyen, comme le montre la colonne M du tableau. Le but est, par contre, très nettement déterminé (colonne B). Une volonté d'unité jusqu'à l'identification au Christ est présente dans le texte (les trois colonnes du tableau le manifestent); et cela, à plusieurs niveaux, de manière obscure ou voilée jusqu'à l'aveu et à la prière qui résume toutes les médiations de la colonne M: «*Permettez-moi d'être un imitateur de la passion de mon Dieu*». Qu'est-ce qu'imiter la Passion de son Dieu? C'est, comme lui, souffrir; comme lui, devenir invisible (IV, 2) afin, comme lui, de parvenir à la pure lumière.

Ainsi, le texte est habité par cette imitation; l'armature théologique de cette lettre est elle-même une imitation des récits de la Passion et, comme le fait remarquer P. RICOEUR pour les récits de la Passion, c'est dans le texte que se construit l'unité du Kérygme et de l'événement¹⁷. Et c'est le Kérygme qui donne sens à l'événement; et c'est le récit de l'événement qui révèle et transmet le Kérygme. Ici, l'unité se fait entre la confession de foi d'Ignace et sa passion, la réalisation de son heure. P. TH. CAMELOT faisait déjà remarquer que,

¹⁷ P. RICOEUR, "Le récit interprétatif", op. cit., 25 sq.

«pour le martyr, la mort n'est pas seulement le témoignage rendu à la vérité, ni le geste suprême de l'amour, elle est une reproduction de la mort du Christ»¹⁸.

Cela suppose une forme particulière de *mémoire* de l'événement pascal. Il s'agit là d'une *reprise effectuante* qui n'est pas sans évoquer celle qu'on rencontre dans la liturgie eucharistique. D'ailleurs, à bien des égards, on a voulu voir dans ce texte une mystérieuse analogie entre le martyre et l'eucharistie¹⁹:

He (*Ignace dans la Lettre aux romains*) sees his forthcoming death virtually as an eucharist in reverse. If in the eucharist God comes to us, then in martyrdom Ignatius will find the way to "get to God" at last (...). To strengthen his wavering resolve his thought goes beyond the eucharist meal to a sense of total identification with Jesus in his passion²⁰.

Ce qui donne sens à cette mémoire vive de l'événement pascal, ce n'est pas seulement le fait d'en parler, de l'évoquer ou de s'en réclamer mais bien de la revivre réellement dans des actes concrets: l'acte du don total de sa vie, certes, mais aussi les "actes" de chaque souffrance déjà endurée (Ignace les rappelle en VI, 2) et enfin cette supplique elle-même, acte performatif, véritable acte de présence. Ignace est conscient de rendre visible, par sa passion, la Passion du Christ, non par lui-même mais par la force de présentification de son acte. Il fallait pour cela que cet acte soit confessé comme acte de foi, d'espérance et d'amour, c'est-à-dire, dans un contexte de foi, comme oeuvre de Dieu en lui; car il n'y a qu'un seul martyre dont tous les autres participent. Théologiquement, ce n'est pas Ignace qui rend le Christ visible mais c'est Dieu qui agit en lui comme c'est Dieu qui agit dans le coeur de celui qui éprouvera pour lui une véritable compassion (VI, 3). Lorsque lui, Ignace, ne sera plus rien, alors, il présentera Dieu aux autres: mystique du martyre. Martyre, sacrement de la présence du Christ!

Ainsi, on comprend la force centrale de la proclamation/confession au coeur du texte (V, 3 et VI, 1-2). Là encore, l'isomorphisme et la symétrie des énoncés sont particulièrement signifiants:

«Ce qu'il me faut, je le sais, moi.»
auquel répond:

«Il est bon pour moi de mourir.»

¹⁸ CAMELOT, *op. cit.*, 38.

¹⁹ Une approche éthique de ces passages serait particulièrement intéressante pour aborder le thème de la compassion lié aujourd'hui au problème de l'euthanasie. En fait, les chrétiens de la communauté de Rome semblent user à l'égard d'Ignace des même arguments que ceux qui aujourd'hui promeuvent l'euthanasie au nom de la compassion. Or, de cette compassion, Ignace dit qu'elle est une bienveillance intempestive. Il l'oppose à la véritable compassion de ceux qui comprennent qu'Ignace dans le martyre est véritablement un imitateur de la passion de son Dieu, qu'il est "eucharistique".

²⁰ J. E. LAWYER, *op. cit.*, 286-287.

Et la justification:

«C'est lui que je cherche qui est mort pour nous.»

«C'est lui que je veux qui est ressuscité pour nous.»

Ces deux derniers énoncés constituent un doublet qui condense l'essentiel du Kérygme en une sorte de mini-récit. Le temps des verbes est celui de la narration. D'une extrême richesse, ces deux versets résument le cœur de l'Alliance Nouvelle, celui des mystères chrétiens de l'Incarnation/Rédemption. Ils contiennent également l'aveu insistant d'Ignace qui n'est intelligible qu'en tant que réponse à l'appel de celui qui «*nous a aimés le premier*», et le rôle incontournable de la figure de Jésus, médiateur entre Dieu et les hommes mais aussi entre les hommes eux-mêmes, car est dessiné là le seul lieu possible de communion: le NOUS y est utilisé pour la première et la seule fois.

On touche là au cœur du texte et de la vie d'Ignace. Piliers et axe du texte comme piliers et axe de la vie d'Ignace, de sa pratique quotidienne²¹. Mais alors, on peut penser qu'une sorte de symétrie globale créée dans le texte une structure concentrique. Si on négligeait l'inclusion de cette confession/proclamation, le texte pourrait se lire comme une suite de supplices articulées selon une même structure qui déploie chaque fois une prière portant sur un moyen visant une fin. Le tableau I le montre. Mais l'intrusion des énoncés confessants d'Ignace bouleverse la lecture et invite à une reconstruction, une nouvelle ordonnance, sorte de refiguration temporelle du texte qui pourrait être ainsi schématisé:

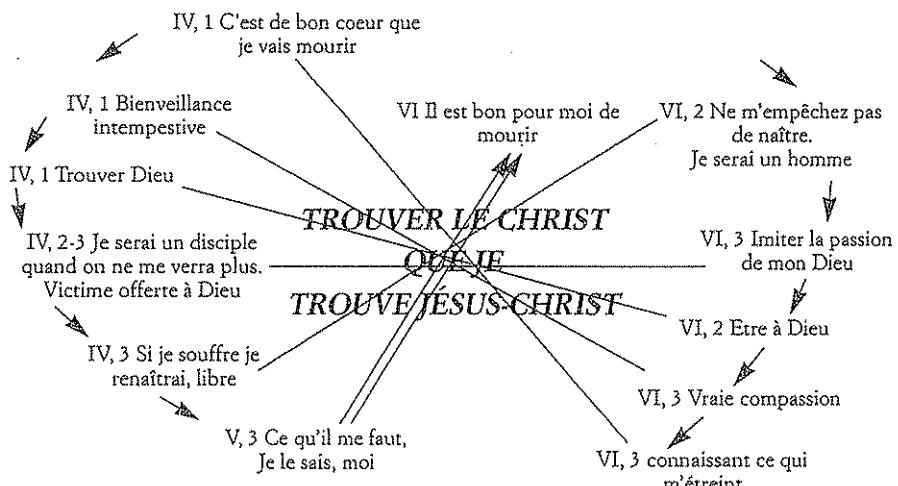


Tableau II. La dynamique du texte

²¹ Cf. réflexions possibles sur le concept axe: *axos*, forme du verbe *ago*.

Des doublets s'articulent en symétrie positive ou négative autour d'un centre (le voeu d'Ignace répété plusieurs fois dans le texte); ce voeu est lui-même étayé par deux piliers: le savoir d'Ignace, défini par le moyen d'y parvenir. Le coeur pourrait donc se traduire ainsi: *Ce qu'il me faut, c'est trouver le Christ et, pour cela, mourir.* Mais on voit bien que ce plan seulement centré sur la volonté d'Ignace demeure insuffisant pour que la communauté chrétienne de Rome passe d'une bienveillance intempestive à une véritable compassion (symétrie négative qui oppose les deux extrémités du schéma). On en reste à une opposition entre la volonté d'Ignace et l'incompréhension des romains.

Ce qui à la fois crée les conditions d'une véritable communication et justifie le voeu d'Ignace, se trouve dans la référence à celui en qui ils sont unis: le Christ. C'est la mémoire vive et la confession de la mort/résurrection du Christ qui peut seule les unir parce que, pour le chrétien, le Christ *est mort et ressuscité pour "NOUS"*. Or cette confession de foi va percer verticalement le champ de la "dispute" et de la demande. Une alliance d'un autre ordre est instaurée grâce à la *mémoire* de l'événement confessé comme rédempteur; le changement de registre littéraire est rhétoriquement le signe de rupture qui appelle une rupture dans l'ordonnance du texte c'est-à-dire dans ce qui, dans le texte, fait autorité, en *ordonne* le sens.

Aussi faudrait-il réviser le schéma précédent en introduisant, dans le plan qui reconstruisait le texte autour de l'axe du désir d'Ignace (trouver le Christ), une troisième dimension qui perce radicalement ce plan en son centre et lui donne toute sa profondeur en l'éclairant par une autre source. Le même monde, celui de l'histoire des hommes, prend un sens nouveau, éclairé par la lumière verticale de la "volonté de Dieu" qu'appelait déjà le désir d'Ignace de s'unir au Christ: comment s'unir au Christ sans épouser la volonté du Père que le Christ a accomplie?

P	v
l	o
a	i
n	o
d	n
e	t
	é
<i>Plan de la volonté</i>	
<i>Trouver d'Ignace</i>	
<i>Jésus-Christ</i>	
l	d
a	e
	D
	i
	e
	u

Tableau III. L'axe du texte

Or, pour le croyant, cette volonté de Dieu s'est parfaitement réalisée dans le Christ «*mort et ressuscité pour nous*»:

The saint already lives in the supernatural world in his desire to be with Christ and everywhere he sees indications of his world impinging on the everyday world of space and time²².

En guise de conclusion... le monde de l'agir chrétien

«Ce qui est communiqué, en dernière instance c'est, par delà le sens d'une oeuvre, le monde qu'elle projette et qui en constitue l'horizon»²³.

Le premier monde évoqué par Ignace est celui de la communauté chrétienne de Rome, tel que lui, Ignace, se le représente. Ce monde est cohérent. Il se tient, puisque c'est sur son horizon que se découpent non seulement la représentation que ces chrétiens se font de la mort d'Ignace mais aussi leur projet d'intervention²⁴. Pour eux, les souffrances et la mort d'Ignace sont un mal. Il serait donc bon de les lui éviter. C'est une question de bienveillance à l'égard d'un frère aimé et vénéré comme un des évêques les plus importants de la jeune Église. Le projet d'intervention est fondé sur la peur naturelle de la mort et d'une mort aussi cruellement infligée. Cette représentation est possible dans un monde où la mort est considérée tout à la fois comme une réalité humaine et une réalité insensée. Face à cet *insensé*, on peut vouloir lutter pour en retarder l'occurrence d'autant qu'à la mort s'ajoute l'injustice de la condamnation. Quoi de plus humain! Cet univers est logiquement organisé et chronologiquement ordonné selon une *inquiétude* qui prend ici la forme du *souci* de l'autre. C'est la marque d'un temps spécifique qui se traduit par les sentiments de précarité, de menace, de peur dans une sorte de fuite au-devant de soi qui correspond à une anticipation de soi et de l'autre qui vient se heurter au butoir de la mort. Ce temps mesure toutes choses sous le mode du changement et de la mort. L'être humain peut-il y échapper autrement que par une fuite de soi-même?

Ignace ne nie pas cette disposition humaine de la conscience: Mais, de la bienveillance qui en découle, il dit qu'elle est *intempestive, inopportune*. Il crée ainsi une ouverture vers une autre représentation de ses souf-

²² J. E. LAWYER, *op. cit.*, 287.

²³ P. RICOEUR, *Temps et récit I*, *op. cit.*, 117.

²⁴ On remarquera que cette représentation a une portée éthique très concrète. On est ici au point où se lient le monde du sens et le monde de l'agir. Fondée ainsi, leur action est sensée.

frances et de sa mort. Cette représentation se découpe elle-même sur l'horizon d'un monde habité et structuré par une temporalité singulière qui renverse les perspectives²⁵. Tout est semblable (les tortures subies, les souffrances endurées, l'injustice de la condamnation, la mort par les bêtes) mais tout y est autrement: la mort n'est plus vue comme une fin, comme un butoir; mourir, c'est vivre! La mort est portée à un autre niveau de signification parce que ce qui relie les incidences dans l'existence d'Ignace est axé sur une autre fin que la mort; son but est de trouver le Christ, non de rester en vie mais de naître, de devenir un homme. Cependant, Ignace n'ignore rien des faiblesses humaines qui peuvent l'atteindre. La peur de souffrir, la peur de la mort peut-être, pourraient le conduire à supplier qu'on lui épargne le supplice (VII, 1-2). Le monde dans lequel il voudrait que pénètrent les chrétiens de Rome n'est pas un monde inhumain. La mort y est objectivement un objet d'épouvante possible mais elle cesse d'être un point final parce qu'avec elle, Ignace ne cesse pas d'être mais devient lui-même. En termes phénoménologiques, on dira que, pour Ignace, l'homme n'est pas un "être-pour-la-mort". L'inquiétude et le souci peuvent être liés à une certaine temporalité (c'est ce que montre M. HEIDEGGER), mais la «*finitude du temps peut elle-même être surmontée, pénétrée de valeur, vécue dans l'actualité d'une plénitude spirituelle*»²⁶. Il s'agit alors de saisir les réalités à partir «*d'un temps nouveau, comme un temps dans le temps qui n'est pas la négation du premier mais la forme dans laquelle il vient s'achever*»²⁷. On pourrait penser que tel est le temps qui structure le texte et en détermine le monde véritable. Pourtant, si ce temps permet à Ignace de faire tenir entre eux les différents événements qui surviennent dans sa vie (toute son existence est tendue vers l'événement de sa rencontre ultime avec le Christ), il ne le justifie pas. Ce monde reste comme en attente de sens; tout se passe comme s'il était cohérent mais in-signifiant, incommunicable. La raison d'être de ce monde est d'appartenir à un autre univers de sens que celui de la seule volonté d'Ignace. Pour Ignace, le plus important n'est pas sa volonté mais son dialogue avec la volonté de Dieu, connue par l'obéissance du Christ. Ce nouveau monde est axé sur l'événement de l'Incarnation.

²⁵ On pourrait retrouver là un des sens possibles du titre de l'ouvrage de E. SCHILLEBEECKX, *Histoire des hommes, récit de Dieu*, Cerf, Paris 1992.

²⁶ A. FOREST, *L'Avènement de l'âme* ("Bibliothèque des archives de philosophie" 15), Beauchesne, Paris 1973, 63 sq. L'auteur ajoute: «La dispersion nous menace mais le temps peut être lui-même un remède contre cette déficience (...) Cette liaison devient manifeste dans le recueillement spirituel. Il ne nous fixe pas dans la suffisance de l'instant mais la disponibilité constante qu'il demande s'accompagne d'une reprise et d'une possession nouvelle de soi. (...) la profondeur de l'âme apparaît alors comme le consentement à la grâce du temps (...) elle nous demande de savoir reconnaître le temps favorable, le kairos» (pp. 73-74).

²⁷ *Ibid.*, 74.

tion-Rédemption. Le temps qui fait que, dans ce monde les réalités se tiennent, est celui de l'alliance entre Ignace et Dieu, entre Dieu et l'humanité, c'est l'éternité faite temps, ou le temps participant de l'éternité. Les choix qui sont faits à la lumière de ce temps ne peuvent être qu'opportuns, 'kaïrétiques', (par opposition aux décisions intempestives de la communauté de Rome). Le monde qui s'ouvre là est celui de l'Alliance incarnée par le Christ. Est-ce le monde du texte? On pourrait le penser. Car c'est bien à partir de ce monde que l'auteur semble mesurer toute réalité, construire son existence et se construire lui-même. Et c'est bien dans ce monde qu'il veut introduire la communauté de Rome afin que celle-ci passe d'une bienveillance intempestive à une véritable compassion. Mais on ne doit pas oublier que le but de toute lettre est d'ouvrir l'espace d'une communication et d'un dialogue et le dialogue d'Ignace avec son Dieu est réellement manifeste dans son aptitude à ouvrir le dialogue avec les autres. D'une certaine manière, les chrétiens de Rome sont, eux aussi, appelés à mourir; il leur faut mourir à eux-mêmes, à leur pré-occupation, à leur souci pour la vie d'Ignace afin d'être véritablement attentifs à la réalité d'Ignace qui est aussi la leur comme disciples du Christ: en toute chose, suivre le Christ. Cela requiert une disposition à accueillir toutes choses comme des grâces, comme des présents.

Ainsi, ce qui est remarquable dans le texte, ce qui fait passer de la non-communication à la communication, ce qui permet de renouer un lien communional entre des frères est une médiation déjà présente comme élément constitutif de l'alliance entre Ignace et son Dieu: une certaine manière d'entrer en relation avec les choses et les êtres. Ce temps est celui qui habite la conscience ignatienne, celui par lequel il accueille, par exemple, la réalité de la mort; médiation indispensable; dans un contexte de foi, ce temps est le *temps du Christ* qui est non seulement l'heure du Christ (*«mon heure est venue»*) mais sa manière d'être temporellement lié aux réalités de la vie quotidienne. Indépendamment de cette médiation, le chrétien ne peut qu'errer *«dans des temps qui ne sont point nôtres»*²⁸; on erre dans des décisions intempestives.

Au contraire, à celui qui structure sa conscience du réel selon la trame spirituelle du texte qui est le temps du Christ, de l'Incarnation/Rédemption, temps de création, de vie, tout est comme un *présent*; c'est-à-dire tout est comme un cadeau, un moyen pour naître (à la vie), co-naître et re-co-naître (naître à lui-même, aux autres et à Dieu); tout est comme un moyen d'aimer et, par là, un moyen de compatiser vraiment en s'incorporant à l'amour du Christ. Le monde du texte, du dire d'Ignace, est en ce sens "le

²⁸ PASCAL, *Pensées*, op. cit., pensée 172.

Royaume”, toujours *déjà et pas encore là*, en attente d’accomplissement dans le cœur de chaque homme.

On a pu dire du mystique qu'il «*contemple le combat du Christ lui-même auquel il veut communier*»²⁹ Après analyse, un tel commentaire pourrait aisément être appliquée à Ignace d'Antioche et aux martyrs chrétiens. C'est aussi ce que suggère le n° 50 d'Evangelium vitae: «*En regardant le spectacle de la croix nous pourrons découvrir dans cet arbre glorieux l'accomplissement et la pleine révélation de tout l'Évangile de la vie*».

Le JE VEUX, moment moral par excellence, s'accomplit pleinement dans le Je ne veux que Ta Volonté du martyr, imitateur de la passion de son Dieu. Mais cet acte par excellence n'a de sens qu'enraciné dans un JE CROIS, dans une proclamation du Kérygme qu'il incarne. Nous touchons là au sommet de la vie chrétienne, devenue paradigme de toute vie pleinement réussie: lorsque le JE CROIS / JE VEUX, dynamisme intérieur de l'existence, devient un JE DONNE MA VIE PAR AMOUR.

²⁹ B. PITTAUD, “La mystique chrétienne”, in *Christus* 162 (1994) 179.

CARING FOR PERSONS IN THE “PERSISTENT VEGETATIVE STATE”

William E. May*

Introduction: Meaning of “persistent vegetative state”

My purpose is to reflect on the care to be given to persons said to be in the “persistent vegetative state”, and specifically to address the question whether or not there is a moral obligation to provide persons in this condition with nutrition and hydration (hereafter I will simply use the term “food” to include both nutrition and hydration) by the use of artificial means, i.e., means made possible by modern medical technology.

It is first of all necessary to have a correct understanding of what is meant by “persistent vegetative state”¹. Individuals in this condition are not comatose. A true coma is a state of “unarousable unresponsiveness” which may last as long as six months but will inevitably resolve itself into another state. The person may emerge into consciousness (of varying degrees) or sink into the “persistent vegetative state”, and it may take a long time, even months, before a correct diagnosis of the person’s true condition can be made².

The “persistent vegetative state” is a form of deep unconsciousness. The upper part of the brain gives evidence of impaired or failed operation. Since it is this part of the brain which is neurologically involved in such ac-

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

¹ It is unfortunate that the expression “persistent vegetative state” has been chosen to describe the condition of human persons. Use of this expression can lead and has led some to think that individuals in this condition are no longer truly human persons and that their existence is merely “biological” or “physiological” or “vegetative”. This expression lends credence to the dualistic view, widely held by many today, that sharply distinguishes in human persons between “biological” life and “personal” life. This dualistic concept of the human person is false and incompatible with the truth that human individuals in this condition are indeed *persons*, that their life, however compromised, is still *personal*, because it is the life of *persons*.

² See COUNCIL ON SCIENTIFIC AFFAIRS AND COUNCIL OF ETHICAL AND JUDICIAL AFFAIRS, “Persistent Vegetative State and the Decision to Withdraw or Withhold Life Support”, in *Journal of the American Medical Association* 263 (1990) 427: «Abrupt loss of consciousness usually consists of an acute sleep-like state of unarousability called *coma* that may be followed either by varying degrees of cognitive and physical recovery or by severe, chronic neurological impairment. The stage of coma itself, however, is invariably temporary and in progressive diseases is often absent altogether».

tivities as understanding, willing, and communicating, persons in this condition are unable to engage in these activities. But the brain stem, which controls involuntary functions such as breathing, blinking, cycles of waking and sleeping, etc., is still operating. As a result, persons in this condition may open their eyes and sometimes follow movements with them or respond to loud or sudden noises (although such responses will not be long sustained nor are they apparently purposeful)³. It is quite unlikely that persons in this condition will ever recover consciousness. However, their condition has stabilized and they are not in any immediate danger of dying so long as they are given appropriate "food" which can be provided to them by various artificial means made possible by modern medical technology⁴.

Since persons diagnosed as being in the "persistent vegetative state" are by no means imminently in danger of death and since their lives can be protected, perhaps for many years, if they are adequately fed and nourished, the principal moral question raised in caring for them is whether or not there is a moral obligation to provide them with "food" by the means described in footnote no. 4.

Different Moral Responses by United States Bishops

The universal Magisterium of the Church has not specifically addressed this question. However, in the United States individual bishops, regional episcopal conferences, the National Conference of Catholic Bishops, and a Committee of the National Conference have issued statements on this matter. Unfortunately, the bishops cannot seem to come to an agreement, because some hold that there is no moral obligation to provide such persons with "food" administered in this way, while others hold that there is such a

³ See R. CRANFORD, "The Persistent Vegetative State: The Medical Reality (Getting the Facts Straight)", in *Hastings Center Report* 18 (1988) 27-32.

⁴ Persons in this condition can, in fact, be fed orally in the beginning. However, those caring for them will usually prefer not to feed them orally because doing so can be so terribly time-consuming, particularly for care-givers who may already have many patients to care for or other responsibilities to carry out. The common ways of providing them with "food" by artificial means are set forth in detail in such sources as R. BERKOW (ed.), *The Merck Manual of Diagnosis and Therapy*, 15th. ed., Merck Sharp and Dohme Laboratories, Rahway: NJ. 1987, 904-911, and D. MAJOR, "The Medical Procedures for Providing Food and Water: Indications and Effects", in J. LYNN, *By No Extraordinary Means: The Choice to Forego Life-Sustaining Food and Water*, Indiana University Press, Bloomington: IN 1986, 21-38. There are also two basic ways of feeding such persons artificially: *enteral* and *parenteral*. *Enteral* (within the bowel) feeding means that the nourishment is placed directly into the upper end of the small intestine by use of nasogastric tube (through the nose and into the stomach), a nasoduodenal tube (through the nose and into the upper end of the small bowel), or jejunostomy (an opening into the upper part of the small bowel). *Enteral* methods do not usually cause complications, but even if some arise they are usually not of a serious nature. *Parenteral* (outside the bowel) feeding refers to the supplying of food intravenously by different methods. Such feeding has greater risks of complications.

moral obligation, although some statements indicate that there can be limitations to this obligation while others indicate that there cannot. Lack of agreement among the bishops, obviously, leads to confusion among the faithful.

Here I will briefly summarize some of these statements. I will not attempt to provide an exhaustive account but rather cite representative statements. I will begin with episcopal documents holding that there is no moral obligation to provide permanently unconscious persons (and persons who are diagnosed as being in the "persistent vegetative state" are permanently unconscious) with food administered artificially.

Here two episcopal statements are representative. One is in the form of a brief declaration by an individual bishop, the Most Reverend Louis Gelineau, Bishop of Providence, R. I., in reference to the care being given a woman in this condition. Bishop Gelineau simply declared that «the medical treatments which are being provided the patient, even those which are supplying nutrition and hydration artificially, offer no reasonable hope of benefit to her. This lack of reasonable hope or benefit renders the artificially invasive medical treatments futile and thus extraordinary, disproportionate, and unduly burdensome». Consequently, he judged, it would be morally permissible to stop providing her with food by these artificial means⁵. Bishop Gelineau did not spell out the reasons leading him to this conclusion, but it seems evident that he regarded feeding this woman by artificial means to be both a futile or useless medical intervention and also one unduly burdensome and hence one not morally required.

The second is a pastoral letter issued by the Texas Conference of Catholic Bishops. These bishops thought that a permanently unconscious person was «stricken with a lethal pathology which, without artificial nutrition and hydration, will lead to death». Thus, in their judgment forgoing or withdrawing artificially provided food from such a person «is simply acknowledging the fact that the person has come to the end of his or her pilgrimage and should not be impeded [by continuing the artificial feeding] from taking the final step»⁶. It is evident that the Texas bishops, who do not provide extensive argument to support their conclusion, judge that providing food to permanently unconscious persons by artificial means constitutes a futile effort to prolong their lives and hence use of such means is "extraordinary" or "disproportionate". They regard such feeding not so much as a way of prolonging and sustaining life but rather as a way of unduly prolonging the dying process.

⁵ The Most Reverend LOUIS GELINEAU, "On Removing Nutrition and Water from Comatose Woman" (January 10, 1988), as published in *Origins: NC News Service* 17 (1988) 546-547.

⁶ TEXAS CONFERENCE OF CATHOLIC BISHOPS, "On Withdrawing Artificial Nutrition and Hydration" (May 7, 1990), in *Origins: NC News Service* 20 (1990) 53-55. It should be noted that 2 of the 18 members of the Texas Conference of Catholic Bishops refused to sign this statement.

Other statements by bishops reach contradictory conclusions, holding that there is a moral obligation to provide food to permanently unconscious persons by artificial means. I will here consider the statement of one bishop representative of this position and then statements by two episcopal conferences, by a Committee of the National Conference of Catholic Bishops, and by the Conference itself.

The Most Reverend James McHugh, Bishop of Camden, N.J. sent a letter to the priests of his diocese in which he taught that artificially providing food to permanently unconscious persons is customarily neither burdensome nor useless. He argued that food and water are «not primarily forms of therapeutic medical treatment» but are rather «basic means of sustaining life», and that therefore «nutrition and hydration should be provided as part of a patient's normal care, even if provision of such care requires medical technology». But he nonetheless acknowledged that it would not be morally obligatory to provide food in this way should «the benefits of nutrition and hydration» be «clearly outweighed by a definite danger or burden or [should they be] clearly useless in sustaining life»⁷. In short, he held that artificially feeding permanently unconscious persons can be regarded as obligatory because it is neither useless nor excessively burdensome, but that such feeding can be forgone or withdraw should it become evident that providing it is indeed unduly burdensome or useless.

Two years before Bishop McHugh issued this letter, the New Jersey State Catholic Conference, of which Bishop McHugh was a member, released a "Friend-of-Court Brief" to the New Jersey Supreme Court. In it they argued that «nutrition and hydration, which are basic to human life, and as such distinguished from medical treatment, should *always* (emphasis added) be provided to a patient», adding that «withdrawal of nutrition and hydration introduces a new attack upon human life»⁸. It should be noted that the New Jersey Conference did not envision, as did Bishop McHugh in his later statement, the possibility that such provision of food could perhaps become either useless or unduly burdensome. At least this possibility was not explicitly recognized. It is likewise to be noted that this episcopal conference regarded the artificial provision of food as a form of "care" as distinct from "treatment".

The Pennsylvania Conference of Catholic Bishops issued a document, *Nutrition and Hydration: Moral Considerations* on January 14,

⁷ The Most Reverend JAMES MCHUGH , "Artificially Assisted Nutrition and Hydration" (September 21, 1989), in *Origins: NC News Service* 19 (1989) 314-316.

⁸ NEW JERSEY STATE CATHOLIC CONFERENCE, "Friend-of-the-Court Brief to the New Jersey Supreme Court'. Providing Food and Fluids to Severely Brain Damaged Patients" (November 3, 1987), in *Origins: NC News Service* 16 (1987) 542-553.

1992⁹. The Pennsylvania Bishops's document is by far the most extensive and comprehensive episcopal statement on the matter. It was obviously carefully prepared and is extensively annotated, with many references to medical literature relevant to the subject. At the conclusion of their study the Bishops declared: «As a general conclusion, in almost every instance there is an obligation to continue supplying nutrition and hydration to the unconscious patient. There are situations in which this is not the case, but those are exceptions and should not be made into the rule»¹⁰. This conclusion was based on their analysis of the benefits and burdens of providing food artificially to such persons. In their judgment artificially feeding such persons is «clearly beneficial in terms of preservation of life», nor does it, in almost every case, add a «serious burden». Consequently, it is morally obligatory.

The U.S. Bishops Pro-Life Committee issued a document on April 2, 1992 which concluded with the statement: «We hold for a presumption in favor of providing medically assisted nutrition and hydration to patients who need it, which presumption would yield in cases where such procedures have no medically reasonable hope of sustaining life or pose excessive risks or burdens»¹¹. Obviously this episcopal declaration is similar in nature to the one by the Pennsylvania Bishops, and the reasoning employed in the document, although not as fully developed, is similar.

Finally, the National Conference of Catholic Bishops had the following to say in its *Ethical and Religious Directives for Catholic Health Care Services* (November, 1995): «There should be a presumption in favor of providing nutrition and hydration to all patients, including those who require medically assisted nutrition and hydration, as long as this is of sufficient benefit to outweigh the burdens involved to the patient»¹². It is evident that the National Conference judged that in most instances such provision of food to permanently unconscious persons is morally required because it offers, as they affirm in an earlier Directive (nº 56) on morally obligatory means to preserve life, «reasonable hope of benefit and do(es) not entail an excessive burden or impose excessive expense on the family and community»¹³.

⁹ This document can be found in *Origins: NC News Service* 21 (1992) 542-553.

¹⁰ *Ibid.*, 550.

¹¹ This document, entitled "Nutrition and Hydration: Moral Pastoral Reflections", can be found in *Origins: NC News Service* 21 (1992) 705-711. The citation in the text is at 711.

¹² NATIONAL CONFERENCE OF CATHOLIC BISHOPS, *Ethical and Religious Directives for Catholic Health Care Services*, United States Catholic Conference, Directive no. 58, Washington D.C. 1995.

¹³ In a footnote (nº 40) which they append to Directive nº 56 concerning obligatory means of preserving life, the Bishops explicitly refer to the teaching set forth in the CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH'S *Declaration on Euthanasia* (November, 1980) Part IV.

In addition to the episcopal statements noted here, several others have been issued by other bishops and conferences, but the ones noted are representative¹⁴. Although the majority of the episcopal statements reviewed above hold that there is, ordinarily, a moral obligation to feed, even artificially, the permanently unconscious, some nonetheless conclude that use of such means is either futile or unduly burdensome or both and is therefore not morally obligatory. Moreover, there seems to be a disagreement among bishops regarding the means used: is tubal feeding simply a form of care as distinct from a medical treatment or can it be regarded as a form of medical treatment? It is evident that it is very difficult to provide the proper moral assessment of this issue. I will now turn to consider representative positions taken by moral theologians and philosophers.

Responses by Moral Theologians and Philosophers

Ten years ago I collaborated in writing an article on this issue. My collaborators and I concluded that, ordinarily, it is morally obligatory to feed permanently unconscious persons by tubal means because doing so greatly benefits them and is neither futile nor unduly burdensome¹⁵. Later in this section of this essay I will develop some of the major ideas found in that article, attempting to incorporate into my presentation the clarifications that one of the collaborators in the 1987 article, Germain Grisez, has made in subsequent publications concerned with the matter¹⁶. First, however, I will briefly summarize the reasoning used by some moral theolo-

¹⁴ Among the statements issued by U.S. Bishops either as individuals or regional Conferences are those of the BISHOPS OF FLORIDA and MISSOURI and Bishop JOHN MYER of Peoria. In addition a questionnaire sent by one researcher, THOMAS A. SHANNON to the ordinaries of U.S. dioceses elicited a wide variety of responses from 78 ordinaries, offering conflicting and contradictory directives, frequently prepared by diocesan bioethics committees or bioethics committees of hospitals within the dioceses in question, regarding tubal feeding of permanently unconscious persons. A summary of Shannon's findings is given by him in an essay he co-authored with JAMES J. WALTER, "The PVS Patient and the Forgoing/Withdrawing of Medical Nutrition and Hydration" in *Theological Studies* 49 (1988) 623-647, reprinted in JAMES J. WALTER AND THOMAS A. SHANNON (ed.), *Quality of Life: The New Medical Dilemma*, , Paulist, New York 1990, 203-223. References will be to this latter source. For the results of Shannon's survey see pp. 204-210.

¹⁵ See WILLIAM E. MAY, ROBERT BARRY, O.P., ORVILLE GRIESE, GERMAIN GRIZEZ, BRIAN JOHNSTONE, C.SS.R., THOMAS J. MARZEN, BISHOP JAMES T. MCHUGH, GILBERT MEILAENDER, MARK SIEGLER, M.D., WILLIAM B. SMITH, "Feeding and Hydrating the Permanently Unconscious and Other Vulnerable Persons", in *Issues in Law and Medicine* 3 (1987) 203-217.

¹⁶ See G. GRIZEZ, "Should Nutrition and Hydration Be Provided o Permanently Comatose and Other Mentally Disabled Persons?", in *Linacre Quarterly* 57 (1990) 30-43. This essay, under the same title, had previously been published in *Issues in Law and Medicine* 5 (1989) 165-80. However, the version in *Issues in Law and Medicine* included certain minor editorial modifications not approved by Grizez, and consequently the *Linacre Quarterly* version is authoritative. See also G. GRIZEZ, *The Way of the Lord Jesus*, Vol. 3, *Difficult Moral Questions*, Franciscan Press, Quincy, IL 1997), 218-225, Question 47: May a husband consent to stopping feeding his permanently unconscious wife?

gians to justify the choice to forgo or withdraw the artificial feeding of the permanently unconscious and the position taken by those who consider such feeding to be a form of "care", quite distinct from any kind of medical treatment.

1. *The claim that artificially feeding persons in the "Persistent Vegetative State" is not morally required because it confers no significant benefits but rather imposes severe burdens*

The most influential proponent of this view is Kevin O'Rourke, O.P., who has advanced this claim in several writings¹⁷. O'Rourke argues, first of all, that it is useless to sustain human life unless doing so helps a person pursue «the purpose of life», but that «in order to pursue the purpose of life, one needs some degree of cognitive/affective function». He contends that mere «physiological function bereft of potential for cognitive/affective function does not benefit the patient». Consequently, sustaining the lives of persons so bereft would be utterly useless; moreover such persons' lives would be severely burdened because of their inability to pursue the purpose of life. Thus feeding them artificially is useless and burdensome. Since there is no obligation to feed them tubally, the «existing fatal pathology may be allowed to take its natural course»¹⁸.

To support his claim that feeding the permanently unconscious is useless and burdensome and hence an "extraordinary" or "disproportionate" means of preserving life, O'Rourke refers to the teaching of Pope Pius XII in his 1957 address to a Congress of anesthesiologists. In his talk Pius had said, quite rightly, that normally one «is held to use only ordinary means» to preserve life, and that such means are those «that do not involve any grave burdens for oneself or another». Continuing, Pius XII then said: «A more strict obligation would be too burdensome for most men and would render the attainment of the higher, more important good too difficult. Life, health, all temporal activities are in fact subordinated to spiritual ends»¹⁹.

¹⁷ See K. O'ROURKE, O.P., "The A.M.A. Statement on Tube Feeding: An Ethical Analysis", in *America* 155 (1986) 321-323, 331; "Evolution of Church Teaching on Prolonging Life", in *Health Progress* 59 (1988) 28-35; "Should Nutrition and Hydration Be Provided to Permanently Unconscious and Other Mentally Disabled Persons?", in *Issues in Law and Medicine* 5 (1989) 181-196; "Open Letter to Bishop McHugh: Father Kevin O'Rourke on Hydration and Nutrition", in *Origins: NC News Service* 19 (1989) 351-352. It is of interest to note that O'Rourke's *America* article was reprinted by the Society for the Right to Die, a group lobbying for the legalization of voluntary euthanasia, and distributed to its members.

¹⁸ O'ROURKE, "The A.M.A. Statement...", in *America* 155 (1986) 322. See *Should Nutrition and Hydration Be Provided...*, 188-189.

¹⁹ POPE PIUS XII, "The Prolongation of Life: Allocution to the International Congress of Anesthesiologists" (November 24, 1957), in *The Pope Speaks* 4 (1958) 396.

Appealing to this text of Pius XII O'Rourke claims that

a more adequate and complete explanation of "ordinary" means to prolong life would be: those means which are obligatory because they enable a person to strive for the spiritual purpose of life. "Extraordinary" means would seem to be those means which are optional because they are ineffective or a grave burden in helping a person strive for the spiritual purpose of life²⁰.

It is surely true that a means is extraordinary or disproportionate if it *imposes* a grave burden on a person and prevents him from pursuing the spiritual goal of life. But one cannot declare a means extraordinary or disproportionate if it is *ineffective* in helping a person pursue this goal, as O'Rourke claims. In addition to persons who are permanently unconscious, many people, including some severely handicapped children and mentally impaired adults, are utterly incapable of pursuing the spiritual goal of life because they are unable to engage in human acts, to make judgments and free choices. Yet it is good for them to be alive, and surely one cannot say (nor can one be accurately interpreting the thought of Pope Pius XII if one says) that every means of sustaining their lives is extraordinary and hence not morally required because such means would be ineffective in helping them pursue the spiritual goal of life. For example, if a severely brain-damaged child, who will never be able to engage in human acts, should cut an artery and be in danger of bleeding to death, stopping the bleeding and bandaging the cut could hardly be regarded as "extraordinary", yet doing so would be "ineffective" in helping the child to pursue the spiritual goal of life and would thus, in O'Rourke's analysis, be an "extraordinary" means, one not morally obligatory²¹.

O'Rourke denies that mere physical existence of a human person is inherently good. According to him, all that one maintains by preserving the life of a permanently unconscious person, one "bereft of cognitive/affective function", is mere "physiological function"²². Thus it seems that it is not so much the uselessness of the means used to preserve the life that concerns O'Rourke but rather the uselessness of the life so preserved, which is merely physiological in nature and of no help to the person in pursuing the spiritual goal of life. O'Rourke's position is, thus, in this way similar to that of

²⁰ O'Rourke, "Evolution of Church Teaching on the Prolongation of Life", 32.

²¹ For more detailed criticism of O'Rourke's position see my essay "Criteria for Withholding or Withdrawing Treatment", in *Linacre Quarterly* 57 (1990). See also STEPHEN L. MIKOCICK, "When Life Becomes Optional: A Comment on Kevin O'Rourke's Approach to Forgoing Life Support", in *Issues in Law and Medicine* 10 (1994) 343-351.

²² See O'Rourke, "The A.M.A. Statement...", 322; *Should Nutrition and Hydration Be Provided...*, 188-189.

Richard McCormick, who has asserted that human life «is a value to be preserved precisely as providing the condition for other values and therefore insofar as these other values remain attainable. To say anything else is, I submit, to make an idol of mere physical existence»²³. In short, with McCormick O'Rourke presupposes that human biological life is only an instrumental good, for if this were not their presupposition then they could not hold that it is useless to preserve a person's life unless «some degree of cognitive/affectionate function» can be restored or «other values remains attainable».

However, as Germain Grisez has emphasized,

a person's life is not merely an instrumental good. For it is the very actuality of his or her living body, and –although human persons also have spiritual powers and acts that which cannot be reduced to bodily capacities and functions– a human being's living body is the bodily person. To deny this is to accept a position which requires some sort of dualistic theory of human persons –that is a theory according to which human beings are inherently disembodied realities who only have, inhabit, and use their bodies²⁴.

In other words, the rationale offered by O'Rourke to justify withholding or withdrawing artificially provided food to persons in the persistent vegetative state is seriously flawed. It is rooted in a very inaccurate interpretation of the teaching of Pius XII on the difference between ordinary and extraordinary means, but above all it is grounded in an understanding of human bodily life as a merely instrumental good, i.e., a good *for* the person; O'Rourke fails to recognize that human bodily life is *not* instrumental but is rather integral to the *being* of the human person, i.e., is a good *of* the person²⁵.

The position on the feeding the permanently unconscious advanced by some other authors, most notably James J. Walter and Thomas A. Shannon, although differing in some ways from O'Rourke's analysis, is in substance very similar to his and rooted in an instrumental understanding of the value of human bodily life. It is therefore not necessary here to give further notice to their claims²⁶.

²³ RICHARD McCORMICK, S.J., "The Defective Infant (2) Practical Considerations", in *The Tablet* (London) (1984) 691. See also his book *How Brave a New World? Dilemmas in Bioethics*, Doubleday, Garden City: NY 1978, 339-351 (Ch. 17, To Save or Let Die: The Dilemma of Modern Medicine) and 383-401 (Ch. 21, The Quality of Life, the Sanctity of Life).

²⁴ GRIZEZ, "Should Nutrition and Hydration Be Provided...?", 36.

²⁵ On this issue see the following: G. GRIZEZ, "Dualism and the New Morality", in *Atti del Congresso Internazionale Tommaso d'Aquino nel suo Settimo Centenario*, Edizione Domenice, Napoli 1977, 5.323-330; PATRICK LEE, *Abortion and Unborn Human Life*, The Catholic University of America Press, Washington D.C 1996, 31-37; LINACRE CENTRE WORKING PARTY, *Euthanasia, Clinical Practice and the Law*, ed. Luke Gormally, The Linacre Centre for Health Care Ethics, London 1994, 37-43.

²⁶ See JAMES J. WALTER, "Food and Water: An Ethical Burden", in *Commonweal* (1986) 616-619. See JAMES J. WALTER and THOMAS A. SHANNON, article cited in footnote 14 above.

2. Artificially provided food to the permanently unconscious is not to be regarded as medical treatment but as ordinary care and hence obligatory

This position has been advanced vigorously by many authors, in particular Robert Barry, O.P.²⁷. The stance taken by Barry reflects the distinction, made in two documents by pontifical advisory bodies—the Pontifical Council Cor Unum and the Pontifical Academy of Sciences—both of which sharply distinguished between *medical treatments* and *care*, defined as the ordinary help due to sick patients, including the provision of food²⁸. It likewise seems to reflect the position taken by the New Jersey State Conference of Bishops in its “Friend-of-Court Brief” to the New Jersey Supreme Court, an episcopal intervention noted already.

Barry argues that nutrition and hydration, even when administered by artificial means such as tubes, is radically different in nature from medical “treatments”. Medical treatments are intended to cure, remedy or palliate clinically diagnosable pathological conditions. Feeding, on the other hand, even when artificially administered, is not intended to cure any diagnosable pathological condition but simply to meet the need of the human body for basic resources; it should thus be considered as an aspect of normal care and routine patient maintenance and not as a “medical treatment” to be evaluated on the basis of usefulness and burdensomeness—the criteria used to determine whether *medical treatments* are obligatory or not. Barry acknowledges that feeding the permanently unconscious need not be done when doing so is utterly futile because the person is not capable of assimilating food or if the patient is imminently dying. He likewise holds that hyperalimentation, which provides food not by tubal means through the gastrointestinal tract (these have been described above in footnote no. 4) but rather replaces the digestive system as such, must be regarded as a “medical treatment” and not as ordinary care, and that this can be omitted should it be unduly burdensome. But otherwise, feeding the permanently unconscious but non-dying person must be regarded as ordinary care, never to be omitted, and not as a medical treatment to be evaluated in terms of usefulness and burdensomeness²⁹.

²⁷ See ROBERT BARRY, O.P., “The Ethics of Providing Life-Sustaining nutrition and Fluids to Incompetent Patients”, in *Journal of Family and Culture* 23 (1985); “Facing Hard Cases: The Ethics of Assisted Feeding”, in *Issues in Law and Medicine* 2 (1986) 99-116; *Medical Ethics: Essays on Abortion and Euthanasia*, Peter Lang, New York 1989, American University Studies, Series VII, Theology and Religion, Vol. 45, 179-200 and 236-262.

²⁸ See PONTIFICAL COUNCIL COR UNUM, *Questions of Ethics Regarding the Fatally Ill and Dying* (1981); PONTIFICAL ACADEMY OF SCIENCES, “Report on Prolonging Life and Determining Death”, in *Health Progress* (1985) 25-31.

²⁹ See, for instance, BARRY, *Facing Hard Cases...*, 100-103.

I am in many ways inclined to agree with Barry and those whose views are in many ways similar to his³⁰ that there is a legitimate distinction between "care" and "medical treatment", and that feeding persons in need of nourishment is ordinarily to be regarded as care. But the kind of feeding necessary when individuals are permanently unconscious is, I think one must admit, beyond the capacity of ordinary individuals and is made possible only by advances in medical technology. Although ordinary persons can quite frequently administer food once the tubes have been put into place, putting them into place (and monitoring them for complications) requires skills beyond the competence of those who have not received some kind of medical training. Moreover, it seems to me that the criteria of usefulness and burdensomeness are applicable to "care" as well as to "medical treatments". Barry, in fact, acknowledges that the "care" provided by providing nourishment can at times become futile or useless because the person being fed can no longer assimilate the nourishment provided. Might it not be possible that such "care" could be, in given conditions, burdensome? I thus conclude that the reasoning advanced by Barry (and others who share his position) to show that artificially providing food to persons in the persistent vegetative condition is overstated and thus not fully satisfactory.

3. Artificially provided food to permanently unconscious persons is to be regarded ordinarily as morally obligatory insofar as it is neither useless (futile) nor unduly burdensome

This is the position developed by me and my collaborators in the essay referred to previously, *Feeding and Hydrating the Permanently Unconscious and Other Vulnerable Persons*. After first summarizing the reasoning employed in that essay, I now want to clarify some of the issues it raises in light of the more detailed and careful analyses which I believe have been provided by Germain Grisez in the sources identified previously in footnote no. 16.

The conclusion reached in the earlier essay was based on an analysis of the problem in the light of traditional Catholic teaching regarding medical care and treatments. We expressed the teaching as follows:

Traditionally, treatment has been judged useless or relatively useless if the benefits it provides to a person are nil (useless in a strict sense) or are insignificant in comparison to the burdens it imposes (useless in a wider sense). Traditionally, a treatment has been judged excessively burdensome

³⁰ See, for example, PATRICK G. DERR, "Nutrition and Hydration as Elective Therapy", in *Issues in Law and Medicine* 2 (1986) 33-36.

when whatever benefits it offers are not worth pursuing for one or more of several reasons: It is too painful, too damaging to the patient's bodily self and functioning, too psychologically repugnant to the patient, too restrictive of the patient's liberty and preferred activities, too suppressive of the patient's mental life, or too expensive³¹.

We then argued that providing food artificially to permanently unconscious persons is not useless in the strict sense because it brings to these persons a great benefit, namely, the preservation of their lives, which are still inherently good, and the prevention of an evil, namely, their death through starvation and dehydration. While admitting that such artificial provision of food *could* become useless if the persons fed were imminent-ly dying or were no longer able to assimilate the nourishment provided, we argued that unless these conditions are verified provision of food to such persons can in no way be considered useless³². We went on to argue that providing food in this way does not impose undue burdens insofar as it is not painful, is not damaging to the person's bodily self and functioning, does not unduly restrict the person's liberty and preferred activities, nor does it suppress the patient's mental life. Finally, we argued that it is not too expensive inasmuch as the the cost of the providing food by tubal means is not great in itself. We granted that the total cost of caring for the patient (providing him with a heated room, nursing care, etc.) could be quite great, but that in our affluent society, which provides similar expensive care for other persons in severely debilitated conditions (e.g., those who must be institutionalized because of chronic but non-fatal illnesses), it would be unfair to deprive the permanently unconscious of their fair share of care³³. Moreover, we argued, if one were to seek to avoid the expense involved in caring for such persons by denying them food, the means chosen to avoid this expense would not be the withholding/withdrawing of food as such but rather the subsequent death of these persons.

The last point may not have been made as clearly as desirable in the 1987 essay. Grisez, however, has expressed it quite accurately in one of his later essays. He puts the matter this way:

Either food is withheld precisely as a means of saving the total cost of care, or, at least, food is withheld as part of a more inclusive decision to save that total cost. If food is withheld precisely as a means of saving the total cost of care, the choice is to kill the comatose [or permanently unconscious] person,

³¹ MAY ET AL., *Feeding and Hydrating the Permanently Unconscious and Other Vulnerable Persons*, 208.

³² *Ibid.*

³³ *Ibid.*, 211.

since the means achieves its end only by starving the person to death and rendering unnecessary any further care (except for disposal of the corpse)....If, however, food is withheld as part of a more inclusive decision to save the total cost of care, the issue no longer is whether comatose persons should be fed or not, but whether they should be cared for or abandoned. But the choice to abandon comatose persons bears on every element of their care, and so it cannot be justified by considerations which concern only the technique by which they are fed or the appropriateness of medical treatment for persons in their situation. So, the real but hidden issue emerges: in our affluent society, can we justify abandoning the comatose in order to save the cost of caring for them as we care for others who cannot care for themselves?³⁴

In the final part of the passage just cited Grisez (who goes on to answer the question posed at the end of the citation in the negative –no, we cannot justify so abandoning the permanently unconscious and other persons in similar condition) brings up another *benefit* or *good* served by feeding the permanently unconscious by tubal means, namely, the good of human solidarity— a good largely ignored in the collaborative essay of 1987 but one of great significance. As Grisez notes, both in the essay from which I have just cited and in a later study,

care for anyone in need ordinarily maintains and manifests solidarity with that person: respect and love for him or her as a person. By the same token, failing to do what one can for those in need constitutes and manifests alienation from them: lack of respect and love for them as persons... Hence, life-sustaining care for [persons] severely handicapped does have a human and Christian significance in addition to the one it would derive precisely from the inherent goodness of their lives. This additional significance is not symbolic, in the sense of being a mere gesture effecting no real benefit, but profoundly real, just as is the significance of [a husband's faithfulness to a permanently unconscious] wife, which continues to benefit not only the [person being cared for but the one giving care].³⁵

Thus feeding those in the persistent vegetative state serves not only the great good of life itself, but also the great good of human solidarity by manifesting love and concern for non-dying living persons whose lives are still of incalculable value. This is an added reason why such feeding cannot be regarded as useless, and this reason was, unfortunately, not developed in the 1987 collaborative essay.

³⁴ GRIZEZ, *Should Nutrition and Hydration Be Provided to Permanently Unconscious and Other Mentally Disabled Persons?*, 35.

³⁵ GRIZEZ, *Difficult Moral Questions*, 223. In the bracketed material I have adapted this passage from Grisez (written specifically to address a dilemma faced by husband caring for his permanently unconscious wife) for the purposes of this paper, but I have in no way distorted his thought.

Nonetheless, some (e.g., O'Rourke) argue that the expense entailed in feeding the permanently unconscious must realistically be regarded as horribly burdensome in our society. In his *Open Letter to Bishop McHugh* (who claimed in his letter to the priests of his diocese that the expense of feeding such persons is itself not great), O'Rourke posed a question that merits serious consideration. He said that Bishop McHugh was being «disingenuous» in saying that «assisted nutrition and hydration... are not overly expensive» in view of the fact that «care in a hospital or long-term care facility costs anywhere from \$600 to \$1,300 a day. Moreover, relatives of patients with devastated cerebral functioning, whose lives are being prolonged by artificial hydration and nutrition, often endure many other burdens of a social or psychological nature which are not offset by any benefits»³⁶.

O'Rourke here calls our attention to a serious problem. Excessive expense has always been regarded as one of the "burdens" to be taken into account in determining whether care is morally obligatory or not. But, as we have already seen, Grisez clearly shows that withholding food precisely as a means of saving the total cost of care necessarily entails the choice to kill the person since the means achieves its end only by bringing the person's death about. If the individual did not die despite the withholding of food, the cost of caring for him would still have to be met.

Nonetheless, I believe it is reasonable to think that no one would want his family and loved ones to become impoverished by the burdens of caring for him. No one would want his family to have to sell its home, remove the children from school, go into bankruptcy, etc. in order to cover the costs of caring for him.

Grisez, fortunately in my opinion, has addressed this issue realistically and has shown that one can legitimately avoid the excessive expense *without abandoning care for the person and without bringing his death about by starvation*. Persons put into the situation where caring for a loved one in the persistent vegetative state or in similar conditions are not obliged to have them cared for in highly expensive hospitals and nursing homes (if their insurance or assistance from the government is inadequate to help offset such great costs). They can legitimately remove them from these exorbitantly costly institutions, take them home and do the best they can for them with the limited means at their disposal. Tubal feeding can be done in the home (particularly if one can be helped by hospice groups, volunteers from the parish or neighborhood, etc.). The high standards of care the person received in expensive hospitals or nursing homes may not be possible,

³⁶ O'ROURKE, *Open Letter to Bishop McHugh: Father Kevin O'Rourke on Hydration and Nutrition*, 352.

but it is still possible to maintain solidarity with the person by caring for him to the extent possible, including provision of food unless this becomes as impossible in our affluent societies as it is in impoverished parts of the world (but this is not realistic). Caring for one's loved one at home (or perhaps in the home of a friend or others and with the help of family members and friends) will be physically and emotionally burdensome. But by accepting this suffering one will avoid choosing to starve a loved one to death and one will turn the suffering into a work of love and solidarity³⁷.

In short, one can legitimately curtail care if this is necessary to avoid unduly burdensome and unjust expenses. But curtailing care does not require abandoning care and the relatively minor expense of providing food by tubal means³⁸.

Conclusion

I hold, and have sought in this paper to provide reasonable arguments in support of my position, that in affluent societies such as the United States the artificial provision of food to persons said to be in the persistent vegetative state is morally required. It is by no means useless or futile treatment/care, but rather serves to protect the great good of human life itself and to promote the great human good of solidarity; it likewise prevents death by dehydration and starvation. It is not excessively burdensome insofar as it does not cause those fed in this way any pain, in no way damages their bodily self and functioning, is not restrictive of their liberty and preferred activities, and does not as such impose excessive expense. Should the expense required by the total care of persons in such a condition provided by highly costly hospitals and nursing homes become such that the families of such persons would be impoverished by keeping them in these institutions, it is then legitimate to limit the kind of care given by removing them from such institutions to their homes or other facilities and by doing what can be done in those conditions. But these persons should not be abandoned, and caring for them requires one to forbear bringing about their death by starvation.

³⁷ GRIZEZ, *Difficult Moral Questions*, 224-225, where he develops these ideas much more fully than I have here.

³⁸ GRIZEZ also argues, e.g., in *Should Nutrition and Hydration Be Provided...?*, 33-34, that competent persons in an affluent society such as the United States, where fairness would require that, should they become permanently unconscious, they be fed by means of tubes and cared for, might legitimately make it perfectly clear that, should they ever be in such a condition, they would be willing to forgo their right to care, including food, not in order to kill themselves but in order to save others the burdens such care requires. Grizez argues that such people are not trying to commit suicide and that they have the moral right to yield their legitimate claim upon others for care.

DIE URSPRUNGSSÜNDE: DER MENSCH ZWISCHEN TOD UND ERLÖSUNG

*Gerhard Ludwig Müller**

1. Der Mensch in seiner Fraglichkeit

Der Mensch erfaßt sein Personsein in den Grundvollzügen von Geist und Freiheit. Darum muß er eine Definition des Menschen, die ihn auf ein intelligentes Anpassungsprogramm eines biophysischen Systems an die Umweltbedingungen reduziert, als inadäquat zurückweisen¹. Denn diese Definition blendet die in der Selbsterfahrung gegebene Evidenz der Wirklichkeit des Person-Seins in Geist und Freiheit aus. Der Mensch unterscheidet sich von anderen Lebewesen nicht durch eine quantitativ gesteigerte Anpassungsleistung seiner Intelligenz, die dann am Ende als akzidentelle Zusatzbestimmung auch noch das Selbstbewußtsein aufwiese, ohne daß dieses zu einer gegenüber den anderen Lebewesen qualitativ verschiedenen Wesensbestimmung führen würde. Das menschliche Wesen läßt sich nicht auf die Summe von biologischen Prozessen und physiologisch nachweisbaren Funktionen reduzieren. Vielmehr zeigt sich in der Selbsterfahrung die Wirklichkeit des personalen Geistes.

Wegen seiner geistigen Existenzform wird dem Menschen die Welt grundsätzlich zur Frage. Er fragt aber nicht nur quantifizierend nach diesen und jenen Einzelgegenständen. Ursprünglicher fragt er nach sich selbst. Die Frage nach sich selbst muß eigens thematisiert werden als Reflexion auf den ungegenständlichen personalen Träger und das Subjekt der geistigen und freien Akte, die den empirischen Phänomenen des Verhaltens vorausgehen und die sich in der leiblichen und geschichtlichen Existenz des Menschen realisieren und manifestieren (transzendentale Anthropologien der Theologie und der Philosophie).

Die Frage des Menschen nach sich selbst zielt schließlich auf einen

* Professor für Dogmatik an der Universität München.

¹ Zur philosophischen Anthropologie vgl. E. CORETH, *Was ist der Mensch? Grundzüge einer philosophischen Anthropologie*, Tyrolia-Verlag, Innsbruck - Wien - München 1976; G. HAEFFNER, *Philosophische Anthropologie* (= Grundkurs Philosophie 1), Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart - Berlin - Köln - Mainz 1982.

letzten Horizont. Denn bedingte Antworten –und dazu gehören etwa die Antworten der Biologie oder der Verhaltensforschung– korrespondieren der Frage des Menschen nach sich selbst niemals. In seiner Fraglichkeit erweist sich der Mensch –bewußt oder unbewußt– als ein Wesen, das nach einer unbedingten Antwort sucht: nach einer *theologischen* Aufhellung seiner Existenz. Der Mensch sucht dabei auch nach einer Antwort auf die Erfahrung seiner radikalen Schuld- und Todesbedrohtheit.

2. Kreatürlichkeit und Gottebenbildlichkeit

2.1. Der Mensch als Geschöpf

Die erste, grundlegende und umfassende Aussage der Offenbarung über den Menschen besagt: *Der Mensch ist Geschöpf Gottes* (Gen 1, 27; 2, 7)².

Die Rede von der Geschöpflichkeit entspringt der Frage des Menschen nach sich selbst. Kreatürlichkeit heißt, daß der Mensch seiner ganzen Realität nach, in seiner Existenz und im Vollzug seines geist-leiblichen Wesens, ausschließlich und umfassend durch eine transzendentale Relation zu Gott als seinem Ursprung und Ziel konstituiert ist.

Kreatürlichkeit darf im ersten Ansatz nicht mit der Hinfälligkeit und Vergänglichkeit der Welt und der Erfahrung der Nichtigkeit und Ohnmacht des Menschen in Verbindung gebracht werden. Kreatürlichkeit meint reine Positivität alles dessen, was durch Gottes Willen als ontisch von ihm verschiedene und auf ihn sich vollziehende Wirklichkeit existiert. Aufgrund seiner konstitutiven Bezogenheit auf Gott erfaßt sich der Mensch in seiner *relationalen Identität*. Er ergreift sich in der Mitte seines Daseins als *Person*, die sich in ihrem geistigen Vollzug in der bedingungslos zugesagten und darum zu eigen genommenen Existenz erfährt (Selbststand, Subsistenz). Aufgrund dieser Selbsthabe in Freiheit kann sich die Person auch auf eine andere Person hin verfügen und auf der Ebene interpersonaler Kommunikation mit ihr sich in der Liebe identifizieren (Relationalität und Selbsttranszendenz der Person). Der Mensch als Person vermag seine Kreatürlichkeit als transzendentale Relation zu Gott (Beziehung von Schöpfer und Geschöpf) zu erkennen und auch in seinem geschichtlichen Weg zu realisieren.

² Vgl. M. FLICK-Z. ALSZEGHY, *Fondamenti di una antropologia teologica* (= NCTC 10), Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1982, 3-146; G.L. MÜLLER, *Katholische Dogmatik für Studium und Praxis*, Verlag Herder, Freiburg - Basel - Wien² 1996, 110-122.

Die Gott gegenüber angebrachten Haltungen von Anbetung, Verehrung, Gehorsam, Dank und Liebe haben nichts mit einer demütigen Abhängigkeitserfahrung und Entmündigung zu tun (wie der postulatorische Atheismus behauptet), sondern sie korrespondieren der personalen Zuwendung Gottes zum Menschen in Gerechtigkeit, Heiligkeit, Gnade, Rechtfertigung und Vergebung (vgl. etwa Röm 1, 1.16-20). Sie sind die sich aus dem Gottsein Gottes und dem Geschöpfsein des Menschen ergebenden Realisierungen des eigenen Wesens, die ein partnerschaftliches Verhältnis und eine personal-dialogische Kommunikation ermöglichen.

Die Anerkennung seiner Kreatürlichkeit ist entscheidend für das Gelingen oder Scheitern des Menschen, d.h. das Erreichen seiner Identität im Vollzug seiner transzendentalen Relation zum personalen Gott (*relatio realis transcendentalis*).

Mit der Anerkennung der Kreatürlichkeit verbindet sich auch eine ursprüngliche Erfahrung der «Herrlichkeit der ewigen Macht und Gottheit» (vgl. Röm 1, 20) Gottes³. Durch die Werke seiner Schöpfung offenbart sich Gott der geschaffenen Vernunft des Menschen als der frei seiner Schöpfung gegenüberstehende Schöpfer. Der wesenskonstitutiven Bezugshinweis des Geschöpfes auf Gott (*relatio realis*) entspricht die frei sich konstituierende Relation Gottes zur Welt als ihren Schöpfer und Erlöser (*relatio rationis*).

Die Konstitution des Menschen als Kreatur in Geist und Freiheit zeigt ihn als das Lebewesen, das grundsätzlich und immer “Hörer des Wortes” oder Adressat eines freien Handelns Gottes in der Geschichte zu seinen Gunsten sein kann (*potentia oboedientialis*).

Nach dem biblischen Zeugnis erweist sich Gott in seiner Offenbarung selbst als Person in einer unbegrenzten Weise der Selbsthabe und Selbstverfügung, indem er sich den Menschen als Subjekt seines Anredewortes und seines souveränen und freien Handelns in der Welt gegenüberstellt.

Die kirchliche Tradition hat die Eigenart der menschlichen Kreatürlichkeit mit Hilfe des biblischen Begriffs der “Gottebenbildlichkeit” ausgelegt. Sie ist begründet in der Schöpfungsabsicht Gottes:

Dann sprach Gott: Laßt uns Menschen machen als unser Abbild (Vg.: *imago*), uns ähnlich (Vg.: *similitudo*). Sie sollen herrschen über die Fische des Meeres, über die Vögel des Himmels, über das Vieh und über die ganze Erde und über alle Kriechtiere auf dem Land. Gott schuf also den Menschen

³ K. KERTELGE, “Natürliche Theologie” und Rechtfertigung aus dem Glauben bei Paulus: DERS., *Grundthemen paulinischer Theologie*, Verlag Herder, Freiburg - Basel - Wien 1991, 148-160.

als sein Abbild; als Abbild Gottes schuf er ihn. Als Mann und Frau schuf er sie (Gen 1, 26 u. 27; vgl. 5, 1-3; 9, 6 f.; Sir 17, 1-4; Weish 2, 23).

Aus der Kreatürlichkeit des Menschen ergeben sich drei Grundbestimmungen:

- die umfassende *Theozentrik* des Menschen im Blick auf seinen Wesensvollzug;
- die *christozentrische Konkretisierung* des Gottbezugs, insofern in Jesus Christus Gott und Mensch in eine unübersteigbare Nähe kommen;
- die *geschichtlich-eschatologische Vollendung* der Kreatürlichkeit.

2.2. Die eine endzeitliche Berufung des Menschen als Geschöpf

Eschatologisch qualifiziert wird die in der Kreatürlichkeit aufscheinende Gottebenbildlichkeit des Menschen durch das Christusereignis. Jesus selbst als der in die Welt gekommene Sohn Gottes ist das Bild (eikōn, Ikone) Gottes, in dem die Herrlichkeit Gottes in der Welt aufstrahlt (2 Kor 4, 4; Kol 1, 15). Die schöpfungsgemäße Gottebenbildlichkeit, d.h. die mit dem geschaffenen Wesen mitgegebene personale Relationalität zu Gott, dem Schöpfer (Kol 3, 10) wird durch die Vermittlung Christi zu einer Christusebenbildlichkeit oder einer Christusgestaltigkeit (Phil 3, 21; Gal 4, 19; Eph 4, 13) ausgeprägt.

Durch die Kraft des Geistes des Vaters und des Sohnes sind die Glaubenden dazu bestimmt, «an Wesen und Gestalt des Sohnes Gottes teilzuhaben, damit dieser der Erstgeborene von vielen Brüdern sei» (Röm 8, 29; vgl. 1 Kor 11, 7b; 15, 49; 2 Kor 3, 18; Phil 3, 21; Kol 3, 10; Eph 4, 24).

Gottebenbildlichkeit und Christusebenbildlichkeit kennzeichnen protologisch und eschatologisch die Berufung zu einem personalen und partnerschaftlichen Verhältnis zu Gott als Geschöpf, als Kind und Freund Gottes und als Bruder/Schwester Jesu Christi.

Wenn, wie gesehen, die Geist- und Freiheitsnatur des Menschen identisch ist mit ihrer Ausrichtung auf die Unendlichkeit und Empfänglichkeit gegenüber einer geschichtlichen Selbstmitteilung Gottes (*Thomas von Aquin*, S.th. III q.11 a.1: *potentia oboedientiae*), dann hat der Mensch zwar von sich aus keinen Anspruch auf die eschatologische Berufung, auf die Gnade Christi und die ewige Anschauung Gottes. Aber der Mensch hat die begründete Hoffnung, daß Gott, der ihn auf ihn hin erschaffen hat, in seiner unendlichen Dynamik nicht ins Leere laufen lassen will. Die Einheit von Natur und Gnade ist in Gottes Freiheit begründet, der ein geistiges Geschöpf hervorbringt, um sich ihm als dessen Erfüllung in persona-

ler Gemeinschaft der Liebe zuzusagen. Gott wird nicht zum Gefangenen seines schöpferischen Entwurfs. Die Erfahrung der Kreatürlichkeit veranlaßt den Menschen zur Hoffnung auf die Treue Gottes zu sich selbst in seinem eigenen Werk.

Im Anschluß an die neuere Theologie (H. de Lubac, H. Rondet, K. Rahner u.a.) hat darum das II. Vatikanum davon gesprochen, daß es wegen der wesenseigenen Selbsttranszendenz des Menschen auf Gott hin «*nur eine letzte Berufung des Menschen, die göttliche*» (GS 22), geben kann.

3. Der biblische Ausgangspunkt der Lehre von der Erbsünde

3.1. Die Hermeneutik protologischer Aussagen

Seine Kreatürlichkeit muß dem Menschen offenbar werden, wenn er seine Existenz im Hinblick auf den Sinn des Ganzen von Welt in ursprunggebendem Anfang und vollendendem Ende reflektiert und sich vom Selbstangebot Gottes zur Selbstüberantwortung in seiner ganzen Person herausgefördert weiß (“Gehorsam”, Glaube, Liebe). Kreatürlichkeit als personale Relation einer geistigen Natur zu Gott als ihrem letzten Horizont kann darum mit den Methoden empirischer Wissenschaften per definitionem weder verifiziert noch falsifiziert werden. Von vornherein stehen die theologischen Aussagen zur ursprünglichen Gottesgemeinschaft und zur Sündentat Adams und ihrer Weitergabe (Erbsünde) auf einer anderen Ebene als die der Kosmologie, Paläoanthropologie, Evolutionsbiologie usw. über die empirisch objektivierbaren Anfänge des Kosmos, der Entstehung des Lebens und der Hominisation⁴.

Die alttestamentlichen und neutestamentlichen Texte zur Protologie entspringen weder historischen Erinnerungen an die Anfänge noch sind sie mythologische Spekulationen über ein goldenes Zeitalter noch einfach die Wiedergabe zeitgenössischer mythologischer oder anfanghafter naturphilosophischer und naturwissenschaftlicher Kosmologie. Die Offenbarungslehre von Urstand und Erbsünde stützt sich ebensowenig auf Informationen über die Weltanfänge (im Sinne eines supranaturalistischen Offenbarungsverständnisses).

In den biblischen Texten von Schöpfung, Urstand, Paradies, Sünde,

⁴ Über Differenz und Nähe der theologischen und biologisch-paläontologischen Fragestellung im Kontext der Anthropologie und Erbsündenlehre vgl. U. LÜKE, "Als Anfang schuf Gott ..." Bio-Theologie. Zeit - Evolution - Hominisation, Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn - München - Wien - Zürich 1997.

Vertreibung aus dem Paradies und der weltweiten Ausbreitung der Sünde und des Abfalls von Gott (Gen 1-11) hat Israel von seiner realen heils geschichtlichen Gotteserfahrung her auf die Bedingungen des Verhältnisses des Menschen zu Gott überhaupt reflektiert⁵.

Dem entspricht die literarische Gattung der historischen Ätiologie⁶. Die Bildfolgen müssen darum kritisch auf ihre theologische Sachaussage über die Kreatürlichkeit des Menschen und ihre geschichtliche Realisierung hin erschlossen werden (Sechs-Tagewerk, die Erfahrung der ursprünglichen Nähe Gottes im Bild des Gartens, die Bäume der Erkenntnis von "gut und böse" und des Lebens, Übertretung des Gebotes, Vertreibung aus dem Paradies usw.).

Im Lichte der fortschreitenden Erfüllung im Christusereignis erfolgte eine vertiefende Reflexion auf den Schöpfungsglauben und die theologische Anthropologie, wodurch eine Lehre vom Menschen als Sünder möglich und notwendig wurde.

Die Reflexion auf die christologischen Bedingungen und Konsequenzen der eschatologischen Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus hat eine Anreicherung der Schöpfungslehre gebracht in bezug auf Christus, der als ewiges Wort und menschgewordener Sohn der Schöpfungs mittler ist (1 Kor 8, 6; Kol 1, 16 f.; Hebr 1, 2; Joh 1, 3).

Eine retrospektive Vertiefung der Bedeutung der Sünde Adams ergibt sich für Paulus durch die antithetische Beziehung auf die durch die Gehorsamstat Christi erreichte Rechtfertigung, Heiligung, Geistbegabung und Neuschöpfung des Menschen und die Berufung zur Teilnahme an seiner Gemeinschaft als Sohn mit dem Vater im Geist (vgl. Gal 4, 4-6; Röm 8, 15.29). Wie wegen der Sünde Adams alle die Herrlichkeit Gottes verloren haben, vor Gott zu "Sündern" wurden und unter die Herrschaft der Sünde gerieten und den Tod als Lohn der Sünde ernteten, so haben alle durch die Stellvertretung Christi von neuem Zugang zur Herrlichkeit Gottes und zu seiner Gabe, die er selbst als ewiges Leben ist.

⁵ Vgl. C. WESTERMANN, *Genesis 1-11* (= BK /AT), Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn³ 1983, 1-103, 798-806; L. RUPPERT, *Genesis. Ein kritischer und theologischer Kommentar, 1. Teilband: Gen 1, 1-11, 26* (= fzb 70), Echter Verlag, Würzburg 1992, 1-105, 525f.; L.F. LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia. Antropología teológica especial* (= Sapientia fidei. Serie de manuales de Teología), Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1993, 33-78; L. SCHEFFCZYK, *Urstand, Fall und Erbsünde. Von der Schrift bis Augustinus* (= HDG II 3a), Verlag Herder, Freiburg - Basel - Wien 1981, 11-44; H. KÖSTER, *Urstand, Fall und Erbsünde. Von der Reformation bis zur Gegenwart* (= HDG II 3c), Verlag Herder, Freiburg - Basel - Wien 1982, 220-232. Zur Theologiegeschichte und Systematik der Erbsündenlehre vgl. HDG II 3a-c, ebenso M. FLICK-Z. ALSZEGHY, *Il peccato originale*, Queriniana, Brescia² 1974; L.F. LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia*, 33-131; G.L. MÜLLER, *Katholische Dogmatik*, 127-154.

⁶ K. RAHNER, Artikel "Ätiologie", in LThK 1, Verlag Herder, Freiburg² 1957, 1011-1012; CH. DOHMEN, Artikel "Ätiologie", in LThK 1, Herder Verlag, Freiburg - Basel - Rom - Wien³ 1993, 1160-1162.

Es entspricht der literarischen Gattung der Geschichtsbücher des Alten Testamentes und auch den Erzählern der Jesusgeschichte in den synoptischen Evangelien, daß zwar von Sünde und Gnade als der Grundalternative des Gottesverhältnisses die Rede ist, daß aber eine transzendentaltheologische Grundlagenreflexion von Urstand, Ursprungssünde und Erbsünde offen bleibt.

Daß diese Thematik bei Paulus im Unterschied zu den Synoptikern angesprochen wird, ergibt sich aus dem unterschiedlichen theologischen Interesse. Eine theologische Reflexion auf die Bedeutung der "Sünde Adams" erweist sich aber in einer christologisch begründeten soteriologischen Gesamtkonzeption als unerlässlich.

Es ist demnach methodisch falsch, den *Begriff* der Erbsünde unmittelbar im biblischen Sprachgebrauch aufzuspüren zu wollen. Ebensowenig sachgemäß wäre es, nur rein schematisch zu überprüfen, ob diese oder jene Stelle als Beleg für das spätere Erbsündedogma in Frage kommt oder nicht. Methodisch richtig ist es, den geschichtlichen Duktus der Ausbildung bestimmter Glaubensvorstellungen nachzuzeichnen und seine innere Logik zu erfassen.

3.2. Die allgemeine Schuldverfallenheit des Menschen

Die biblische Erzählung vom Urstand und Sündenfall (Gen 2, 8-3, 24) besagt, daß die jetzt lebenden Menschen nicht mehr in dem Stand leben, der den Stammeltern ursprünglich von Gott zugesetzt war. Mit den Menschen im Paradies sind sowohl individuell handelnde Subjekte wie auch Kollektivpersonen gemeint (vgl. H.W. Robinson, J. de Fraine). An diesen Repräsentanten zeigt sich die dem Menschen eigentümliche Spannung von Einheit des Menschengeschlechtes und Vielheit der Individuen.

Die Strafworte über den Mann und über die Frau belegen die Einsicht des alttestamentlichen Gläubigen, daß die jetzt antreffbare Not und Last den Verlust des ursprünglichen Heilswillens Gottes gegenüber seinem Geschöpf widerspiegelt.

In den *hebräischen* Schriften des AT wird kaum Bezug auf Gen 2-3 genommen. Bekannt sind eine allgemeine Sündigkeit der Menschen, eine sich ausbreitende und alle erfassende Herrschaft der Sünde, die Neigung zur Sünde und Bosheit von Jugend (Gen 4-11), ja schon vom Mutterleibe an (Ps 51, 7: «In Sünden hat mich meine Mutter empfangen»). Gemeint ist jedoch immer die persönliche Sünde, die moralische Verfehlung gegenüber dem Sittengebot, der Bundesheiligkeit Jahwes und dem von Gott geschenkten Gesetz, das dem Menschen zum Heile dienen sollte. Ein Zusammenhang zwischen der Sünde Adams und dieser allgemeinen Schuld-

verfallenheit wird jedoch nirgends im AT als die Übernahme des Sünderstatus verstanden in dem Sinn, daß Adam die ihm stellvertretend für alle angebotene "Gerechtigkeit und Heiligkeit" zurückgewiesen hat.

3.3. Die Ursünde in ihren Folgen

Als wesentliche Folge der Sünde Adams erscheint die Vertreibung des Menschen aus dem Paradies, d.h. der Verlust des vertrauten Umgangs des Menschen mit Gott (Gen 3, 23 f.). Der Mensch hat keinen Zugang mehr zum "Baum des Lebens" und ist damit der Herrschaft des Todes mit seiner Endlichkeit unterworfen (Weish 2, 23 f.). In den Strafworten über die Frau und Adam zeigt sich als Folge auch eine Erschwerung in den natürlichen Aufgaben, die dem Menschen gestellt sind, Eltern zu werden und durch Arbeit seinen Lebensraum zu kultivieren wie auch eine Zerrütung der zwischenmenschlichen Verhältnisse (Gen 3, 14-19; 4-11).

Paulus beschreibt vor allem im Römerbrief die Folge der Ursünde als einen alle Menschen erfassenden "Verlust der Herrlichkeit Gottes" (Röm 1, 22-24; 3, 3). Darum haben sich alle den "Zorn Gottes" zugezogen (Röm 1, 18; 2, 5), d.h. sein gerechtes Gericht über die Sünden. "Zorn" Gottes bedeutet jedoch nicht, daß Gott von Gefühlsaufwallungen, Rachegeißeln oder Vergeltungssucht beherrscht wäre. Im "Zorn" offenbart Gott die Angewiesenheit und Bedürftigkeit aller Menschen auf die Vergebung der Sünden. Der "Zorn Gottes" ist Offenbarung seiner Heiligkeit im Widerspruch zur Sünde und darum der erste Ruf zu Umkehr und Reue (Metanoia).

An der Stelle der ursprünglichen "Gerechtigkeit und Heiligkeit" steht beim Sünder nun die "Ungerechtigkeit und Gott-losigkeit" (Röm 1, 18). Aus dem Menschen als einem Freund und Sohn ist ein "Feind Gottes" (Röm 5, 10) geworden. Die ursprüngliche Freiheit und Herrlichkeit der Kinder Gottes (Röm 8, 21) hat sich verkehrt in die Verlorenheit und Knechtschaft der Sünder. Standen dem Menschen ursprünglich Herrlichkeit, Ehre, Unvergänglichkeit und Friede als Gaben zu (Röm 2, 6; 1 Kor 15, 49; Weish 2, 23), so wird ihm nun Not und Bedrängnis zuteil, weil er Böses tut (Röm 2, 6; vgl. Tob 12, 10: «Wer aber sündigt, ist der Feind seines eigenen Lebens»).

Gott verhängt über den Sünder nicht äußere Sanktionen oder Beugestrafen (Vindikativstrafen). Gott überläßt den Sünder der inneren negativen Konsequenz der Sünde. Er «liefert ihn durch die Begierden seines Herzens der Unreinheit aus» (Röm 1, 24) oder seinem "verworfenen Denken", aus dem all die «Ungerechtigkeit, Schlechtigkeit, Habgier und Bosheit, Neid, Mord, Streit, List und Tücke, Verleumdung und üble Nachre-

de, Gotteshaß, Überheblichkeit, Hochmut, Prahlerei, Erfindungsreichtum im Bösen und Ungehorsam gegen die Eltern, Unverständigkeit und Haltlosigkeit hervorgehen» (Röm 1, 28-31).

Dies hat den Sinn, «alle des Ungehorsams und der Sünde zu überführen, um sich aller zu erbarmen» (Röm 11, 32).

Die Folge der Ursünde schlechthin ist der Tod:

3.4. Sünde und Tod

Der „ewige Tod“ wird erstmals in den *griechisch* geschriebenen Büchern des AT als Folge der Ursünde gesehen (vgl. Sir 25, 24; Weish 2, 23). Die neutestamentlichen Schriftsteller gehen alle von einer allgemeinen Erlösungsbedürftigkeit aus. Die Menschen stehen unter einer tödlichen Herrschaft der Sünde und des Teufels, «des Mörders von Anbeginn und Vaters der Lüge» (Joh 8, 44)⁷. Daraus folgt die absolute Notwendigkeit der Gnade Christi und der «Wiedergeburt aus Wasser und Heiligem Geist» in der Taufe (Joh 3, 5), um dem ewigen Tod zu entgehen und den leiblichen Tod zu überwinden. Zur Herrschaft Gottes hat nur Zugang, wer umkehrt, Buße tut, dem Evangelium Glauben schenkt (Mk 1, 15) und damit dem Herrschaftsbereich der Sünde und des Bösen entkommt.

Der Tod ist nach der Heiligen Schrift also nicht nur unter einem biologischen, sondern vor allem unter einem theologischen Aspekt zu betrachten. Der Tod ist das Offenbarsein unserer Gottverlassenheit. Darum erleben wir ihn als eine ver-nichtigende und ver-ohnmächtigende Gewalt, als radikales Fernsein von Liebe, von transzendentem Sinn und als Angst vor dem Nichts, insofern das Nichts die völlige Abwesenheit von Leben und Liebe „ist“. Im Tode wird der Anfang der Verlorenheit erfahren; die Schauer vor dem Tod sind die Schatten der Hölle, d.h. des nicht mehr rückgängig zu machenden Verlustes einer möglichen Sinntranszendenz auf das Sein in Gott hin, der ursprunggebenden und zielbestimmenden Fülle.

Diesen Tod hat Jesus stellvertretend auf sich genommen. Obwohl selbst „ohne Sünde“ in innerster Gemeinschaft mit dem Vater stehend, wurde «zu unserem Heil die Strafe auf ihn gelegt» (Jes 53, 5). Ja, «Gott hat den, der keine Sünde kannte, für uns zur Sünde gemacht, damit wir in ihm Gerechtigkeit Gottes würden» (2 Kor 5, 21). Von Christi Tod her hat unser Tod den Doppelcharakter von Gericht über die Gottverlorenheit einerseits und zugleich der freien Hingabe an die sich im Tod Christi einprägende je größere Liebe Gottes zu uns. Was in der Taufe „in mysterio“

⁷ Zur Theologie des Todes bei Paulus vgl. H. SCHLIER, *Grundzüge einer paulinischen Theologie*, Verlag Herder, Freiburg - Basel - Wien² 1979, 107-121.

geschieht als sakramentales Begrabenwerden mit Christus, und was die Glaubenden in der Auferstehung an Christus selbst als Offenbarung der Herrlichkeit des Vaters erkennen, das wird in unserem realen Tod ratifiziert und in eine letztgültige Gestalt gebracht. «Wenn wir nämlich ihm gleich geworden sind in seinem Tod, dann werden wir auch mit ihm in seiner Auferstehung vereinigt sein» (vgl. 1 Joh 3, 3f.; 2 Kor 3, 18). In der Liebe mit Gott für immer eins geworden in vollkommener Entsprechung, d.h. in wahrer „Gerechtigkeit und Heiligkeit“ (Lk 1, 75; Eph 4, 24), schauen wir von Gott her auf unseren realen Tod zurück und erkennen in ihm unsere Verwandlung in die Endgültigkeit dessen, was in der Taufe und im Glauben begonnen, in der Hoffnung sich bewährt hat und in der Liebe herangereift ist.

Im Rückgriff auf das Konzil von Karthago 418 (DH 222-224), den Indiculus (DH 239), die 2. Synode von Orange 529 (DH 371 f.) lehrt das Tridentinum im Canon 1 des Erbsündedekretes:

Wer nicht bekennt, daß Adam, der erste Mensch, nachdem er das Gebot Gottes im Paradiese übertreten hatte, sogleich die Heiligkeit und Gerechtigkeit, in die er eingesetzt (constitutus) worden war, verloren und sich durch den Verstoß dieser Übertretung den Zorn und die Ungnade Gottes und deshalb den Tod zugezogen hat, den ihm Gott zuvor angedroht hatte, und mit dem Tod die Knechtschaft unter der Gewalt dessen, 'der' danach 'die Herrschaft des Todes inneharte, d.h. des Teufels' (Hebr 2, 14) und daß der ganze Adam durch jenen Verstoß der Übertretung dem Leib und der Seele nach zum Schlechteren gewandelt worden ist (secundum corpus et animam in deterius commutatum): der sei ausgeschlossen (DH 1511).

3.5. Die paulinische Konzeption als Ansatz der Erbsündenlehre

Maßgeblich für eine ausgeprägte Lehre von der Erbsünde war die soteriologische Gesamtkonzeption bei Paulus⁸, die Augustinus⁹ weiterentwickelt.

Die Entfaltung der Erbsündenlehre beruht dabei keineswegs auf der unzutreffenden Vulgata-Übersetzung von Röm 5, 12¹⁰: Adam ..., «in dem alle gesündigt haben» statt «unter der Voraussetzung, daß alle gesündigt haben», wodurch der Sündencharakter der Tat Adams und die Folgen auf

⁸ Vgl. J. GNILKA, *Paulus von Tarsus. Zeuge und Apostel* (= HThK.S 6), Verlag Herder, Freiburg - Basel - Wien 1996, 201-228.

⁹ Vgl. L. SCHEFFCZYK, *Urstand, Fall und Erbsünde*, 197-229.

¹⁰ Vgl. H. SCHLIER, *Der Römerbrief* (= HThK 6), Verlag Herder, Freiburg - Basel - Wien² 1979, 158-189.

den einzelnen Menschen übergegangen sind. Denn formell besteht das Wesen der Erbsünde gerade darin, daß die in diesem Status sich vorfindenden Menschen diesen objektiven Widerspruch zu ihrer Konstitution in der Gnade nicht selbst herbeigeführt haben, sondern als einen durch den Willen des Stammvaters bewirkten *Zustand des Mangels* der ihnen in Adam verheißenen Gnade übernehmen müssen.

Für den Begriff der Erbsünde ist es also nicht erforderlich, daß jeder "Nachkomme Adams" die Ursprungssünde in Adam persönlich begangen hat bzw. daß er sich die "Sünde Adams" nur zuziehen könne, wenn er sie als Erwachsener persönlich frei bejaht und "ratifiziert". Es widersprüche im Gegenteil dem Begriff der Erbsünde, wenn – über die Sünde Adams, des Repräsentanten der ganzen Menschheit hinaus – von jedem einzelnen Menschen eine freiwillig begangene persönliche Sünde verlangt würde. Denn bei der Erbsünde geht es gerade nicht um Sünde im Sinne einer persönlichen Verfehlung gegenüber einem moralischen Gesetz, sondern um den Zugang zu der in Adam ursprünglich allen angebotenen übernatürlichen Gerechtigkeit und Heiligkeit bzw. deren Verlust.

Bei einer dazu gegenläufigen Interpretation wäre – in typologischer Umkehrung – die Wirkung der Stellvertretungstat Christi von einer persönlichen Ratifikation der Gläubigen abhängig. Ist aber durch den Verlust der Gnade die transzendentale Bedingung der Wahlfreiheit zunichte gemacht, so wird umgekehrt durch die Wiederherstellung der Gnade in Christus die transzendentale Bedingung geschaffen, auf die hin der Mensch seine religiöse und sittliche Wahlfreiheit (heilsrelevant) wieder realisieren kann.

Paulus geht es um eine typologische Gegenüberstellung von Adam und Christus, dem alten und dem neuen Menschen. Beide stehen jeweils als "der Eine" für die von ihnen repräsentierten "Vielen", d.h. die Menschheit. Alle haben teil an Adams Verlust der ursprünglichen "Herrlichkeit Gottes" und sind im Stand der "Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit" (Röm 1, 18) der Herrschaft der Sünde und des Todes ausgeliefert. Diese Tatsache bezeichnet gleichsam ein negatives Existential, und der Mensch gehört dem geschichtlichen Status an, der durch die Schuld des ursprünglich zugesagten Gotteslebens gekennzeichnet ist.

Umgekehrt haben durch Christus alle teil an der Befreiung von diesem Stand. Sie haben Zugang zur "Herrlichkeit und Freiheit der Kinder Gottes". Schon vor der individuellen Annahme der Erlösungstat im Glauben sind gemäß dem universalen Heilswillen alle durch das übernatürliche Existential zur Teilnahme an der Sohnesrelation Christi zum Vater im Geist bestimmt und berufen (Röm 8, 15.29).

Diese Antitypik von Adam und Christus ist der Aussagekern des

kirchlichen Erbsündedogmas. Es geht um einen allgemeinen Status, der der individuellen Realisierung des Gottesverhältnisses hemmend oder fördernd vorausgeht. (Die spätere individualpsychologische und existentialistische Sicht seit dem Mittelalter und der Reformation ist bei Paulus kaum angedeutet).

Sinn und Inhalt des kirchlichen Erbsündedogmas sind voll ausgesprochen in Röm 5, 18f:

Röm 5, 18:

Wie es also durch die Übertretung eines einzigen für alle Menschen zur Verurteilung kam, so wird es auch durch die gerechte Tat eines einzigen für alle Menschen zur Gerechtsprechung kommen.

Röm 5, 19:

Wie durch den Ungehorsam des einen Menschen die vielen zu Sünden werden, so werden durch den Gehorsam des einen Menschen die vielen zu Gerechten gemacht werden.

Ob Paulus hier etwa auch an die unmündigen Kinder gedacht hat oder nicht, ändert nichts an der Tatsache, daß alle noch vor dem Gebrauch ihrer individuellen Wahlfreiheit durch das "Sein in Adam" oder das "Sein in Christus" geprägt sind. «Die Schrift hat alles der Sünde unterworfen, damit durch den Glauben an Jesus Christus die Verheißung sich an denen erfüllt, die glauben» (Gal 3, 22). Alle sind «von Natur aus Kinder des Zornes» (Eph 2, 3).

3.6. Das Wesen der Erbsünde als Verlust der heilmachenden Gnade (Thomas von Aquin)

Für das Verständnis der Erbsündenlehre ist es hilfreich, deren Entwicklung bei Thomas von Aquin zur Kenntnis zu nehmen. Diese Fortentwicklung verdankt sich der scholastischen Rezeption des aristotelischen Naturbegriffs.

"Natur" ist nicht mehr einfach die konkrete Daseinssituation des Menschen unter der Herrschaft der Sünde oder der Gnade. Natur bezeichnet vielmehr strukturell die Wesensverfassung des Menschen in seiner geist-leiblichen Einheit und in seiner dynamischen Selbsttranszendenz auf die personale Gemeinschaft mit Gott in Geist und Freiheit. Gnade ist die von Gott her kommende freie Erfüllung der natürlichen Tendenz des Menschen auf Gott hin und damit auch die Vollendung der menschlichen Natur. Bei Thomas von Aquin ist die Urstandsgerechtigkeit nichts anderes als die heilmachende Gnade (*gratia gratum faciens*). Die Gnadenpräsenz Gottes hat auch eine Harmonie aller seelischen und leiblichen Kräfte zur

Folge. Die Erbsünde besteht darum in einer Ermangelung der geschuldeten Urstandsgerechtigkeit (vgl. schon *Anselm von Canterbury*, conc. virg. 27). Da die menschliche Natur jedoch auf Gott hin dynamisiert und finalisiert ist, bleibt nach der Ursünde nicht eine reine und heile Natur zurück, die sich in einem natürlichen Endziel und einer natürlichen Gotteserkenntnis vollenden könnte. Ansätze zur barock- und neuscholastischen Sicht der Erbsünde als eines bloß neutralen Fehlens der heilmachenden Gnade bei Bellarmin, Gregor von Valencia und Francisco Suárez finden sich schon bei Duns Scotus. Die eigentliche Begnadung geschieht durch eine freie göttliche Tat, die nicht an den Stand der Urstandsgnade oder Rechtfertigungsgnade, die zur natürlichen Ausstattung des Menschen gerechnet werden, gebunden ist (Ord. II d. 29; d. 32, n. 19).

Nach Thomas wird die Erbsünde übertragen einfach durch die Partizipation an der menschlichen Natur, die mit der Zeugung beginnt. Indem die Eltern die menschliche Natur weitergeben, empfangen die Kinder die menschliche Natur in der seit der Sünde Adams unheilsgeschichtlichen Situiertheit, d.h. sie treten ins Dasein ohne die heilmachende Gnade. Getaufte Eltern können aber nur die so geschichtlich vorgeprägte Natur weitergeben. Der Bezug zur freien geschichtlichen Erlösungstat Christi kann nicht naturaliter übertragen werden. Der einzelne Mensch als personaler Träger der menschlichen Natur muß vielmehr durch personalen Glauben und durch die Taufe die Gnade Christi empfangen.

Nach *Thomas von Aquin* besteht das Wesen der Erbsünde also im Fehlen der Urstandsgerechtigkeit, materialiter aber in der Konkupiszenz:

Die Beraubung (privatio) der Urstandsgerechtigkeit, durch die der Wille Gott untergeben war, ist das wesengebende Moment in der Erbsünde; jede andere Unordnung der Seelenkräfte verhält sich zur Erbsünde gewissermaßen wie die Materie (zur Form, d. Vf.). Die Ungeordnetheit der anderen Seelenkräfte besteht vor allem darin, daß sie auf ungeordnete Weise den vergänglichen Gütern zugeordnet ist. Diese Art von Ungeordnetheit kann man mit dem gebräuchlichen Terminus Konkupiszenz bezeichnen. Somit ist die Erbsünde sozusagen materialiter Konkupiszenz; formaliter aber ist sie die Ermangelung der Ursprungsgerechtigkeit (defectus originalis justitiae) (S.tb. I/II q. 82 a. 3).

4. Zur Auseinandersetzung um das Dogma von der Erbsünde

4.1. Die Leugnung der Ursprungssünde im Pelagianismus

Der direkte häretische Gegensatz zur Erbsündenlehre ist der Pela-

gianismus des 5. Jahrhunderts (Pelagius, Coelestius, Julianus von Eclanum)¹¹. Er wurde von Augustinus und seinen Schülern aufs Schärfste bekämpft und von der 2. Synode von Mileve 416, von Karthago 418, der 2. Synode von Orange 529, dem Indiculus, allgemein auch vom Konzil von Ephesus 431 (DH 267) und vom Konzil von Trient mit dem Dekret über die Erbsünde 1546 und über die Rechtfertigung 1547 als häretisch zurückgewiesen.

Der Pelagianismus leugnet die Existenz der Erbsünde. Adams Sünde sei nur ein schlechtes Beispiel gewesen. Die Folgen der Sünde Adams gingen darum nur durch Nachahmung, nicht aber durch Abstammung auf die Nachkommen über. Wenn der Christ umgekehrt dem guten Beispiel Christi folge, könne er in seinem autonomen, frei verfügenden Willen nicht nur das Sittengesetz vollständig erfüllen, sondern sich selbst in eigener aszetischer und ethischer Anstrengung zum göttlichen Leben erheben, ohne daß Gott in der Erlösungstat Christi und in der zuvorkommenden Gnade des Heiligen Geistes den Menschen aus dem objektiven Widerspruch zu Gott im Status des Sünders und auch der persönlich begangenen Sünden befreien müßte.

Der leibliche Tod des Menschen sei darum keine Strafe oder eine Manifestation des "Todes der Seele", d.h. der sinnerfüllenden ewigen Lebensgemeinschaft mit Gott, sondern nichts anderes als eine reine Naturnotwendigkeit.

Die noch nicht zum freien Gebrauch ihres Willens und ihrer Vernunft gekommenen Kinder würden zwar gemäß der Taufformel "zur Vergebung der Sünden" getauft. Dies betreffe aber nicht die Überführung in den Stand der übernatürlichen Gotteskindschaft, die Neuschöpfung und damit die Anwartschaft auf die ewige Anschauung Gottes im ewigen Leben. Die Kindertaufe bewirke nur eine quantitative Verbesserung. Untetaufte Kinder gelangten nach dem Tod in ein "Himmelreich", das als eine Art glücklicher Zustand gedacht wird. Dieser ist aber nicht identisch mit der ewigen Seligkeit in Gott, die offenbar nur durch eine aszetische und ethische Leistung zu erreichen ist, wie sie nur dem erwachsenen Menschen möglich ist.

4.2. Die Lehre von der totalen Verderbtheit der Natur in der protestantischen Reformation

Im Bestreben, alle pelagianisierenden Tendenzen in der Theologie aufzuspüren und auszuschalten, kam es in der Reformation zu einer äußer-

¹¹ Vgl. L. SCHEFFCZYK, *Urstand, Fall und Erbsünde. Von der Schrift bis Augustinus*, 212-239.

sten Verschärfung der Sündenthematik¹². Der daraus entstandene katholisch-protestantische Gegensatz bezieht sich nicht auf die Existenz der Erbsünde, die universelle Erlösungsbedürftigkeit und die absolute Notwendigkeit der Gnade für die Erneuerung und Vertiefung der ursprünglichen Gottesgemeinschaft des Menschen. Der wesentliche Unterschied liegt darin, daß die reformatorische Theologie meinte, die menschliche Natur einer totalen Verderbnis unterworfen seien zu müssen, um die absolute Gratuität der Gnade sichern zu können.

Ähnlich wie Augustinus geht Luther von der unmittelbaren Erfahrung der Ohnmacht, der Widersetzlichkeit des Menschen gegenüber Gott in seiner faktisch vorgefundenen Natur aus. Wenn man im Urstand die natürliche Existenz des Menschen und ihre Gott wohlgefällige Entfaltung der Gnade identifiziert (also den relativen Unterschied von Natur als Hindernis auf Gott und Gnade als die frei gewährte Ermöglichung ihres Vollzugs auf Gott hin nicht mitbedenkt), dann kann die Wirkung der Sünde Adams und die Erbsünde auch nur in einer totalen Verkehrung der Natur gesehen werden.

Die menschliche Natur, wie sie aus der Sünde Adams hervorgeht und in der inneren Selbsterfahrung zugänglich wird, ist dann von sich aus betrachtet «ohne jede Gottesfurcht und ohne jedes Vertrauen zu Gott» (CA 2). Man müsse sprechen von einer «tief bösen Verderbung der Natur» (M. Luther, Schm. Art. III/1). In seiner Selbsterfahrung erfasse sich der Mensch als ausweglose Selbstbezogenheit (cor incurvatum in se, so schon Johannis Olivi im 13. Jh.). In seiner Natur begreife sich der Mensch als einen Rebellen gegen Gott, als Widersacher und Feind Gottes. Der Wille als das Zentrum der menschlichen Natur sei darum auch nicht mehr frei, das Gute zu tun und sich auf Gott hin zuzubewegen. Wie ein Lasttier völlig abhängig von seinem Lenker, so sei auch der menschliche Wille total der Lenkung durch den Teufel oder Gott unterworfen: «So ist der menschliche Wille in der Mitte hingestellt wie ein Lasttier; wenn Gott darauf sitzt, will er und geht, wohin Gott will, ... wenn der Satan darauf sitzt, will er und geht wohin Satan will. Und es liegt nicht in seiner freien Wahl, zu einem von beiden Reitern zu laufen und ihn zu suchen, sondern die Reiter selbst kämpfen darum, ihn festzuhalten und in Besitz zu nehmen» (M. Luther, Vom unfreien Willen, 1525: WA 18, 635). Formell gesehen ist die Erbsünde die konkupiszente Verfassung der durch die Sünde Adams verantworteten Situation der menschlichen Natur, wie sie jeder einzelne Mensch konkret in sich selbst vorfindet.

Aufgrund einer relativen Unterscheidung von menschlicher Natur

¹² Vgl. H. KÖSTER, *Urstand, Fall und Erbstünde. Von der Reformation bis zur Gegenwart*, 1-56.

und der auf sie einwirkenden Gnade der Rechtfertigung und Heiligung weist das Tridentinum die Behauptung zurück, daß «der freie Wille des Menschen nach der Sünde Adams verloren und ausgelöscht worden sei» (Rechtfertigungsdekret, can. 5; DH 1555). Daraus folgt, daß der Mensch auch noch im Status der Erbsünde selbst der Täter seiner guten oder bösen Handlungen und nicht ein Spielball in den Händen eines unberechenbaren Gottes ist, der Gutes und Böses (wie die Verstockung des Pharao und die Bekehrung Pauli) gleichzeitig wirkt. Darum auch ist nicht alles, was der Mensch vor der Rechtfertigung tut, automatisch Sünde.

4.3. Die Erbsünde als Widerspruch zur Vernunftreligion

Das kirchliche Erbsündendogma steht der Vernunftreligion der aufklärerischen Popularphilosophie und auch der von ihr geprägten Religionskritik des 19. Jahrhunderts diametral entgegen¹³.

Einflußreich war schon vorher der Sozinianismus (Fausto Sozzini, *De Jesu Christo servatore; De statu primi hominis ante lapsum*, 1578; Raskower Katechismus, 1605). Diese antitrinitarisch-arianische Häresie baute auf einer rationalistischen Schriftauslegung auf und leugnete u.a. auch die Erbsünde und damit die allgemeine Notwendigkeit der Erlösungsgnade. Gnade erlange der Mensch durch gute Werke und eine sittliche Lebensführung.

Die Erbsünde und der Rekurs auf eine übernatürliche Gnade stellen die aufklärerische Auffassung von einer natürlichen Vollendbarkeit des Menschen in Frage. Im Prozeß der natürlichen Entfaltung der sittlichen Persönlichkeit seien die physischen und seelischen Leiden als naturale oder gesellschaftliche Defizienzen anzusehen, die es durch einen allgemeinen Fortschritt zu überwinden bzw. innerseelisch zu verwinden gelte. Der Hinweis auf eine universale Erlösungsbedürftigkeit durch Gott und damit eine Überbietung des Diesseits durch die Verwiesenheit auf das Jenseits erweisen sich als absolut unvereinbar mit dem Optimismus der Aufklärung (Hume, Voltaire, Enzyklopädisten).

Die christliche Erklärung des Elends und der Erlösungsbedürftigkeit des Menschen durch den Hinweis auf Sünde und Erbsünde wird nun umgekehrt zum Vorwurf an einen vermeintlich guten Gott. Dieser verfüge entweder nicht über die Macht, die Welt besser einzurichten, oder er habe dies gar nicht gewollt. Dann verfällt er einem moralischen Verdikt (Verbindung von Erbsündentheologie und Theodizee-Problematik).

Entscheidend war hier das Denken J.J. Rousseau (*Emile ou de L'é-*

¹³ Vgl. H. KÖSTER, *Urstand, Fall und Erbsünde. Von der Reformation bis zur Gegenwart*, 57-180.

duction, 1762). Auf der einen Seite steht der durch und durch gute Mensch. Er gehe als Geschöpf rein und unschuldig aus den Händen der Natur hervor. Er stehe hier noch jenseits des Widerspruchs von gut und böse. Er ruhe in einem sich selbst annehmenden Willen problemlos in sich selbst (*amour de soi*). Dem steht gegenüber der entartete Mensch, der durch die Gesellschaft verdorben wurde. Er verfällt einer Selbstliebe (*amour propre*), mit der er sich zum Tyrannen über andere Menschen oder auch über die Natur aufschwingt.

Die Mittel zur Verbesserung des menschlichen Zustands seien vernünftige Aufklärung und Erziehung, nicht aber Gnade, Erlösung oder die Anstrengung der Selbstbildung in geistlicher und sittlicher Lebensgestaltung.

Konsequent und doch kurios schaffte –im Zuge der Revolution– der französische Nationalkonvent am 17. November 1793 die Erbsünde per Dekret ab.

Zwar wagte *Immanuel Kant* dem naiven Naturoptimismus, dessen Konsequenzen, nämlich die totalitäre Neigung zur Vernunft- und Erziehungsdictatur und ein dazugehöriges Schreckensregiment (vgl. die Septembermorde 1792), sich bereits abzeichneten, zu widersprechen mit seiner Rede von der «*Einwohnung des bösen Prinzips neben dem guten*» oder «*Über das radikale Böse in der menschlichen Natur*» (Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, 1793). Zur theologischen Begründung der Erbsünde fand er freilich nicht zurück, ganz abgesehen davon, daß die Erbsünde auch formell nicht in einer Bosheit des Herzens oder der menschlichen Natur, sondern im Verlust der ursprünglich geschenkten Gemeinschaft mit Gott besteht.

4.4. Die Naturalisierung der Erbsünde in einem evolutionären Weltkonzept

Ohne zu berücksichtigen, daß die Rede von Sünde und Gnade als transzendentaler Grundrelationen zu Gott nur offenbarungstheologisch begründet werden kann, wurde verschiedentlich versucht, die Erbsünde dadurch zu „rehabilitieren“, daß man sie –innerhalb des modernen Welt- und Geschichtsbildes– historisch oder psychologisch zu verifizieren trachtete: etwa als Markierung des Übergangs des Menschen vom Instinkt- zum Vernunft- oder Kulturwesen zu Beginn der Steinzeit, oder als Metapher für die traumatische Erfahrung der Pubertät, insofern sich in jedem einzelnen Menschen der Übergang vom Unbewußten zum Bewußtsein vollziehe, oder als Bezeichnung der Schuld- oder Glückserfahrung der erwachenden Sexualität. Hierher gehört auch der Vorschlag, den paulinischen Gedanken der Adamssünde als eine weltbildlich bedingte, mythologische Deu-

tung und Einkleidung der Erfahrung der Tatsächlichkeit und Allgemeinheit der Sünde zu interpretieren.

Vollkommen haltlos sind die Versuche einer liberalen Dogmengeschichtsschreibung, die "Erbsünde" als eine Erfindung des hl. Augustinus darzustellen, der zwar jedes Fundament in der Schrift fehle, die sich aber aus den neurotischen Erfahrungen einer unbewältigten Sexualität bzw. den unverdauten manichäischen Resten seiner Lebensgeschichte erklären lasse.

Teilhard de Chardins Deutung der Lehre von Sünde und Erbsünde als "konter-evolutionäre Faktoren" in einem umfassenden Prozeß der "Humanisierung durch Evolution" auf den kosmischen Christus hin ist gewiß für den Dialog von Theologie und Naturwissenschaften von Interesse¹⁴. Allerdings wird auch hier der Charakter von Sünde und Gnade verkannt. Denn es geht um personale Relationen zu Gott, die nicht noch einmal von einem Naturprozeß totalitär umgriffen sind, sondern, wenn auch auf einer naturalen Basis, die dia-logische Begegnung mit dem personalen Gott ermöglichen oder stören. Der mehr vulgären Frage, ob man den Menschen der Vorzeit die Einsicht in so weittragende Konsequenzen einer Sündentat zutrauen kann, ist entgegenzuhalten, daß –naturwissenschaftlich gesehen– die frühen Menschen keineswegs primitive Monster waren, und –theologisch gesehen– Sünde nicht eine Frage der Intelligenz, sondern der personalen Freiheit ist. Das Formelle der Sünde besteht auch nicht, wie gesagt, in einem einfachen moralischen Fehlverhalten, sondern der Ablehnung eines Angebots der Gemeinschaft mit Gott, die Adam stellvertretend für alle angeboten war. Indem die frühen Hominiden sich im Unterschied vom Tier geistig in ihrem Menschsein erfaßten, sahen sie sich auch konfrontiert mit dem Ja oder Nein zu ihrer Verwiesenheit auf Gott angesichts der ursprünglichen Erfahrung des Sinnes und Ziels des menschlichen Daseins.

5. Systematische Perspektiven

5.1. Die theologische Bedeutung des Anfangs

Die theologische Urstandslehre fragt nach den *transzontentalen* Bedingungen und Voraussetzungen der Selbstrealisierung des Menschen als eines geistigen und freien Wesens in der Geschichte, und zwar im Bezug auf seine personale Gottbeziehung. Vom Standpunkt des heutigen Menschen aus betrachtet wissen wir, daß die Verwirklichung oder Umsetzung

¹⁴ Zu Teilhard de Chardin vgl. H. M. KÖSTER, *Urstand, Fall und Erbsünde in der katholischen Theologie unseres Jahrhunderts* (= ESt N.F. 16), Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1983, 171-180.

unserer Freiheit in eine geschichtliche Tat schon im vorhinein durch realisierte Geschichte vorangehender Generationen mitbestimmt und begrenzt ist.

In einer Analyse des Zusammenspiels transzendentaler Bedingungen im kategorialen Vollzug der Freiheit kommt man notwendig auf eine erste Generation von Menschen, die ihre Freiheit nicht schon in vorweggegebene Geschichte hinein verwirklichen mußte, sondern die die apriorische Geschichtlichkeit der menschlichen Freiheit erstmals zur Geschichte gemacht haben. Dieser ursprunggebende „Anfang“ ist darum nicht lediglich ein bloß temporaler Beginn von Geschichte. Es handelt sich nicht um das erste von völlig gleichartigen Ereignissen, die auf der kontinuierlichen Linie einer Zeitachse einzutragen sind. „Anfang“ meint hier den Ursprung von Geschichte aus der transzentalen und apriorischen Freiheit des Menschen. Er ist somit ein begleitendes und gleichzeitiges Moment in aller kategorialen Geschichte.

Diese ursprunggebende Menschheit (*humanitas originans*) im Unterschied zu der von ihr herkommenden Menschheit (*humanitas originata*) ist theologisch verdichtet greifbar in den Figuren *Adam* (= der Mensch als Gattungswesen, als Beschreibung der konstitutiven Momente seiner Natur einschließlich der transzentalen Verwiesenheit auf Gott, als Individuum und Prototyp der Menschheit in der Generationenfolge) und *Eva*, der „Mutter der Lebendigen“ (Gen 3, 20).

Die Urstandslehre thematisiert also das transzental-apriorische Moment der geschaffenen Freiheit, das aller materialen Geschichte bedingend und begleitend vorausliegt, insofern die Freiheit der geschaffenen Person nur in der dialogischen Beziehung zu Gott im Wechselspiel von Wort und Antwort (Gehorsam = Entgegen-Horchen, d.h. freie Realisierung der Willenspotenz) zu ihrer Vollendung kommen kann.

Was die theologische Urstandslehre mit dem evolutionsbiologischen Problem der Hominisation von Primaten verbindet, ist darum nicht die Frage nach einem Wann und Wo und Wie, sondern die Frage nach dem qualitativen Unterschied des Menschen vom Tier, und damit die Frage nach dem Was-Sein, dem Wesen und der übernatürlichen Bestimmung des Menschen.

Die Frage nach dem Wesen erschließt sich nur in einer transzentalen Reflexion. Diese Frage kann wegen der phänomenologischen Ausrichtung und methodologischen Begrenzung von den Einzelwissenschaften (Morphologie, Genetik, Gehirnphysiologie etc.) nicht definitiv beantwortet werden. Hier lassen sich nur bestimmte materielle Dispositionen ausmachen für den spezifischen Selbstvollzug des Menschen, in welchem er sich in seiner irreduziblen Subjektivität als Geist und Freiheit er-

faßt und sich darin auch im Unterschied zum Tier begreift. Der Unterschied von Mensch und Tier ist der Mensch selbst.

Indem der Mensch in der Erforschung seiner materiellen Daseinsbedingungen auch die Kontinuität mit der universellen Evolution aller Lebensformen erkennt und dies auch empirisch verifizieren kann, erfaßt er sich zugleich als das ungegenständliche und so geistige Subjekt seiner Selbstthematisierung als leiblich verwirklichtes Geist- und Freiheitswesen.

Ein endlicher Geist kann darum die Erkenntnis seiner materiellen Bedingung nicht zum absoluten und unübersteigbaren Horizont seiner Wirklichkeitsbezogenheit machen. Der Geist als eine seine materiellen Bedingungen und Gegenstände übersteigende Bewegung erfaßt darum auch das transzendentale Woraufhin und Wovonher als die konstitutive Bedingung seines Vollzuges. Die hier auftauchende Gottesidee ist nicht eine beliebig entworfene Theorie zur Erklärung beeindruckender Naturphänomene oder innerpsychischer Zustände des Menschen. Die Erkenntnis Gottes ist im geistigen Vollzug des Menschen zumindest implizit und vorthematisch mitgegeben als die Erkenntnis des notwendigen Grundes des Seins der Welt überhaupt und auch der menschlichen Selbst- und Welterkenntnis. Zum ersten Menschen gehören Selbstbewußtsein und Transzendenzvollzug. Insofern dieser Vollzug getragen ist von Gottes primordialer Offenbarkeit und Selbstangebot kann theologisch affiniert werden. „*Adam war als Geschöpf Gottes darum schon in ursprünglicher „Heiligkeit und Rechtigkeit“ konstituiert*“ (vgl. Trient, Erbsündendekret, can. 1: DH 1511).

Diese Konstitution Adams schließt rein logisch nicht aus, daß der Akt der Konstituiertheit und das Worin dieser Konstitution, nämlich Natur und Gnade, noch einmal relativ zu unterscheiden sind.

Real und konkret aber lassen sich das Geschaffensein des Menschen und die personale Selbstzusage Gottes als Heil des Menschen nicht von einander trennen.

5.2. Praeternaturale Gaben - Freiheit vom Tod?

In der klassischen Theologie hat man aus der Lehre von der ursprünglichen gnadenhaften Erhebung des Menschen zur Teilnahme am Leben Gottes als Konsequenz die Lehre von den *praeternaturalen Gaben* entwickelt, das Nichtunterworfensein unter den leiblichen Tod, das nicht zwangsläufige Leidenmüssen, den Besitz eingegossener natürlicher und übernatürlicher Wahrheiten, das Freisein vom Widerstreit zwischen geistigem Wollen und leiblichen Antriebskräften.

Auch mit der Lehre von den praeternaturalen Gaben und damit einer besonderen Integrität der geistigen und materiellen Dispositionen des

menschlichen Personvollzugs will man nicht eine empirisch-faßbare Epoche in der Menschheitsgeschichte behaupten. (Das Bildwort vom Paradiesgarten darf nicht auf die Vorstellung von einem Schlaraffenland hin oder einem Goldenen Zeitalter ausgelegt werden).

Gemeint ist, daß die als Heilserfahrung gegebene transzendentale Relation zu Gott auch eine bestimmte Grunderfahrung des Menschen und der positiven Zuordnung seiner kreatürlichen Konstitutiva zur Folge hatte (die Vermittlung von unendlicher Hoffnung und endlicher Natur, von Seele und Leib, dem sozialen Leben der Menschen miteinander, die Zuordnung des Menschen zur materiellen Umwelt überhaupt).

Durch die Ursünde wurde nicht eine unsterblich-göttliche und leidensunfähige Natur in ihrem Wesensstand verändert.

Als heilsgeschichtlicher Status darf der Urstand auch nicht mit der ewigen Vollendung des Menschen in der Anschauung Gottes verwechselt werden (vgl. *Thomas von Aquin*, S.th. I q. 94). Im Urstand ist der Mensch gerade erst auf einen geschichtlichen Weg der Gestaltung seines gesellschaftlichen Lebensraums und der Weltverantwortung gewiesen (vgl. Gen 1, 28; 2, 15).

Darum gehört zur geschichtlichen Existenz des Menschen in der Welt die Erfahrung der Endlichkeit und der Begrenzung in der Zeit, die Ablösung der einzelnen Generationen und die Erfahrung der Widerständigkeit der Materie.

Wenn der Mensch die Erfahrung der heilschaffenden und lebenseröffnenden Präsenz Gottes verliert, wandeln sich ihm die Erfahrungen der Endlichkeit zur Not des Sterbenmüssens, die Verbindung mit der materiellen Welt zum Leidenmüssen und zum Unterworfensein unter die elementare Gewalt der Aufbaufaktoren der Schöpfung und zur Erschwerung des Gebrauchs der geistigen und willentlichen Kräfte.

Die ursprüngliche Zuordnung von Gottes Geist und menschlicher Freiheit (Gal 5) wandelt sich zur Erfahrung, daß die menschliche Freiheit unter dem Müssen, dem Gesetz von "Sünde und Tod" (Röm 8, 2f.), von Sklaverei und Verlorenheit (Röm 8, 21) steht.

Ob die Selbstoffenbarung Gottes als Schöpfer und die Mitteilung seines göttlichen Lebens jemals im Modus der freien Annahme in der Welt konkret wurde, kann theologisch offen bleiben, wie auch die Frage nach einem zeitlichen Intervall zwischen der Konstitution im Urstand und der Ursünde.

5.3. Erbsünde und freier Wille

«Die Sünde Adams ist im Ursprung *eine*» (DH 1513). Aus der faktischen Unheilsgeschichte der Menschheit kann man von der Höhe des Er-

lösungsgeheimnisses in Christus her den ganzen Abgrund ermessen, da offenbar der "Erste Mensch" (als Exponent der *humanitas originans*) seine apriorische und auf Gott hin offene Freiheit gerade im Angesicht der angebotenen Liebe und Gnade in einer negativen Weise kategorialisiert hat.

So ist der "Anfang von Geschichte" durch den *Widerspruch* des Menschen zu seiner Kreatürlichkeit und seiner Konstitution in "Heiligkeit und Gerechtigkeit" bestimmt. Die beginnende Freiheitsgeschichte wurde durch die Ur-Sünde zu einer Unheilsgeschichte umdisponiert.

Eine Schwierigkeit der Erbsündentheologie besteht darin, zu erklären, wie die Tatsünde eines individuellen Menschen den von ihm repräsentierten nachfolgenden Generationen wirklich und innerlich zu eignen gemacht werden kann, und wie die späteren Generationen mit dem Schuld- und Strafzustand Adams (*reatus culpae et poenae*) behaftet werden können.

Die Sünde Adams wird auf seine Nachkommen nicht durch eine freiwillentliche Nachahmung, sondern durch den naturalen Zusammenhang der Abstammung übertragen (*propagatione non imitatione*: DH 1513), insofern Adam Gottes Gnade allen Menschen durch die Zugehörigkeit zum (begnadeten) Menschengeschlecht hätte vermitteln sollen¹⁵. Jeder Mensch tritt deshalb jetzt in ein Dasein, das schon durch den Verlust der ursprünglichen Konstitution des Menschen gekennzeichnet ist. Er befindet sich darum im Status des Sünder, auch wenn er als Kind noch gar nicht zu einer persönlichen Tatsünde fähig ist.

Andererseits gehört aber zum formellen Begriff der Sünde die frei gewollte Übertretung des Gebotes Gottes (*ratio voluntarii*: DH 1946-49).

An diesem (scheinbaren) Dilemma entzündete sich erhebliche philosophische und auch theologische Kritik. Sie reicht bis zu dem Vorschlag, das "Erbsündendogma" als in sich widersprüchlich aufzugeben oder es zu interpretieren als eine bloß metaphorische Beschreibung der allgemein erfahrbaren Endlichkeit und Gebrochenheit menschlicher Existenz.

Zu wenig beachtet wird aber der *analoge Begriff von Sünde*, so daß die Kritik oft auf einem unsachgemäßen Begriff von Erbsünde aufbaut.

In der Tat wäre eine Tatsünde, durch die ein inhaltliches Moralgebot übertreten wird, unübertragbar, ebenso die daraus sich ergebende ganz persönliche moralische Schuld. Eine solche Vorstellung wäre ein eklatanter Widerspruch zur Personwürde des Menschen und stünde im Gegensatz zum Dogma von der Kreatürlichkeit und Gottebenbildlichkeit des Menschen. Die Erbsünde hat aus diesen Gründen nichts zu tun mit einer

¹⁵ Vgl. dazu K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Verlag Herder, Freiburg - Basel - Wien¹⁰ 1978, 118 f.

Art Kollektivschuld, aufgrund derer die Kinder für die moralischen Sünden ihrer Vorfahren büßen müssen. Sie macht auch nicht die ‘unschuldigen’ Kinder zu Sündern in einem moralischen Sinn. Sie bestätigt auch nicht philosophische Vorstellungen von einer angeborenen Wolfsnatur des Menschen.

In der Sünde Adams geht es nicht zuerst um den Menschen als ein ethisches, sondern als ein theologisches Subjekt im strengen Sinn. Zur Debatte steht die Realisierung der transzendentalen Verwiesenheit des Menschen auf eine Gemeinschaft mit Gott, in der die menschliche Natur ursprünglich konstituiert war.

“Adam” als Repräsentant der von ihm abkünftigen Menschheit hat die ihm für sich selbst persönlich und für alle angebotene «ursprüngliche Gerechtigkeit und Heiligkeit» willentlich zurückgewiesen. Er hat sie damit «für sich und für uns alle verloren» (DH 1512).

Das “willentliche Moment” liegt somit in der Ursünde selbst und wird als solches mit ihr auf die Nachkommen übertragen. Diese stehen darum in einem objektiven Widerspruch zur ursprünglichen Konstitution des Menschen in der gnadenhaften Gemeinschaft mit Gott. Und in diesem Sinne sind durch die «Tat des einen die vielen zu Sündern geworden» (Röm 5, 19), ohne daß sie in einem subjektiven moralischen Sinn Sünder sind oder einschlußweise die Tat Adams selbst begangen haben oder durch eine persönliche moralische Sünde ratifiziert haben müssen (vgl. Röm 5, 13: «Sünde war schon vor dem Gesetz in der Welt, aber Sünde wird nicht angerechnet, wo es kein Gesetz gibt; dennoch herrschte der Tod von Adam bis Mose auch über die, welche nicht wie Adam durch Übertreten eines Gebotes gesündigt hatten. Adam aber ist die Gestalt, die auf den Kommanden hinweist»).

Wenn der Mensch auch als theologisches Subjekt von sich selbst her die ihm ursprünglich angebotene Vollendung in Gott nicht mehr erreichen kann, so bleibt er als das moralische Subjekt für seine individuelle Orientierung am Gewissen (Röm 2, 24) und den materialen Normen des Sittengesetzes voll und ganz verantwortlich für seine Taten.

Der Mensch ist zwar durch den Verlust der ihn zur Gemeinschaft mit Gott erhebenden Gnade auch in der Zuordnung seiner natürlichen Kräfte teilweise desorganisiert (böse Begierlichkeit = Konkupiszenz, die aber nicht selbst Sünde ist; *vulneratus in naturalibus, spoliatus gratuitis*).

Dies schließt aber nicht jede Hinordnung auf Gott vor und außerhalb des Christusereignisses aus. Denn auch im Sünder-Status bleibt der Mensch Geschöpf Gottes. Der Verlust der übernatürlichen Gnade läßt den Menschen nicht als ein reines Naturwesen zurück (*in puris naturalibus*). Gerade auch im Verlust der Gnade zeigt sich, daß der Mensch mit sich nur

ins Reine kommt, wenn er sich auf das Ziel der Lebensgemeinschaft mit Gott hin transzendifieren kann, in der er und auf die hin er konstituiert worden war (zum Menschen als moralischem Subjekt auch im Status des Erbsünders, vgl. das Rechtfertigungsdekret von Trient, can. 5: DH 1526).

5.4. Die Sünde als Selbstwiderspruch des Menschen

Wie erläutert, darf der Begriff der Ursünde nicht von einer allgemeinen Definition von Sünde als Übertretung inhaltlich bestimmter Gebote Gottes genommen werden. *Das «wirkliche und eigentliche Wesen der Sünde» (DH 1515) bezieht sich bei der Ursünde formell auf die freie, in der Gnade realisierte Ablehnung der Kreatürlichkeit als der transzendentalen Grundrelation zu Gott.*

Auch wenn in bildlicher Sprechweise die Ursünde als “Übertreten eines Gebotes” (Röm 5, 14) bezeichnet wird, so geht es doch bei dem Verbot, von den «Früchten des Baumes, der in der Mitte des Gartens steht, zu essen» (Gen 3, 3) offensichtlich nicht um ein Einzelgebot des materialen Sittengesetzes, sondern um die Respektierung der Grenzen des Menschen zu Gott, die ihm durch seine Kreatürlichkeit gesetzt sind. (Deshalb hat auch die Sündenfall-Geschichte nichts mit der primitiven Vorstellung von einem Obstdiebstahl zu tun, der von Gott in einer solchen Unverhältnismäßigkeit der Strafe geahndet würde). Das Wesen der Ursünde erhellt aus der verführerischen Absicht, „wie Gott“ zu werden und eine gottgleiche Verfügungsmacht in der “Erkenntnis von Gut und Böse” sich anzumaßen (Gen 3, 5).

Der Kern der Ur-Sünde besteht darum im «Ungehorsam des einen Menschen, der die Vielen zu Sündern macht» (vgl. Röm 5, 19). „Ungehorsam“ meint hier nicht die Unfolgsamkeit von Kindern gegenüber den Eltern oder das Nichtausführen des Befehls eines Vorgesetzten. Gemeint ist vielmehr die Negation der natürlichen Selbsttranszendenz des geschaffenen Willens auf die Einheit mit Gott, seinem Schöpfer, die Begegnung mit ihm als dem Ursprung von Leben und Liebe (vgl. Röm 5, 21; 8, 39 u.ö.), also die Perversion der positiven, auf personale Vollendung hinzielenden Hörens-potenz (der potentia oboedientialis activa).

Ursünde ist in einem der innere geistige Akt, der die geschöpfliche Verwiesenheit auf Gott erkennt und im strikten Gegensatz dazu die natürliche Selbsttranszendenz der Freiheit und damit die Annahme des Selbstangebotes Gottes verweigert. Darum gerät der Sünder nicht nur in *Widerspruch zu Gott*, sondern auch in einen unauflösbar Widerspruch zu sich selbst. Die Abwendung von Gott macht den Menschen zum Sünder und liefert ihn der «Vergänglichkeit, Sklaverei und Verlorenheit» (Röm 8, 19-

21) aus und dem Tod, der der Lohn der Sünde ist (Röm 6, 23). Er ist beherrscht vom «Gesetz der Sünde und des Todes» (Röm 8, 2).

5.5. Erbsünde und Erlösung

Das II. Vatikanum beleuchtet das Dogma von der Erbsünde von der Erfahrung her, nach der sich das menschliche Leben in der Dialektik von “Größe und Elend” (Blaise Pascal) sowie in der Dramatik des Kampfes von Gut und Böse vollzieht. Zugleich gibt das Konzil einen Ausblick auf die Erlösung des Menschen aus dem Übel der Sünde.

Obwohl in Gerechtigkeit von Gott begründet hat der Mensch unter dem Einfluß des Bösen gleich von Anfang der Geschichte an durch Auflehnung gegen Gott und den Willen, sein Ziel außerhalb Gottes zu erreichen, seine Freiheit mißbraucht ... Was uns aus der Offenbarung Gottes bekannt ist, steht mit der Erfahrung in Einklang: der Mensch erfährt sich, wenn er in sein Herz schaut, auch zum Bösen geneigt und verstrickt in vielfältige Übel, die nicht von seinem guten Schöpfer herkommen können. oft weigert er sich, Gott als seinen Ursprung anzuerkennen; er durchbricht dadurch auch die geschuldete Ausrichtung auf sein letztes Ziel, zugleich aber auch seine ganze Ordnung hinsichtlich seiner selbst wie hinsichtlich der anderen Menschen und der ganzen Schöpfung. So ist der Mensch in sich selbst zweispältig ... Der Mensch findet sich unfähig, durch sich selbst die Angriffe des Bösen wirksam zu bekämpfen, so daß ein jeder sich wie in Ketten gefesselt fühlt.

Der Herr selbst aber ist gekommen, um den Menschen zu befreien und zu stärken, indem er ihn innerlich erneuerte und ‘den Fürsten dieser Welt’ (Joh 12, 31) hinauswarf, der ihn in der Knechtschaft der Sünde festhielt (vgl. Joh 8, 34). Die Sünde mindert aber den Menschen selbst, weil sie ihn hindert, seine Erfüllung zu erlangen. Im Lichte dieser Offenbarung finden sogleich die erhabene Berufung wie das tiefe Elend, die die Menschheit erfährt, ihre letzte Erklärung (GS 13).

Der Sünde Adams zum Trotz ist die Kreatürlichkeit des Menschen übergreifend und bleibend vom Willen Gottes bestimmt, sich als die Erfüllung der Selbsttranszendenz des Menschen mitzuteilen. Der Schöpfungsakt ist selbst schon Selbstdifferenzierung Gottes in Wort und Tat. Die geschaffene Welt trägt im Menschen worthafte Züge und ist durch die Willenspotenz des Menschen immer schon hingewiezen auf die Teilnahme am göttlichen Leben. Auch die Ursünde Adams stellt diese Finalisierung der Schöpfung nicht in Frage.

Gott hat beschlossen, in der Fülle der Zeiten alles in Christus zu vereinen, was im Himmel und auf Erden ist, durch den wir das Evangelium der Wahrheit und das Siegel des Heiligen Geistes empfangen haben (vgl. Eph 1, 10-13).

Das trinitarische Geheimnis Gottes wird im neuen Adam offenbar, der die Sünder zu dem „neuen Menschen macht“, «der nach dem Bild seines Schöpfers erneuert wird» (Kol 3, 10f.), um so die Erlösung und Vollendung in der Teilnahme an der trinitarischen Erkenntnis Gottes und im Mitvollzug der Liebe der göttlichen Personen, des Vaters, des Sohnes und des Geistes, zu erlangen. Diese Schau Gottes „von Angesicht zu Angesicht“ (1 Kor 11, 12), diese Erkenntnis Gottes, „wie er ist“ (1 Joh 3, 2), ist das ewige Leben (Joh 17, 3). Die Schuld Adams wird dank der Erlösung durch Jesus Christus und der geistgetragenen Vollendung des Menschen im Leben der Dreieinigkeit zur „felix culpa“.

PENA DI MORTE?

Francesco D'Agostino*

1. In gran parte dei paesi del mondo la pena di morte ha ormai perso qualsiasi legittimità etica e giuridica ed è stata cancellata dalla legislazione positiva. Non sono pochi, purtroppo, gli ordinamenti che continuano a prevederla; ma sembra che lo facciano con molto imbarazzo, quasi si trattasse di una forma sanzionatoria residuale, cui ricorrere cioè solo in casi assolutamente estremi, e per di più –verrebbe da pensare– motivata da ragioni pratiche (del tipo: è pur sempre l'unico modo per lottare efficacemente contro la criminalità efferata!) più che di vera giustizia. Ne segue che, per quanto siano numerose le persone che ogni anno salgono sul patibolo, esse rappresentano statisticamente un aliquota bassissima (e verrebbe voglia di dire pressoché irrilevante) nel novero complessivo di chi è colpito da sanzione penale. Ciò spiega perché la campagna contro la pena di morte venga continuamente riattivata da molte associazioni internazionali "abolizionistiche" –tra cui in particolare la meritoria *Amnesty International*: esse ben percepiscono che là dove è ancora possibile il ricorso alla pena capitale cresce, lentamente ma ineluttabilmente, un profondo sentimento di *disagio*; quel disagio che è tipico della *falsa coscienza*. Ci si dichiara a favore della pena di morte, ma si portano pessimi argomenti a suo favore; non lo si riconosce apertamente, ma se ne è, in fondo, ben consapevoli. Di conseguenza, l'esecuzione di sentenza di condanna a morte ha perso completamente quel carattere solenne, tragico e soprattutto "pubblico", che l'ha caratterizzata per secoli e secoli. È un segno, questo, che è impossibile minimizzare.

Quanto appena detto non giustifica affatto, però, i toni rapidi e apodittici, oltre che di sprezzo verso chi la pensa diversamente, che vengono in genere utilizzati dai critici della pena di morte. Infatti, se è difficile trovare buoni argomenti a favore della pena di morte, è ancor più difficile il reciproco: individuare cioè argomenti veramente adeguati per mostrare che la

* Professore di Filosofia del diritto matrimoniale e familiare nell'istituto Giovanni Paolo II (sede centrale).

pena di morte è inaccettabile. Per argomento "adeguato" intendo non solo un argomento teoricamente consistente, ma soprattutto un argomento che sappia cogliere la specificità *giuridica* del problema col quale ci stiamo misurando. Quando riflettiamo sulla pena di morte, riflettiamo su di una specifica forma di *pena giudiziaria*. Se, per negare la legittimità della pena di morte, utilizziamo argomenti che di fatto giungono a farci revocare in dubbio la legittimità di *qualsiasi pena*, portiamo avanti un'operazione intellettualmente non corretta: il nostro obiettivo, in un caso del genere, appare essere il sistema penale in generale e non la pena di morte in particolare. Esistono –per quanto non siano numerose e comunque non siano teoricamente molto interessanti– dottrine che propugnano l'abolizione *tout court* di qualsiasi sistema sanzionatorio di carattere giuridico. Non è corretto però, per attirare simpatie su simili posizioni dottrinali, argomentare contro la pena di morte, cioè contro l'esperienza sanzionatoria simbolicamente ed esistenzialmente più conturbante, e non mettere nello stesso tempo in evidenza che l'abolizionismo totale combatte sì contro la pena capitale, ma combatte nello stesso tempo e con analoghi argomenti contro ogni possibilità di sanzionare un incallito evasore fiscale. Chi intende portare avanti una battaglia contro la pena di morte (sia sul piano della prassi, che su quello della teoria) deve in primo luogo mettere in chiaro quale sia la sua opinione sulla sanzione penale in generale; se cioè il suo abolizionismo concerne questo particolare e atroce tipo di pena o se di fatto si rivolge contro ogni pretesa penale da parte dell'ordinamento giuridico. Ma questa chiarificazione non viene sempre fornita. Il risultato è che, almeno nel dibattito di questi ultimi anni, la discussione sulla pena capitale ha perso di limpidezza e si è lentamente (e contro le intenzioni di molti) trasformata in una fabbrica di slogan: alcuni sottili, altri francamente grossolani, tutti in genere ben poco soddisfacenti. Insomma, come già si è detto, gli argomenti comunemente usati contro la pena di morte non convincono. Vediamo perché, esaminandoli alcuni più da vicino.

2. Possiamo, per cominciare, distinguere gli argomenti contro la pena di morte in due grandi categorie. Alcuni hanno un carattere *fattuale*, altri potrebbero essere definiti invece argomenti *di principio*. Per argomenti fattuali si devono intendere quelli che discutono l'*opportunità socio-politica* di questo tipo di pena; per argomenti di principio quelli invece che –indipendentemente da ragioni di opportunità– ne negano la *licità*, con considerazioni etiche e/o giuridiche e/o religiose. I primi argomenti rilevano evidentemente solo sotto il profilo della politica criminale; gli altri subordinano invece la logica della politica criminale a considerazioni antropologiche di carattere generale.

2.1. Tra gli argomenti *fattuali* il più comunemente usato è quello che nega alla pena di morte ogni carattere di *deterrenza*. Argomenti ulteriori sono l'*irreparabilità* di questa pena e la sua *inconciliabilità col carattere rieducativo* che, secondo la sensibilità moderna, dovrebbe presiedere all'irrogazione delle pene criminali. Per quanto diffusi, questi argomenti sono *debolì*, sia perché non se ne è mai data una dimostrazione piena e convincente, sia —e soprattutto— perché gli stessi argomenti possono e vengono di fatto usati con successo per confutare la legittimità di ogni altro tipo di pena criminale e per sostenere con apparente ragionevolezza la necessità di *depenalizzare* integralmente il sistema sociale. La fattualità dell'argomentazione acquista di conseguenza il colore della più assoluta e aprioristica ideologicità.

2.2. Riflettiamo sull'argomento della inutilità della pena di morte dal punto di vista della *deterrenza*. Analisi sociologiche mostrano che non ci sono rilevanti differenze, quanto al tasso di criminalità, tra paesi abolizionisti e paesi non abolizionisti: e questo starebbe ad indicare che il fatto che i secondi, diversamente rispetto ai primi, mantengano la pena di morte nei loro ordinamenti penali, sarebbe ininfluente rispetto alla prevenzione della criminalità. L'argomento, purtroppo, è specioso. Analisi sociologiche più acute hanno mostrato che non solo la pena di morte, ma qualsiasi altro tipo di pena tende a perdere efficacia deterrente, quando la sua applicazione sia incerta e/o casuale (cfr. per tutti L.M. FRIEDMAN, *The Legal System. A Social Science Perspective*, New York 1975, tr.it., *Il sistema giuridico nella prospettiva delle scienze sociali*, Bologna 1978, 142-144) e questo per l'appunto è il caso dell'applicazione della pena di morte, che nei paesi non abolizionisti si va facendo sempre più rara e difficoltosa. Per stabilire quanto effettivamente possa essere deterrente la minaccia di morte bisognerebbe misurarne la portata in ordinamenti nei quali la pena capitale venisse applicata rapidamente, sistematicamente e senza eccezioni. In circostanze del genere sarebbe sotto gli occhi di tutti quello che comunque il senso comune ben percepisce per suo conto, senza aver bisogno del conforto della criminologia, e cioè che la minaccia della morte, quando tale minaccia è assolutamente credibile, genera terrore e influenza in modo decisivo l'orientamento della volontà (come ben sa la criminalità organizzata al suo massimo livello, che attraverso minacce credibili ottiene puntualmente i risultati da essa auspicati).

L'argomento, inoltre, è debole anche sotto un altro punto di vista, nei limiti cioè in cui non opera necessarie distinzioni tra diverse tipologie di reati. Infatti si può ben ammettere la non deterrenza della pena di morte (e a maggior ragione quella di qualsiasi altra pena) per i delitti passionali, per i quali è da escludere nell'agente una ponderazione delle conse-

guenze del suo atto, ma sarebbe ben strano che una simile ponderazione non dovesse aver luogo per i delitti non passionali, fondati sul calcolo e sull'astuzia, o per quelli legati alla criminalità organizzata su larga scala, nei quali il lucro derivante dal crimine è sempre concretamente commisurato ai *rischi reali* che il delinquente sopporta nella sua attività criminosa.

L'argomento della non efficacia deterrente della pena di morte appare quindi intrinsecamente fragile. Ma va rigettato anche per un'altra ragione, forse perfino migliore. Preso sul serio, infatti, esso potrebbe offrire un ottimo argomento a fondamento delle richieste di incrudelire in generale il sistema penale per dotarlo di un'autentica forza preventiva. È qui che si svela il vero punto debole di questo argomento, che va individuato nel suo obiettivo ridurre la funzione della pena a una mera funzione di *intimidazione*, dimenticando il suo specifico portato punitivo. È stato infatti più volte osservato, che se davvero quella e non questa fosse la vera funzione della pena criminale, andrebbero repressi più duramente i reati statisticamente più frequenti (tutte le contravvenzioni, ad esempio, o i piccoli delitti contro il patrimonio o contro la persona) e meno duramente quelli assolutamente gravi, ma dotati di un carattere di eccezionalità (ad es. i delitti passionali), per i quali la minaccia della pena, come già si è detto, ha un'efficacia preventiva pressoché nulla. A questi esiti, naturalmente, nessuno ha mai seriamente chiesto di arrivare: ma ciò dimostra che la pena va comminata in primo luogo perché *giusta*, cioè calibrata sulla reale gravità del reato, e solo in secondo luogo perché portatrice di un'efficacia intimidatoria. Il vero problema della liceità della pena di morte non deve quindi essere discusso a partire dalla sua carica deterrente, ma deve essere affrontato riflettendo sulla sua *intrinseca portata di giustizia*.

2.3. Il secondo argomento fattuale contro la pena di morte è quello che insiste sulla *irreparabilità* di questa forma di pena. L'errore giudiziario contro il condannato a morte è ovviamente insanabile e di conseguenza, già solo per questa ragione, bisognerebbe sempre assumere un atteggiamento rigorosamente prudenziale e condannare i rei unicamente a pene i cui effetti possano essere di principio revocabili.

L'argomento è suggestivo, ma non decisivo. Contro di esso possono usarsi due contro-argomenti. In primo luogo si può osservare che l'applicazione della pena di morte potrebbe essere limitata a quei casi in cui la responsabilità obiettiva dell'imputato fosse accertabile al di là di ogni ragionevole dubbio (quando ad es. il delitto fosse avvenuto in pubblico, davanti a numerosi testimoni, e ammesso dallo stesso reo, come è stato il caso dell'assassinio di Bob Kennedy o del tentato omicidio di Ali Agca contro Papa Giovanni Paolo II). Una ipotesi del genere, mancando ogni dubbio

sulla responsabilità del reo, la portata di questo specifico argomento abolizionista svanisce pressoché del tutto. Ma c'è un secondo contro-argomento, ancora più forte. Non solo la pena di morte, ma *ogni pena è –al suo proprio livello– irreparabile*, quando sia stata comminata ad un innocente. Colui che sconta anche un solo mese di detenzione, ma *ingiustamente*, non potrà mai essere *propriamente* risarcito di quella libertà che l'ingiusta sentenza gli ha tolto e soprattutto di quell'aura di sospetto da cui ad opera della condanna è stato contaminato. Certo, la vita non può essere ridata a chi sia stato giustiziato, ma possono forse essere ridati gli anni di libertà che gli sono stati tolti al detenuto che venga scoperto innocente? Il risarcimento monetario, in casi del genere, è una ben magra consolazione per chi abbia sperimentato fino in fondo l'umiliazione di una imputazione indebita e di una punizione non meritata. Se il giudice dovesse esasperare la pur legittima preoccupazione di non punire un possibile innocente, non dovrebbe mai emanare *in generale* sentenze di condanna.

Il problema della possibile sentenza ingiusta ci porta, insomma, di fronte a un gravissimo problema di principio. Come ogni cosa umana, anche il sistema penale è certamente fallibile; ma è *fallibile* così come è certamente *irrinunciabile*. Argomentare a partire dalla sua fallibilità per limitarne *in generale* gli spazi è ben rischioso, perché potrebbe favorire la paralisi dell'intero sistema: equivarrebbe all'argomento di chi volesse proibire in generale la circolazione automobilistica, per salvaguardare tutte quelle vite umane che obiettivamente e ineluttabilmente vengono ogni anno troncate da incidenti stradali. Il no alla pena di morte, fondato su considerazioni strettamente prudenziali, può quindi avere una (ragionevole) valenza di opportunità, ma non possiede cogenza di principio.

2.4. Si sostiene, infine, che la pena di morte non ha alcun carattere rieducativo e che come tale sarebbe inconciliabile con la politica criminale moderna, che insiste con forza sulla necessarietà di questa dimensione della pena criminale.

Tra gli argomenti fattuali contro la pena di morte questo è certamente il più consistente. Va incontro anch'esso, però, ad alcune difficoltà, che vertono sull'esatto significato da dare al principio della "rieducazione".

Se infatti per *rieducazione* si dovesse intendere una mera dinamica *psico-pedagogica*, si dovrebbe arrivare al paradosso di dover riservare le sanzioni criminali solo ai delinquenti minorenni e a non dover mai infliggere pene criminali a soggetti per i quali una tale dinamica sarebbe di principio improponibile: ad es. gli anziani, o comunque i criminali dotati di un sistema forte, per quanto deformato, di valori (o meglio: contro-valori) etici. Né i problemi finiscono qui: perché riservare la rieducazione solo a chi

abbia commesso un reato e non in genere a tutti i soggetti *socialmente pericolosi* o *disadattati*, che potrebbero con qualche ragione essere ritenuti criminali *potenziali*, indipendentemente da una loro effettiva attività criminale? In breve, assolutizzare la logica della rieducazione implica favorire la logica di una società paternalistica, irrISPETTOSA dell'*ethos* dei cittadini e pronta a intervenire su di essi per alterarlo o comunque condizionarlo.

Evidentemente, si può e si deve dare all'idea della *rieducazione* un senso diverso, che le faccia acquistare la valenza che un tempo si dava al termine, ormai desueto, di *espiazione*. Espiare è altra cosa che essere rieducati: implica piuttosto il rieducarsi. Essere costretti —attraverso la pena— ad espiare implica l'essere indotti a prendere personale definitiva coscienza del male che si è compiuto. E questo non perché attraverso la pena si apprendano valori nuovi o si progredisca sulla strada del bene (nessun sistema penale, nemmeno il più perfezionato, potrà mai garantire questo esito!), ma perché quando si è sottoposti a una pena che si sa di meritare (cioè ad una *giusta pena*) si prende sul serio la colpa commessa. In tal senso l'*espiazione* è *sempre* un bene, anche quando non renda obiettivamente migliori. È un bene perché chi ha espiato la sua pena attraverso una sanzione *giuridica*, cioè comminatagli pubblicamente e pubblicamente eseguita (e in ciò il "male della pena" si differenzia da un qualsiasi mero "male fisico" che può capitare per caso a ciascuno di noi e che non ha in genere alcuna efficacia psicologica —se non in alcuni soggetti aperti al misticismo—) ha comunque avuto la possibilità di fare i conti con se stesso e con il giudizio che gli ha inflitto la condanna. In questa prospettiva, anche la pena di morte ha un'in-dubbia —e tragicissima— efficacia rieducativa: essa pone il condannato nelle ultime ore di vita *drammaticamente* di fronte alla sua colpa e gli offre un'ultima e radicale possibilità di conversione. Chi legga le cronache del passato, quando sulle esecuzioni capitali si condensava la curiosità autentica dei cronisti, non condizionata da valutazioni aprioristiche, può facilmente registrare l'obiettiva efficacia redentrice che in generale possedevano le condanne capitali (e che erano spesso attestate dall'assoluzione che veniva data sul patibolo al condannato). Probabilmente, nel sistema di valori attualmente dominante, tale efficacia redentrice sarebbe nulla o ridotta entro limiti ben angusti: il condannato sarebbe probabilmente dominato più che dalla consapevolezza della sua colpa, dalla convinzione di subire una *ingiustizia*. In questa prospettiva, la pena di morte viene evidentemente a perdere ogni senso, non però in sé e per sé, ma per il contesto nel quale viene applicata e vissuta. Alcuni pensano che comunque si voglia intendere questo consenso, esso produce un ottimo esito, quello di delegittimare la pena capitale. Ma questa non è una vittoria del pensiero abolizionista; è piuttosto l'effetto di una ben più generale dinamica sociale "umanitaria".

3. Passiamo ora a considerare quelli che abbiamo chiamato gli argomenti *di principio* contro la pena di morte. Abbiamo detto che questi argomenti non si chiedono se la pena di morte sia opportuna o meno da un punto di vista socio-politico e non han bisogno quindi di appoggiarsi ad argomenti sociologici o di politica criminale. In questa prospettiva la pena di morte è ritenuta *inammissibile* perché di per sé contraddittoria e irriducibile a un sistema di valori assoluti, che chiedono rispetto e osservanza sempre e comunque, quali che siano le difficoltà che si possano incontrare per farli valere nella prassi. I sostenitori di questo genere di argomenti insistono, a seconda dei casi, sull'illiceità *religiosa* della pena di morte (solo a Dio spetta così donare come togliere la vita), su quella *etica* (la pena di morte contrasta con la dignità dell'uomo), o anche su quella strettamente *giuridica* (essa violerebbe un diritto umano fondamentale, assolutamente indisponibile, come il diritto alla vita riconosciuto dall'art. 3 della *Dichiarazione Universale dei diritti dell'uomo*).

3.1. I tre argomenti devono, naturalmente, essere analizzati singolarmente e valutati sotto le loro diverse angolature. L'argomento religioso è il più difficile a formularsi con una qualche precisione, in particolare per quel che concerne il suo ambito di estensione. Se ci si riferisce a una qualsiasi religione "storica", inevitabilmente lo si depotenzia: ad esso potrebbe opporsi che il suo ambito di validità è condannato a restare strettamente infra-confessionale. Non si tratterebbe quindi di un argomento "spendibile" in una società civile "laica". Peraltro, il riferimento religioso a una rivelazione positiva crea ulteriori difficoltà. Se da una parte è coerente sostenere che solo Dio è Signore della vita, è però altrettanto coerente riconoscere che, in questa prospettiva, un esplicito ordine di Dio renderebbe non solo lecita, ma doverosa l'applicazione della pena di morte. I fondamentalisti di qualunque confessione –ebraici, cristiani o islamici– sono infatti generalmente favorevoli a questa pena, nei casi in cui nei libri sacri ci sia un'indicazione, esplicita o implicita, in tal senso; e queste indicazioni non sono certo difficili a rinvenirsi.

Il caso del cristianesimo è evidentemente diverso, perché per i cristiani l'Antico Testamento –che trabocca di norme divine– non possiede più alcuna valenza normativa immediata e il Nuovo Testamento non appare certamente loro nel segno del primato della legge. Peraltro, se l'Antico Testamento possiede numerose indicazioni che ineludibilmente legittimano la pena di morte, il Nuovo Testamento elude completamente la questione. Le indicazioni che possiamo trarne (fondamentale quella dell'episodio dell'adultera che Gesù salva dalla lapidazione) non hanno evidentemente nessuna valenza sul piano del sistema giuridico positivo, ma implicano un forte

messaggio di carattere spirituale, un appello alla conversione che non può certo ritenersi accolto solo attraverso la rinuncia istituzionale a ricorrere ad un certo tipo di pena. Il problema della pena di morte appare in altri termini sotto certi profili analoghi a quello che sorge in chi voglia riflettere, da un punto di vista evangelico, sulla schiavitù come istituto giuridico. Questa, come è noto, non è affatto abolita –in quanto istituto giuridico– dal Nuovo Testamento, ma riceve comunque dall'annuncio evangelico un colpo mortale, perché questo annuncio induce gli uomini, e con forza inaudita, a pensare fino in fondo quanto la loro universale fraternità, come figli tutto di uno stesso Dio, sia compatibile con la subordinazione radicale che sottomette uno schiavo al suo padrone. Non perché Dio abbia proibito formalmente agli uomini di praticare la schiavitù, questa è tramontata nei paesi cristiani, ma perché l'annuncio della buona novella ha –sia pur con lentezza– persuaso gli uomini che la loro pari dignità rende questa istituzione umanamente abberrante. Si può sostenere qualcosa di analogo per la pena di morte? Chi ne fosse convinto, dovrebbe usare l'argomento cristiano contro la pena capitale con molta prudenza; dovrebbe cioè mostrare come l'annuncio evangelico ci aiuti finalmente a pensare che la pena di morte è intrinsecamente illecita non perché toglie a Dio una sua prerogativa, ma perché toglie all'uomo e alla sua dignità qualcosa che gli spetta costitutivamente. In conclusione: il cristiano non possiede argomenti per combattere la pena capitale che non siano a disposizione di qualunque altro uomo, che abbia una visione adeguata della dignità umana. L'argomento religioso contro la pena di morte non sarà mai, quindi, in sé e per sé decisivo; sarà piuttosto tanto più consistente, quanto più consistenti saranno gli argomenti strettamente antropologici che si potranno elaborare contro di essa.

3.2. L'argomento giuridico contro la pena di morte è apprezzato da molti, per il suo carattere squisitamente "laico". La vita umana –così si argomenta– è un valore assoluto e altrettanto assoluto è il diritto alla vita. La pena di morte è inaccettabile, perché violerebbe un diritto umano fondamentale.

L'argomentazione appena presentata è plausibile, ma ha anche un punto debole, nei limiti almeno in cui non chiarisce adeguatamente il fondamento di questo presunto diritto. E qui sorge il problema. Infatti si può sostenere che il diritto alla vita ha un fondamento assoluto, perché extragiuridico (etico, religioso, naturalistico, ecc.), ma allora si fuoriesce dalla specificità di questo argomento e si ricade in considerazioni di altra natura, come quella appena fatta nel paragrafo precedente. Oppure si cerca restare fedeli alla qualità giuridica dell'argomentazione e si insiste sul fatto che in quanto quello alla vita è un *diritto umano fondamentale e indisponibile*.

bile, ciò implica l'inesistenza di un *diritto* dello Stato (o comunque dell'ordinamento giuridico) sulla vita dei consociati e si conclude che l'inesistenza di questo diritto renderebbe giuridicamente inaccettabile la pena capitale. Ora è indubbio che né lo Stato, né l'ordinamento giuridico né qualsiasi altro soggetto pubblico o privato hanno e mai avranno il *diritto* di sopprimere la vita. Ma non l'hanno per la stessa ragione per cui non hanno alcun diritto a sopprimere nessun altro valore umano fondamentale, a partire da quello della *libertà*. In altre parole, il discorso sulla pena (e non solo sulla pena criminale, ma su qualunque dinamica punitiva, ivi compresa quella pedagogica) non può essere impostato riconoscendo a qualsivoglia soggetto un *diritto di punire* –diritto che semplicemente non esiste. Se è necessario punire, lo sarà solo perché su alcuni soggetti (gli educatori, i giudici) grave uno specifico e a volte tragico *dovere*. Solo se ne ha il *dovere* (se cioè è richiesto da esigenze di giustizia) l'ordinamento giuridico può intervenire a carico dei soggetti punendoli. Se quanto detto ha un senso, si potrà naturalmente cercare di riformulare l'argomento giuridico contro la pena di morte, negando che comunque lo Stato abbia il dovere di uccidere. Ma, ancora una volta, il compito di chi svilupperà tale l'argomentazione si complicherà enormemente: se si nega allo Stato il dovere di condannare a morte, perché gli si nega in generale il dovere di punire, ricadiamo nelle posizioni dell'abolizionismo penale. Se invece si riconosce allo Stato il dovere di punire, togliendo ad es. la libertà personale ai reclusi, ma gli si nega il dovere di togliere la vita, per l'impossibilità di conferire un autentico valore simbolico-punitivo alla pena capitale, o perché si ritiene irrilevante la funzione intimidatoria di questa pena, ci si limiterà a spostare l'argomento (che –ricordiamoci– dovrebbe in questo contesto essere solo quello a fondamento strettamente giuridico) su di un altro piano.

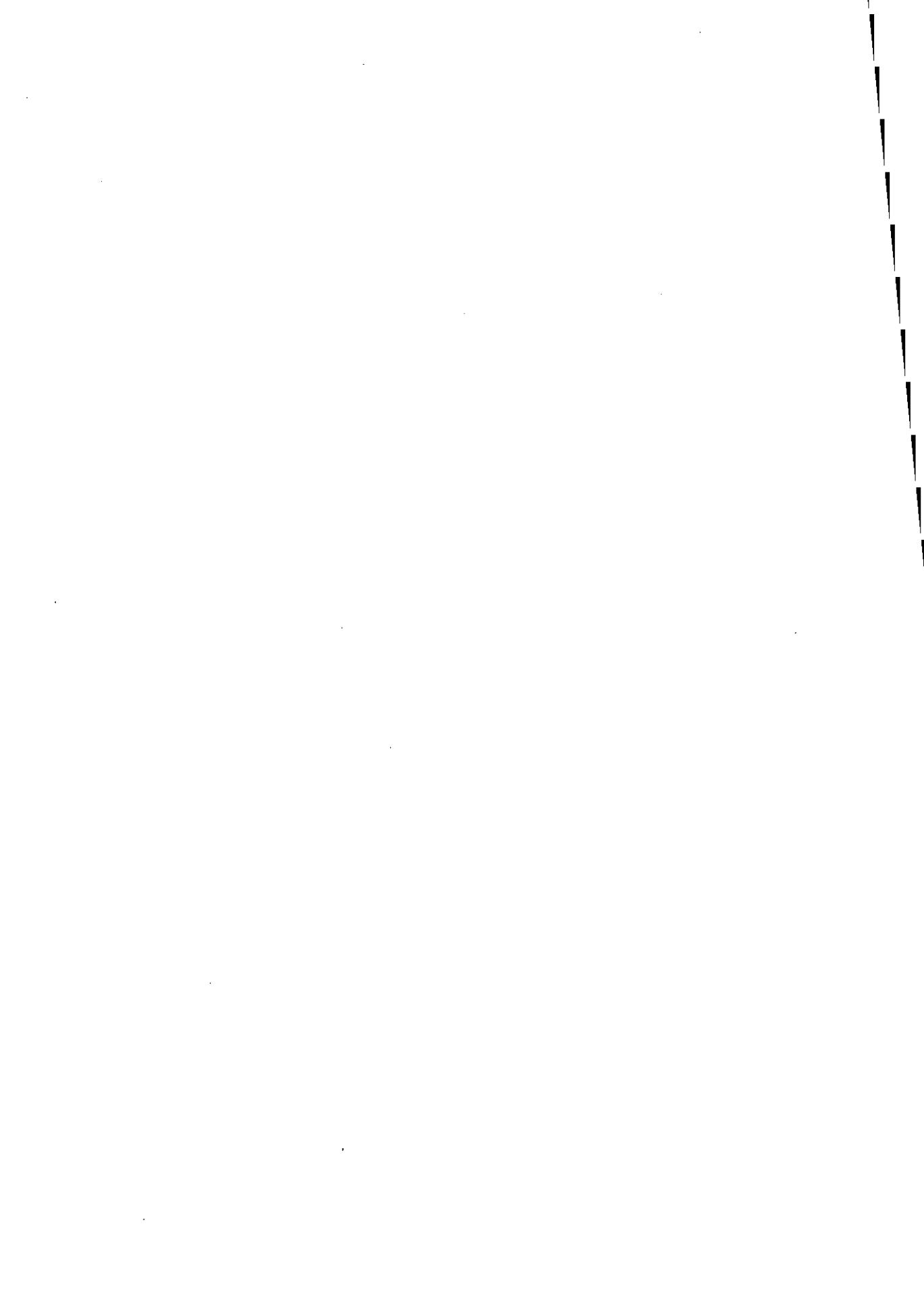
Resta, in ultima analisi, un unico modo di fondare questo argomento, quello a suo tempo utilizzato da Beccaria: come si può pensare che, stipulando il contratto sociale, i cittadini siano stati così imprudenti da porre tra le clausole del contratto quelle che autorizzano lo Stato a uccidere alcuni di loro –sia pure in quanto criminali? L'argomento fa sorridere, come ogni argomento che fa capo al buon senso. Basta a smentirlo un qualsivoglia referendum che introducesse o reintroducesse la pena capitale (come è più di una volta successo). L'argomento giuridico acquista in questo caso la sua massima valenza formalistica (contro le ottime intenzioni di chi lo utilizza): dipenderebbe dalla volontà politica e solo da essa (una volontà politica auspicabilmente democratica) concedere o non concedere allo Stato questo potere. Una soluzione coerente con i postulati del convenzionismo democratico-procedurale, ma assolutamente insoddisfacente sotto ogni altro profilo.

3.3. Se l'argomento giuridico contro la pena di morte scivola nel formalismo, perché non attestarsi allora su di un argomento strettamente etico? Come giustamente ha scritto Bobbio, quando andiamo a ricercare il perché della nostra ripugnanza nei confronti della pena di morte, "la ragione è una sola: il comandamento di non uccidere... Al di fuori di questa ragione ultima, tutti gli altri argomenti valgono poco o nulla, possono essere ritorti con argomenti che hanno, più o meno, la stessa forza persuasiva" (cfr. *Contro la pena di morte*, in BOBBIO, *L'età dei diritti*, Torino 1990, 202). Insomma, avremmo dentro di noi una *intuizione* contro la pena capitale: la vita umana è sacra e va comunque protetta e difesa. Tanto dovrebbe bastarci.

Sappiamo purtroppo che una simile intuizione è viva certamente in molti di noi, ma di sicuro non in tutti. Certo, se vivessimo in una epoca eticamente compatta, e altrettanto compattamente schierata contro la pena di morte, il discorso potrebbe evidentemente chiudersi a questo punto, anzi forse nemmeno si aprirebbe. Ma non è così. Non è forse vero, come diceva Max Weber, che la nostra è un'epoca di *politeismo etico*? Come si può sperare di ridurre *ad unum* le molteplici morali del nostro tempo e farle tutte concordare nella condanna della pena di morte? È vero che contro la pena di morte verifichiamo l'esistenza di un comune e diffusissimo sentire. Ma è altrettanto vero che questo comune sentire non si radica in visioni del mondo condivise, ma più che altro in atteggiamenti psicologici empirici, sul cui fondamento ultimo ci sarebbe molto da dire. Non è affatto vero, ad es., che il nostro tempo abbia un autentico e profondo rispetto per la vita. Una cultura in larga parte abortista, come quella di tutti i paesi industriali avanzati, e pericolosamente aperta all'accettazione dell'eutanasia (anche involontaria), non può seriamente annoverare tra i propri principi etici condivisi quello per cui la vita umana è *sacra*, cioè *indisponibile* da parte di qualunque soggetto, pubblico o privato. In realtà, il *no* alla pena di morte più che esprimere un atteggiamento etico, possiede la valenza di un *atto politico fondamentale*, col quale si intende relativizzare radicalmente il potere punitivo dello Stato. Un'ottima intenzione, questa, che però – dobbiamo esserne consapevoli – utilizza il *no* alla pena di morte in modo strumentale. Il rifiuto della pena capitale in questo orizzonte è più un *no* allo Stato, che un *sì* alla vita.

4. La conclusione a questo punto può essere molto breve. È ingenuo pensare che il *no* alla pena di morte possa avere autentiche motivazioni di politica sociale in generale e di politica criminale in particolare. Se tali motivazioni continuano ad essere utilizzate, è perché viviamo in un tempo in cui sembra a molti impossibile argomentare senza fare riferimento a una

pretesa "razionalità sociale" (che peraltro ben di rado è messa seriamente alla prova). L'unico atteggiamento coerente contro la pena di morte è quello che conferisce a questo no un valore profetico. Ma al profeta non possiamo chiedere argomentazioni, analisi sociologico-culturali, elaborazioni dottrinali. Quella del profeta non è una teoria, è un annuncio, volto a fornire all'esperienza umana non una soluzione di (alcuni dei) suoi problemi, ma una integrazione di senso. Di senso la cultura contemporanea ha disperatamente bisogno. Ma il senso non si conquista con argomentazioni speciose.



QUANDO VIVERE DIVENTA UN MALE... Elementi per una interpretazione del suicidio

Amedeo Cencini*

Il presente studio si pone l'obiettivo di offrire alcuni elementi per interpretare uno dei mali del nostro tempo: il suicidio. *Male moderno* non certo perché sconosciuto nel passato, ma perché oggi sembra al centro d'una generale e rinnovata attenzione, che ne fa l'oggetto d'un dibattito tra posizioni e culture (la cultura di morte contro la cultura della vita), mai come in questi tempi radicalmente antitetiche. *Male* perché si oppone al bene della vita, ma non ovunque riconosciuto come tale se una certa cultura riconosce il suicidio come un diritto della libertà individuale¹. *Male* che fa sempre meno notizia, cui l'opinione pubblica si sta progressivamente e impercettibilmente abituando se c'è chi lo ritiene un concetto addirittura "familiare" all'individuo normale²... E comunque male, in sé o perché risposta a un bene, la vita, non più percepita come valore in ogni caso positivo, o vissuta essa stessa come un male.

Il suicidio è dramma dalle molte facce, tutte inquietanti e in sé dolorose, alcune oscure e apparentemente impenetrabili. Vorremmo cogliere qualcuna di queste facce, ponendoci soprattutto nella prospettiva della psicologia, per offrire un contributo di natura *interpretativa* a una valutazione globale d'una realtà così enigmatica.

La nostra analisi partirà dall'osservazione del fenomeno, per poi tentare di definirne il concetto con le necessarie distinzioni e nelle sue dimensioni di fondo. Quindi passeremo all'analisi vera e propria, cercando di delineare le determinanti intrapsichiche dell'opzione suicidaria, cosa

* Docente di Pastorale vocazionale nella PU. Salesiana.

¹ Circa "il diritto sulla propria morte" vedì gli scritti di A. PIEPER, "Argomenti etici in favore del suicidio come azione permessa", 66-79, di P. CAUCANAS-PISIER, "Le associazioni per il diritto a morire con dignità. Documentazione", 80-92, di A. HOLDERECKER, "Sì ha diritto a scegliersi liberamente la propria morte? Riflessioni teologiche", 129-141, e di H. KUITERT, "I cristiani hanno il diritto di uccidersi?", nel numero monografico della rivista *Concilium* 21/3 (1985), interamente dedicato al tema del suicidio e del diritto alla morte; cf. anche G. PELLIZZARO, "Suicidio", in F. COMPAGNOLI-G. PIANA-S. PRIVITERA (a cura di), *Nuovo Dizionario di Teologia Morale*, San Paolo, Cinisello B. 1990, 1338-1347; e CENTRO AMBROSIANO PER LA VITA, *Il suicidio: follia o delirio di libertà?*, Paolina, Milano 1988.

² U. GALIMBERTI, "Suicidio", in IDEM, *Dizionario di Psicologia*, UTET, Torino 1992, 920.

spinga al suicidio, e *come*, con quale libertà e responsabilità, il soggetto compia tale gesto.

1. Osservazione e descrizione del fenomeno suicidario

«Nei paesi maggiormente industrializzati il suicidio è incluso fra le dieci cause di morte più frequenti»³. «Ogni giorno muoiono nel mondo più di 1000 uomini per suicidio; il numero dei tentativi di suicidio è da 3 a 8 volte maggiore»⁴. Così già si poteva dire agli inizi degli anni '80. Oggi il dato è senz'altro in aumento, pur tenendo conto che i numeri sull'argomento «sono ampiamente sottostimati»⁵, e dunque è resa difficile una valutazione quantitativa attendibile⁶.

Per quanto riguarda l'Italia, «nel 1989 si sono registrati 3.620 casi di suicidio, pari a un tasso del 6.29 per 100.000 abitanti... che ci colloca agli ultimi posti in Europa secondo i dati dell'Organizzazione Mondiale della Sanità»⁷. Aumentano però i casi di suicidio di giovani, da soli o anche in coppia; sembra che ogni giorno in Italia due giovani si tolgano la vita, mentre altri dieci ci proverebbero, e che anche per loro ci si avvicini alla media dei 7 suicidi annuali ogni 100.000 giovani⁸; succede più al Centro-Nord che al Sud (il triste primato spetta al Piemonte, seguito dall'Emilia-Romagna e poi dall'Umbria, mentre agli ultimi posti sono nell'ordine Lazio, Puglia e Campania); è più frequente (circa il doppio) tra gli uomini che tra le donne, e cresce notevolmente con l'aumentare dell'età; i meno esposti al rischio di suicidio risultano essere gli analfabeti o chi non ha titolo di studio insieme ai diplomati e laureati, mentre più esposti sarebbero i possessori di sola licenza elementare e chi si è fermato alla licenza di scuola media inferiore; circa lo stato civile vedovi, separati e divorziati sembrano essere i sog-

³ *Ibid.*

⁴ E. RINGEL, "Suicidio", in K. RAHNER-T. GOFFI (a cura di), *Dizionario di Pastorale*, Queriniana, Brescia 1979, 774.

⁵ Cf. S. FERINI, "Suicidio e senso della vita: tra sfida e ricerca", in *Tuttogiovani notizie* 9 (1994) 5.

⁶ Cf. P. CREPET-F. FLORENZANO, "Epidemiology of Suicide in Italy: an Update", in G. FERRARI et al. (Edd.), *Suicidal Behavior and Risk Factors*, Mondadori, Bologna 1990, 65-70. CATAGNI et al. Ritengono che i fenomeni suicidi vengono spesso "dissimulati per motivi di costume, etico-religiosi, assicurativi, ecc." (C.F. CATAGNI et al., "Suicidio e tentato suicidio nella depressione", in *Rassegna di Studi Psichiatrici* 80/3 (1991) 376-383).

⁷ E. FIZZOTTI, "L'onda lunga del suicidio tra vuoto esistenziale e ricerca di senso", in *Orientamenti Pedagogici* 39 (1992) 518.

⁸ Secondo il *Quarto rapporto Cisf sulla famiglia in Italia*, tra il 1991 e il 1994 v'è stato un incremento notevole dei suicidi tra i giovani: cf. P. DONATI (a cura di), *Quarto Rapporto Cisf sulla famiglia in Italia*, San Paolo, Cinisello B. 1995, 333-374.

getti maggiormente a rischio (il tasso di suicidio di queste categorie è superiore a quello medio dalle tre, per i vedovi, alle cinque volte, per le altre due categorie); per quanto concerne la variabile "lavoro" i lavoratori del settore "agricoltura" presentano il tasso di suicidio più alto, mentre è nel settore industriale quello più basso; altri dati indicano più numerosi i suicidi tra le classi economicamente più agiate rispetto a quelle meno abbienti; molto elevati sono comunque i tassi di suicidio tra i non occupati (specie tra i maschi alla ricerca della prima occupazione) e tra i detenuti (di ben 24 volte superiore alla media); la stagione col più alto numero di suicidi sembra essere la primavera (da aprile a giugno); è dopo la mezzanotte il massimo di frequenza dei suicidi, mentre la maggiore incidenza di condotte suicidarie si è constatata nei grossi centri urbani. Infine la ricerca smenitisce due supposizioni: non è vero che ci si tolga la vita più frequentemente durante il servizio di leva, né che la diffusione di notizie circa i casi di suicidio date dai mass-media produca un aumento di morti volontarie⁹.

2. Verso una definizione

Dopo questa veloce panoramica sull'entità e alcune caratteristiche del fenomeno cerchiamo, per quanto possibile, di darne una definizione. A tale scopo ci sembra utile partire da alcune distinzioni che ci aiuteranno a metter meglio a fuoco il concetto. In particolare Cazzullo e collaboratori propongono questo elenco di definizioni degli "atti suicidari" che ci sembra illuminante e che qui riproponiamo secondo una nostra lettura.

- *Morte submeditata*: si tratta d'un atteggiamento passivo connesso soprattutto all'omissione di cure mediche o di quanto è necessario per la vita e la sopravvivenza.
- *Equivalenti suicidari*: sarebbero tutte quelle condotte suicidarie mascherate, come automutilazioni su sfondo magico-religioso, simulazione morbosa di malattie, ma anche certe forme esasperate di anorexia mentale, tossicomania, alcolismo, e in genere tutte quelle condotte che per la loro pericolosità implicano un'intenzione più o meno consapevole di "scherzare con la morte (e con la vita)" (velocità elevata, scalate rischiose, giochi pericolosi, sfide spinte all'estremo...).
- *Mancato suicidio* è il fallimento accidentale di misure di per sé idonee a causare la morte intenzionalmente cercata.

⁹ Cf. FIZZOTTI, *op. cit.*, 518-519; cf. anche S. PLATT, "L'influenza dei mass media nel comportamento suicidario" in D. DE LEO-L. PALVAN (Edd.), *Il suicidio nel mondo contemporaneo*, Liviana, Padova 1988, 121-132; e GALIMBERTI, *op. cit.*, 920.

- *Parasuicidio*: è definito come «atto non letale mediante il quale un individuo deliberatamente si produce delle lesioni o ingerisce una sostanza in dosi superiori a quelle prescritte o generalmente riconosciute come terapeutiche»¹⁰.
- *Suicidio preterintenzionale*: «gesto che ha avuto esito letale indipendentemente dalla volontà del soggetto»¹¹.
- *Tentato suicidio*: è un atto in cui si mette in pericolo la propria vita con l'intenzione più o meno reale di darsi la morte, ma senza che ne segua un effetto mortale. L'assenza di tale esito dipende o da fattori estranei alla volontà del soggetto (il caso, l'intervento d'un familiare o del medico...) o dal fatto che il soggetto stesso non intende darsi la morte, ma semplicemente lanciare una richiesta di aiuto o un qualche altro messaggio (di accusa verso qualcuno o di autodifesa). «Il tentato suicidio si presenta con una frequenza quasi doppia nelle donne rispetto agli uomini e la sua incidenza diminuisce con l'età. È frequente nelle persone immature e fragili»¹², interessa molto di più la fascia adolescenziale e giovanile¹³. È interessante il fatto che, secondo le stime di Van Egmond e Diekstra, il 70% di coloro che riescono nell'intento di suicidarsi ha già commesso un precedente tentativo¹⁴.
- *Idea di suicidio* (o *ideazione suicidaria*): si riferisce alla rappresentazione mentale di un'intenzione suicidaria senza che vi segua un gesto concreto.
- *Minaccia*: è un'esplicitazione solo verbale dell'idea, fatta però in presenza di determinate persone, con l'intenzione che il messaggio giunga a destinazione¹⁵.

A questo punto possiamo definire il suicidio in quanto tale. Prendiamo due definizioni che ci sembrano abbastanza rappresentative di due modi distinti e complementari di considerare il problema. Il suicidio può esser inteso come «l'uccisione volontaria di sé dovuta a un radicale rifiuto della

¹⁰ C.L. CAZZULLO-G. INVERNIZZI-A. VITALI, *Le condotte suicidarie*, USES (Ediz. Scientifiche), Firenze 1987, in FERINI, *op. cit.*, 5-6.

¹¹ *Ibid.*

¹² GALIMBERTI, *op. cit.*, 921.

¹³ Cf. P. CREPET-F. FLORENZANO, *Il rifiuto di vivere. Anatomia del suicidio*, Editori Riuniti, Roma 1989, 56.

¹⁴ Cf. M. VAN EGMOND-R.F.W. DIEKSTRA, "The Predictability of Suicidal Behavior: the Results of a Meta-Analysis of Published Studies", in R.F.W. DIEKSTRA et al. (Edd.), *Suicide and its Prevention. The Role of Attitude and Imitation*, J.E. Brill, Leiden 1988, 37-61.

¹⁵ Cf. CAZZULLO et al., *op. cit.*; cf. anche V.L. CASTELLAZZI, "Suicidio e tentato suicidio nell'infanzia e nell'adolescenza", in *Orientamenti Pedagogici* 40 (1993) 29.

vita»¹⁶, oppure come quell'«atto intenzionale con cui ci si toglie la vita»¹⁷.

Due elementi vanno, a parer mio, considerati con molta attenzione in queste definizioni, o forse sono bisognosi essi stessi di precisazioni e delimitazioni di senso. Anzitutto la *causa* del suicidio, indicata nel "radicale rifiuto della vita", come suggerisce, nella prima definizione, quella che potremmo considerare l'interpretazione classica e tradizionale del gesto suicidario. E poi l'*intenzionalità* del gesto stesso o, per meglio dire, il grado di *libertà* del suicida o dell'aspirante suicida, come lascia intravedere la seconda definizione. Sono le due analisi che vorremmo ora proporre: sulle cause che spingono alla decisione di "farla finita" con la vita, e quindi sull'autocoscienza o sul tipo di consapevolezza di chi compie tale atto. Come elementi utili per una interpretazione, prim'ancora che per una valutazione, della psicodinamica del suicida.

3. Motivazioni del gesto suicidario

Una delle più importanti acquisizioni della suicidologia è stato il riconoscimento che il comportamento suicidario possa esser visto solo come «un crocevia di fattori biologici, psicologici e sociali», e debba dunque esser compreso «solo attraverso approcci multidisciplinari»¹⁸.

Qui non pretendiamo esaminare il problema in modo esaustivo realizzando il tipo di approccio ora menzionato, ma solo segnalare sinteticamente, sulla scorta dell'indicazione di Diekstra, l'apporto della biologia, della sociologia e della psicologia per la comprensione del fenomeno suicidario. Vogliamo chiederci cosa vi sia dietro la tendenza a togliersi la vita; e se sia sufficiente ritenere, come dice la definizione di Marra, che chi si uccide lo fa sempre e solo per "radicale rifiuto della vita".

3.1. Approccio medico-biologico

Secondo alcuni autori esisterebbe la possibilità d'una certa ereditarietà della tendenza suicidaria. A. Roy, ad esempio, sostiene la presenza di fattori genetici all'origine del suicidio¹⁹. Ma le sue conclusioni, osserva Fizzotti, si fondano tutt'al più sulla presenza di correlazioni statistiche tra sui-

¹⁶ B. MARRA, "Suicidio" in AA.VV. *Lexikon. Dizionario teologico encyclopedico*, Piemme, Casale M. 1993, 1014.

¹⁷ GALIMBERTI, *op. cit.*, 921.

¹⁸ DIEKSTRA, *op. cit.*, 3,4.

¹⁹ Cf. A. ROY, *Suicide*, Williams & Wilkins, Baltimore 1986.

cidio e particolari campioni di popolazione (come gemelli, figli adottivi e parenti in genere); il che non significa, evidentemente, avere isolato il gene del suicidio²⁰.

Più convincenti, invece, sono i riscontri delle ricerche sulla presenza di particolari substrati biochimici e/o neuromorfologici associati alla problematica suicidaria. In particolare, gli studi condotti attraverso rilievi *post-mortem* o *in vivo* hanno evidenziato la frequente presenza di uno o più dei seguenti fattori:

- diminuzione del metabolismo di serotonina a livello di neurotrasmettitori;
- riduzione di attività degli enzimi di tipo B appartenenti al gruppo delle monoamino-ossidasi per la serotonina e la dopamina;
- riduzione a livello della corteccia cerebrale dei recettori dell'imipramina funzionalmente associati ai siti di ricaptazione della serotonina;
- basso rapporto tra NE-A (noradrenalina-epifrenina);
- sintomi di atrofia cerebrale²¹.

Si tratta, fa notare ancora Fizzotti, «di fattori statisticamente correlati al suicidio, dei quali però non è ancora precisata l'eventuale relazione causale con la morte volontaria»²².

3.2. Approccio sociologico

Il più autorevole rappresentante di questo approccio è Durkeim, le cui intuizioni, circa il nostro tema, sono ancora attuali. Nella sua opera classica sull'argomento (*Le suicide*, pubblicata nel 1897), il noto sociologo mette in relazione il suicidio con lo stabilirsi di particolari rapporti tra individuo e società; rapporti da lui stesso sintetizzati in quattro situazioni-tipo, in grado di provocare altrettanti tipi di suicidio.

- Il suicidio *egoistico* è causato dalla scarsa integrazione del soggetto nei gruppi sociali d'appartenenza (familiari, politici, religiosi, culturali...), con conseguente ripiegamento su di sé e affidamento esclusivo alle proprie risorse. L'atto suicida segnerebbe la drammatica enfatizzazione o la tappa conclusiva del processo di distanziamento dalla società da parte d'un io apertamente o sottilmente autosufficiente e narcisista.
- Il suicidio *altruistico* sarebbe invece provocato da situazioni di tipo opposto, quando cioè l'individuo s'identifica in pieno con la cultura o

²⁰ Cf. FIZZOTTI, *op. cit.*, 520.

²¹ Cf. CAZZULLO ET AL., *op. cit.*, 51-59.

²² Cf. FIZZOTTI, *op. cit.*, 521.

con l'ideale del gruppo d'appartenenza, al punto di identificare anche gli scopi personali con quelli della collettività. Con la conseguenza che qualsiasi atto, suicidio compreso, che in qualche modo risponda a una finalità sociale, diverrebbe obiettivo con valenza normativa per la persona. Quasi un atto d'immolazione per il bene degli altri.

- Il suicidio *anomico* sarebbe il prodotto d'un processo di disintegrazione sociale, con crollo repentino di regole e leggi, di ideali sociali e scopi esistenziali, e generale disaggregazione delle relazioni in cui l'individuo trovava prima la sua identità e appartenenza. Tale contesto angosciante potrebbe allora spingere l'individuo a uccidersi, andandosene per sempre via da un mondo divenuto minaccioso assieme al suo vecchio mondo ormai tramontato, forse con la speranza segreta di... ritrovarlo altrove.
- Il suicidio *fatalistico*, infine, rappresenta l'unica percepita possibilità di fuga da una situazione insopportabile (schiafitù, prigioniaria, ingiustizie pesanti, un amore impossibile, una sconfitta troppo bruciante di fronte agli altri, un fallimento personale insostenibile...). Lo stesso Durkeim definisce col termine "fatalistico" questo tipo di suicidio a significare «l'ineluttabilità e l'inflessibilità della regola su cui nulla si può»²³, quasi il suicida si sentisse "obbligato" da qualcosa a togliersi la vita.

L'interpretazione sociologica aggiunge all'analisi interpretativa elementi indubbiamente interessanti, già sufficienti per andare oltre l'interpretazione univoca del suicidio come rifiuto di vivere. Ed è già un risultato apprezzabile per la nostra riflessione. Ma in ogni caso quest'approccio non riesce ancora a indicare le vere cause profonde d'un gesto le cui ragioni probabilmente vanno cercate ancora oltre, nella psiche dell'individuo, o nel mistero del suo cuore.

3.3. Approccio psicologico

Un passo ulteriore in questo tentativo di scavo delle ragioni del voler morire c'è offerto dal punto di vista della psicologia. E in particolare da un settore della psicologia moderna, quello della psicologia evolutiva, che indaga sui motivi dei suicidi dei preadolescenti, adolescenti e giovani. Perché? Perché è esattamente da questo ambito di ricerca che emerge quasi una nuova figura di suicida, come colui che *non si uccide per morire*²⁴, ma

²³ E. DURKHEIM, *Il suicidio. L'educazione morale*, UTET, Torino 1969, 334.

²⁴ Cf. l'emblematico titolo del bel libro di T. BAINZ-R. GIORDA, *Il suicidio. Non mi uccido per morire*, Rizzoli, Milano 1972.

per dare con forza un certo messaggio, e renderlo paradossalmente autorivale, o al massimo grado provocante. È quanto emerge da diverse ricerche sul campo. Quella di Brent, ad esempio, secondo il quale solo un terzo tra adolescenti e giovani che si tolgono la vita mostra desiderio di morire e rifiuto di continuare a vivere; la maggioranza, invece, persegue lo scopo di influenzare determinate persone per guadagnarne l'attenzione, di comunicare messaggi, magari disperati, d'amore o di rabbia, di porre fine a situazioni angoscianti perché la vita sia più vivibile per altri. La condotta suicidaria dei giovani (e in realtà non solo dei giovani) risponde più a un bisogno di cambiamento e miglioramento della propria e altrui situazione che al desiderio di porre fine alla propria vita²⁵. Così pure la ricerca di Peck che, analizzando gli scritti lasciati da giovani suicidari e i significati attribuiti dagli stessi autori al gesto, ha individuato alcuni tipi di ragioni relative alla condotta suicidaria:

- suicidio *per rabbia e ribellione* a figura autoritarie;
- suicidio come *gesto simbolico*, allo scopo di ristabilire un normale processo di scambio per la soddisfazione di bisogni umani insoddisfatti;
- suicidio come *richiesta di perdono*, per aver offeso qualcuno;
- suicidio come *reazione a un rapporto concluso*, per stimolare cambiamenti, persuadere qualche persona e ristabilire atteggiamenti desiderabili;
- suicidio come *reazione allo stress*, di fronte a situazioni frustranti o percepite come fallimentari²⁶.

Certo, non si possono stabilire distinzioni rigide e inequivocabili, ma mentre il suicidio degli adulti sembra più o più frequentemente un "suicidio da resa" di fronte alla vita e allo scacco dell'esistenza, il suicidio dell'adolescente o del giovane almeno a volte appare come un elemento di lotta o di quella lotta che chi sta entrando nella vita sente di dover sostenere, o «come ultimo e paradossale conferimento di senso nella mancanza di senso di tutte le alternative»²⁷. Ovvio che c'è della contraddizione in tutto questo, ma resta il fatto d'un atteggiamento globale e intrapsichico di fronte alla tendenza suicidaria che non può essere sbrigativamente ridotto a "radicale rifiuto della vita", per i giovani, anzitutto, ma anche per gli adulti.

²⁵ Cf. D.A. BRENT-D.J. KOLKO, "The assessment and Treatment of Children and Adolescent at Risk for Suicide", in S. BLUMENTAL-D.J. KPFER (Edd.), *Suicide over the Life Cycle*, American Psychiatric Association, Washington 1990, 253-302.

²⁶ Cf. D.L. PECK, "The teenage Suicide Expressions: Echoes from the Past", in *International Quarterly of Community Health Education* 10/1 (1989-90) 53-64. Cf. anche FERINI, *op. cit.*, 8.

²⁷ HOLDEREGGER, *op. cit.*, 138-139.

3.4. Approccio logoterapeutico

Un'analisi assolutamente originale del problema del suicidio è quella legata alla corrente della logoterapia, creata da V.E. Frankl. Se l'approccio psicologico riesce a cogliere elementi non subito evidenti, rischia nondimeno di ridurre il campo percettivo a una questione d'istinti o desideri in lotta tra loro, a qualcosa d'immediato e irriflesso, trascurando altri aspetti che pure sono tipici e caratteristici dell'uomo e della sua psiche, come la dimensione mentale e volitiva. Nella genesi del suicidio l'elemento considerato centrale dall'analisi logoterapeutica e che in nessun caso può esser messo tra parentesi è quello che il fondatore della logoterapia chiama la mancanza di senso: ci si uccide quando si sperimenta un'assoluta mancanza di significato della propria esistenza. La tesi è supportata dalla ricerca. Un'inchiesta, infatti, condotta nell'università dell'Idaho tra 60 giovani che avevano tentato il suicidio rilevò che, nella stragrande maggioranza dei casi, il motivo dominante era che «la vita per essi non significava più nulla»²⁸, e questo, molto spesso, in assenza d'una patologia psichica apprezzabile.

Non si può dunque limitare l'attenzione ai modelli esplicativi bio-psico-sociali. È invece necessario cogliere il fenomeno nella sua complessità tipicamente umana, estendendo il campo d'indagine agli stessi elementi costitutivi dell'essere e della dignità umana, a partire dalla caratteristica della *libertà*. L'uomo, infatti, è un essere libero e chiamato a crescere nella libertà, ed espressione tipica di questa libertà è esattamente la capacità di dare senso alla vita, in ogni circostanza. L'essere umano conserva questa capacità, nonostante la vasta gamma di condizionamenti bio-psicosociali; dunque può prender posizione e assumere un atteggiamento nei riguardi di qualsiasi condizione di vita, presente e anche passata²⁹, poiché l'uomo può non esser più responsabile di quanto è già avvenuto, ma è in ogni caso responsabile dell'atteggiamento che assume di fronte a esso, afferma con forza Frankl³⁰. Quando ciò non accade, e l'assunzione libera di responsabilità è sostituita dalla ricerca dell'appagamento dei suoi istinti e d'una felicità impossibile, o dal rifiuto che sia la vita a porre a lui delle domande (e non viceversa), allora si pongono le premesse del vuoto esistenziale³¹, d'un atteggiamento, in altre parole, che può portare anche a non

²⁸ V.E. FRANKL, "La sofferenza di una vita senza senso", in *Psicoterapie. Metodi e tecniche* 2 (1977) 8-9, cit. In FIZZOTTI, *op. cit.*, 522.

²⁹ Cf. FRANKL, "Das existentielle Vakuum", in *Wissenschaft und Weltbild* 25/2 (1972) 88-95.

³⁰ Cf. FRANKL, *Logoterapia e analisi esistenziale*, Morelliana, Brescia 1977, 84-92-96; ID, *Psicoterapia per tutti*, Paoline, Alba 1984, 138; ID, *Homo patiens*, Oari, Varese 1979, 64.

³¹ ID, *Uno psicologo nei lager*, Ares, Milano 1991, 133-134.

trovare più il perché e il valore del continuare a vivere, soprattutto in certe condizioni³².

Ancora una volta, allora, non si tratta del "radicale rifiuto a vivere" all'origine del suicidio, ma l'incapacità di dare un senso alla propria storia, o la paura d'esser libero di renderla significativa.

3.5. Approccio psicanalitico

Vediamo infine, brevemente, anche l'apporto della psicanalisi freudiana all'interpretazione del suicidio. Secondo Freud il suicidio è un derivato dell'istinto di morte o, più precisamente, è determinato dalla rottura dell'equilibrio tra istinto di vita (Eros) e istinto di morte (Thànatos), che si risolve con la prevalenza progressiva e poi definitiva di quest'ultimo. Ma è importante capire bene il senso di questo rapporto e del successivo squilibrio. In sintesi: se l'uomo impara, in forza del principio del piacere (libido) a gratificare regolarmente le sue pretese pulsionali, apprende un certo stile che tende a perpetuarsi (la "coazione a ripetere"), eliminando ogni tensione. Il piacere, infatti, consiste proprio nella riduzione di tensione, è essenzialmente riduzione di tensione. Ma fu proprio questa intuizione a far intuire a Freud il legame, strano all'apparenza, tra libido (piacere) e thànatos (morte). Thànatos, infatti, è la riduzione assoluta di tensione, d'ogni tensione vitale, è il punto d'arrivo estremo d'un percorso esistenziale che ha preteso eliminare ogni tensione; e così evidente dovette apparirgli la correlazione se Freud giunse a dire che «il principio del piacere è al servizio degli istinti di morte»³³.

In altre parole: *uno stile di vita finalizzato alla ricerca del piacere (in genere) conduce lentamente all'inerzia della morte psichica, a una sorta di suicidio*. Muore, infatti in tal modo, la voglia di vivere, la capacità di resistere, di chiedere a se stessi qualcosa d'impegnativo e difficile, d'interpretare creativamente la vita, di soffrire per conquistare qualcosa di valido, ma anche di godere per quanto la vita dona...; muore quella benefica inquietudine che fa desiderare alla grande, e assieme vien meno la libertà. Ed è già un suicidio.

Mi sembra che questa analisi possa illuminare notevolmente il nostro discorso e il tentativo di capire cosa possa esservi dietro la tendenza suicidaria o all'origine forse inconscia d'una certa cultura di morte. Se ha sen-

³² FIZZOTTI, *op. cit.*, 523-527.

³³ S. FREUD, "Al di là del principio del piacere", in *Opere XI*, 284. Altra affermazione significativa di Freud al riguardo: "IL principio del piacere è uno dei più forti motivi che c'inducono a credere nell'esistenza delle pulsioni di morte" (*Ibid.*, 241).

so l'intuizione freudiana un'educazione che tende alla gratificazione sistematica e non insegna a sopportare la tensione, a soffrire e aspettare, a rinunciare e tener duro per conseguire qualcosa, rende il ragazzo oggi e il giovane e l'adulto domani debole, incapace di far fronte ai sacrifici inevitabili della vita, di resistere dinanzi al dolore, di dare senso alle situazioni che ne sembrano prive. Allora ogni delusione o rinvio forzato, qualsiasi difficoltà o contrattempo diventano come un supplizio insopportabile. L'assuefazione alla riduzione di tensione ha spento ogni capacità d'affrontare la tensione. Ed è già morte, abbiamo detto, morte psichica che può spingere a cercare anche la morte fisica come estrema via di scampo per sottrarsi alla fatica del vivere. Come una resa al nulla.

Anche secondo l'approccio psicanalitico, allora, non il rifiuto radicale della vita determina il suicidio, ma un errato modo di andare incontro alla vita o l'incapacità, indotta da un maldestro sistema educativo, di accogliere con realismo l'esistenza con le sue richieste e asperità, per godere poi di quella sua bellezza e verità, che permangono anche nel contesto più drammatico.

In sintesi: abbiamo visto alcune facce dello stesso fenomeno suicidario, facce nascoste che ne svelano i fattori motivazionali, rendendo vana la pretesa di identificare un unico coefficiente causale. Elementi a livello medico-biologico, sociologico e psicologico concorrono a determinare il complesso quadro motivazionale, il cui denominatore comune sembra essere l'incapacità di dare e continuare a dare senso alla vita in ogni circostanza (approccio logoterapeutico), incapacità strettamente legata al processo educativo e in particolare all'educazione a vivere la tensione inevitabile dell'esistenza umana (approccio psicoanalitico).

4. Libertà del gesto suicidario

Resta da indagare, nel nostro tentativo di capire la psicodinamica dell'aspirante suicida, il grado di *libertà* del suo gesto. Libertà, evidentemente, non semplicemente esteriore, rispetto ad agenti esterni, ma interna al soggetto. Dopo aver visto cosa lo spinga al gesto del suicidio, cerchiamo ora di vedere *come* compia tale gesto, dal punto di vista dei suoi dinamismi intrapsichici. In termini diversi si tratta del problema della normalità o patologia psichica di tale condotta.

È una questione apertissima, che l'attuale sviluppo delle scienze umane (della psicologia in particolare) ha contribuito ad arricchire di elementi esplicativi, ma senza giungere, probabilmente, a una soluzione definitiva. Forse nel passato si tendeva a distinguere in modo netto l'area del-

la normalità da quella della patologia, oggi s'avverte il limite di certe categorie analitico-interpretative, che forse mai come nel caso che stiamo analizzando si rivelano incapaci di offrire spiegazioni plausibili e soddisfacenti. C'è chi dice che «da maggior parte dei suicidi avviene oggi a causa d'una *patologica* restrizione della coscienza psichica»³⁴, altri invece sostengono, come abbiamo già citato, che «prima che un sintomo di patologia mentale, il suicidio è un concetto familiare all'individuo normale per il quale possiede un valore affettivo, un valore etico e un significato esistenziale»³⁵. Ma in genere tutti convengono sull'idea che sia la libertà il tema decisivo, l'interrogativo strategico, il cuore del mistero della condotta suicidaria. Jaspers, ad esempio, rifiuta la riduzione del suicidio a problema clinico, preferendo la sua riconduzione nel più ampio problema della libertà umana, ove il gesto appare in tutta la drammaticità d'una motivazione misteriosa³⁶; Cazzullo et al. ritengono fondamentale che comunque l'analisi psichiatrica riesca a cogliere «quale sia in ogni singolo caso la misura di libertà e illibertà del gesto compiuto. Il problema essenziale è infatti quello della possibilità che, nel suicidio, si abbia una reale capacità di decisione libera: di una libertà nella scelta»³⁷.

Sembra necessario, a questo punto, chiarire bene cosa voglia dire libertà, sempre su un piano psicologico, se si vuol penetrare nel mistero della libertà di chi si toglie la vita.

4.1. Dimensioni della libertà

L'essere umano nei confronti della sua esistenza vive sempre un rapporto di tipo valutativo, esplicitamente o implicitamente. Sia quando le riconosce un valore, o le attribuisce un senso e l'apprezza come un bene..., sia quando assume un atteggiamento diverso, negativo e svalutante, nei suoi confronti. In ogni caso fa una scelta di campo, si orienta secondo alcuni principi etico-morali, che, in ultima analisi, riconducono a quelle domande fondamentali che ogni uomo, prima o poi, si deve porre e cui ognuno individualmente deve dare risposta ("da dove vengo e dove vado?", "che senso hanno la vita e la morte?", "perché la sofferenza e l'ingiustizia?", ecc.); domande e risposte, poi, che evocano in maniera più o meno

³⁴ MARRA, *op. cit.*, 1014 (corsivo nostro). Così Ringel: «È stato dimostrato negli ultimi decenni che il singolo suicidio nella stragrande maggioranza dei casi nasce sul terreno di malattie psichiche» (RINGEL, *op. cit.*, 775).

³⁵ GALIMBERTI, *op. cit.*, 920 (corsivo nostro).

³⁶ Cf. K. JASPERS, *Filosofia*, UTET, Torino 1978, 785.

³⁷ CAZZULLO ET AL., *op. cit.*, 18.

diretta il problema religioso. Tanto più ciò avviene nel caso del suicida, il cui gesto è sempre successivo a questo tipo di indagine e discernimento personale, per quanto a volte solo implicito o addirittura istantaneo.

Proprio per questo Jaspers ritiene che la condotta suicidaria debba esser «oggetto di una valutazione etico-religiosa, sia che venga condannata, permessa o addirittura incoraggiata»³⁸. Ma una valutazione, sosteniamo noi, che presuppone l'interpretazione del suo modo di porsi dinanzi alla vita, dinanzi alla vita come valore, come realtà oggettiva, come appello personale... Come mai l'aspirante suicida non percepisce la positività incondizionata di tale valore? Perché non riesce a sentire la vita come dono, sempre più grande –in quanto tale– delle inevitabili sue roture e contraddizioni? Per qual motivo vuol esser lui a fare domande e chieder conto alla vita senza esser disponibile a lasciarsi invece interrogare lui stesso dall'esistenza?

Potremmo dare una risposta classica a questi interrogativi, partendo dal presupposto che l'uomo, in sostanza, è sempre libero (e dunque responsabile), a meno che non vi sia un grave scompenso psichico che lo rende incapace d'intendere e volere, e dunque anche di percepire e sentire il valore della vita: o sempre e del tutto libero, o incapace in assoluto di atti liberi. Sono due posizioni, in realtà, che si pongono come due polarità agli estremi d'un continuum lungo il quale si sviluppa il germe e il mistero della libertà umana, e lungo il quale forse ritroviamo la grande maggioranza dei nostri atti, raramente *del tutto liberi* o in *nessun modo liberi*. Quel certo modo classico e un po' sbrigativo di risolvere il problema, allora, rischia di lasciar fuori gran parte del vissuto dell'uomo qualsiasi.

Ma vediamo allora di rispondere in maniera più approfondita e analitica agli interrogativi che abbiamo prima indicato sull'incapacità umana di percepire la positività della vita e di apprezzarne il dono, o sulla pretesa di imporsi nei confronti d'essa. Seguiremo per questo gli studi in materia di L.Rulla, secondo il quale è possibile considerare la libertà umana da tre diversi punti di vista, che sono poi le dimensioni della libertà medesima, e cui corrispondono altrettante disposizioni abituali dell'uomo stesso nei confronti del mondo dei valori e dei significati³⁹.

4.1.1. *Prima dimensione: libertà piena*

La prima dimensione, come abbiamo prima accennato, è tipica dell'uomo che *non ha problemi di patologia* o in quanto non ha tale tipo di

³⁸ JASPERS, *op. cit.*, 785.

³⁹ Cf. L.M. RULLA, *Antropologia della vocazione cristiana I, Basi interdisciplinari*, Dehoniane, Bologna 1997, 162-192.

problemi. Può dunque consapevolmente esercitare la sua *libertà* ed è pure *responsabile* di quanto fa; può percepire l'appello di valori etico-morali e religiosi, valori che –per natura loro– richiedono l'esercizio della libertà che si trascende e coinvolgono tutto l'essere, non solo una sua parte. Tale dimensione interessa l'area *conscia* dell'io e proprio perché analizza l'uso che la persona fa della propria libertà consente di valutarne il comportamento con le categorie di bene e di male, di *virtù o peccato*, dunque di uomo virtuoso o peccatore.

Venendo al nostro caso chi vive, immune da ogni condizionamento patologico, in modo egoistico e pensa solo ad accumulare per sé ignorando e calpestando i diritti altrui, difficilmente potrà aprirsi alla percezione della vita come dono, o potrà sentire insopportabile o non più vivibile una vita segnata dal fallimento o dall'insuccesso di fronte agli altri, decidendo di conseguenza.... In termini teologici il peccato lo rende cieco ai valori, gl'impedisce di dialogare con il bene prezioso della vita e degli altri, o di cogliere l'incondizionato valore dell'esistere, a prescindere dalla carriera o dal possesso di beni. C'è un rifiuto morale esplicito, insomma, dunque *libero e responsabile*, all'origine del suo successivo non capire e non apprezzare, o della sua eventuale tragica scelta di "cancellare" la sua esistenza, anche se la correlazione tra quel rifiuto, d'ordine morale-comportamentale, e l'incapacità di comprendere, sul piano della sensibilità ai valori, seguita poi dalla decisione susseguente, può non risultare evidente e immediata. È sempre la psicologia a sottolineare in ogni caso il legame inevitabile tra questi quattro passaggi: *comportamenti* divenuti stile di vita, *sensibilità* di cuore e disposizione *valutativa* della mente, e infine *criteri* di discernimento. In ogni caso qui ci sarebbero libertà e responsabilità.

4.1.2. Terza dimensione: assenza di libertà

L'altra interpretazione dell'indisposizione umana a capire e vivere i valori della vita è invece di carattere *psichiatrico*: l'uomo può essere addirittura *incapace di capire e vibrare interiormente*, come fosse insensibile, e ancor più incapace poi di stabilire un rapporto dialogico con il valore dell'esistenza a causa di forti, benché limitate, forme di *psicopatologia*.

In tal caso non vi sarebbero responsabilità alcuna né eventualmente peccato, almeno nella misura in cui tipo ed estensione della patologia non consentono di godere delle gioie della vita e recepirne gli stimoli, d'afferrarne la bellezza e capirne il senso, agendo di conseguenza. Una depressione di natura endogena, o uno squilibrio schizofrenico, ad esempio, possono giungere al punto d'impedire tutto questo, determinando non solo uno stato umoriale, ma un modo stabile di percepire e vivere gli eventi che

condiziona pesantemente scelte di vita e... di non vita. Psichiatria e psicologia clinica ci insegnano che in questi tipi di psicopatologia prevale la forza deterministica dell'inconscio, per cui la persona, anche se volesse, non potrebbe fare diversamente. Ovviamente sarà importante definire con accuratezza i limiti del concetto di patologia.

4.1.3. Seconda dimensione: libertà relativa

Ed eccoci all'area intermedia, prima evocata, tra le due situazioni estreme ora delineate. Tra le polarità della prima e terza dimensione, tra loro contrapposte, c'è un'ulteriore possibilità o una via di mezzo, da un punto di vista psicologico, quella della libertà *relativa*, che interessa tutte quelle azioni le cui motivazioni *conscie* coesistono con quelle *inconscie*, azioni in cui la finalità del bene *reale* espressamente inteso (ad es. un atteggiamento altruista) convive con l'intenzione sottile e nascosta di perseguire un bene solo *apparente* (ad es. un atteggiamento egoistico), o in cui la tensione trascendente s'incontra e scontra con quella a ripiegarsi su di sé. Queste azioni non sono poi un'eccezione, ma rappresentano bensì la maggioranza dei comportamenti dell'uomo, di cui svelano la natura fondamentalmente dialettica, di essere che è attratto dal bene e dal male, dai "desideri della carne" e dai "desideri dello Spirito" (Gal 5,17-22; Rom 7,15-25), capace di aspirazioni e soggetto a tentazioni. In tali azioni la libertà (e la responsabilità) non è piena, ma neppure del tutto assente; è condizionata, ma non compromessa⁴⁰; c'è un agire imperfetto, che non nasce tuttavia dalla patologia né è, di per sé, peccato, anche se può inclinare a esso⁴¹.

In concreto qui cosa avviene, in riferimento al nostro tema?

C'è, anzitutto, a livello intrapsichico, una situazione di debolezza e inconsistenza, provocata dalla presenza di qualche elemento inconscio, che sfugge alla possibilità di controllo della persona, ma influisce nondimeno sul modo di vedere, sentire, e poi giudicare e decidere. Quell'inconscio può esser legato a esperienze precedenti di vita, addirittura infantili, di cui l'individuo non può esser considerato responsabile, o del tutto responsabile; ma di fatto quel ricordo è inciso nella cosiddetta "memoria affettiva", è ancor attivo e può anche creare un contrasto (un'inconsistenza) tra ciò che il soggetto intende realizzare (i suoi scopi e valori esistenziali) e quel che di fatto prova dentro di sé e che lo attrae. Se, ad esempio, un individuo ha vis-

⁴⁰ Cf. B. KIELY, *Psicologia e teologia morale*, Piemme, Casale M. 1982, 290.

⁴¹ Cf. A. GÖRRES, "Limiti e impedimenti della libertà dal punto di vista della psicologia e della psichiatria", in J. SPLETT (a cura di), *Dove arriva la libertà dell'uomo? Il conflitto permanente tra l'idea di libertà e la realtà della vita*, Cittadella, Assisi 1984, 30.

suto da piccolo un'esperienza di significativa depravazione affettiva, potrà scegliere un ideale altruistico e crederci con tutto se stesso, e lo potrà anche realizzare, ma potrà anche continuare a sentire dentro di sé, contemporaneamente, la tendenza a conquistare l'affetto altrui, e cercare di essere altruista (bene reale) con la segreta speranza d'ottenere benevolenza per sé (bene apparente). Con conseguente contrasto interiore e dispendio d'energie, che inevitabilmente diminuirà l'efficacia della sua realizzazione.

L'inconsistenza determina, a questo punto, un certo modo di *percepire* la realtà, in sostanza riduce il campo percettivo del soggetto agli elementi in qualche modo legati a essa, sia perché percepiti come gratificanti o perché, al contrario, visti come minacciosi, da evitare; ovvero lo condiziona a cogliere solo una parte della realtà, senza che egli se ne renda conto, ma egualmente impoverendo il suo rapporto con la realtà, come fosse a senso unico, quello e unicamente quello dettato dall'inconsistenza medesima. Ovvio che questa limitazione se ne porta dietro un'altra, di tipo *interpretativo*, che costringerà in qualche modo il soggetto a leggere il reale e dargli un significato sempre secondo la sua inconsistenza. Tornando all'esempio di prima, se l'individuo ha vissuto una carenza d'affetto sarà portato a *percepire* le persone dal punto di vista prevalente della loro capacità di soddisfare la sua sete, privilegiando il rapporto con quelle che intravede "adatte" a tale scopo e ignorando magari le altre, considerate insignificanti (molto spesso simpatie e antipatie nascono su questa povera base percettiva); o, ancora, si sentirà più o meno spinto a interpretare la realtà in genere secondo un criterio affettivo, dando importanza solo a questo aspetto, tutto finalizzando a esso, valutando persone ed eventi, la vita stessa, solo o soprattutto dal punto di vista della gratificazione affettiva.

È chiaro che l'inconsistenza determina anche un certo tipo di *sensibilità interiore*, un modo di sentire, di assaporare la realtà, di gustare le cose... che è qualcosa di più della semplice valutazione, anzi viene prima d'essa, dirigendo in modo preciso non solo l'attrazione (o il rifiuto) del soggetto, ma anche le sue *scelte*. I cosiddetti criteri di discernimento, soprattutto se l'individuo non è stato mai aiutato a prender coscienza di questi meccanismi e a cercare di liberarsene, potranno esser dettati proprio da quel bisogno psichico in eccesso che l'individuo si porta in cuore senza saperlo, creando magari contrasto con certi valori oggettivi. Così pure le decisioni vitali individuali potranno risentire, in modo più o meno marcato, dell'inconsistenza che s'è posta al centro della vita e dell'attenzione psichica, o per gratificare la pulsione che preme o per difendersi da essa⁴².

⁴² È interessante osservare come queste acquisizioni della psicologia del profondo siano ormai condivise anche in altri settori scientifici, come risulta evidente da questa affermazione d'un esperto di

Se dunque l'individuo, secondo il nostro esempio, soffre d'una inconsistenza di tipo affettivo, cercherà molto probabilmente nel rapporto umano il modo di gratificare la sua depravazione, sceglierà di vivere solo quelle relazioni da cui s'aspetta tale gratificazione, sarà incapace, di conseguenza, di vivere la solitudine, e se il rapporto, per qualsiasi motivo, si rompe e si ritrova solo o ha l'impressione d'esser abbandonato, potrà anche non avvertire più alcun senso nella sua vita, sentirà insopportabile la sua solitudine, così insopportabile da preferire di farla finita con la vita... Quando, infatti, si chiede troppo alla vita e al rapporto interpersonale (e in ogni inconsistenza c'è sempre un eccesso di domanda e pretesa), lì si pongono le premesse per una violenza destinata prima o poi a esplodere⁴³; tale principio spiega il perché di tanta violenza –fisica o soprattutto psicologica– nei rapporti umani, e in particolare in quei rapporti umani che sono maggiormente intensi e più importanti; ma spiega anche il perché, o uno dei possibili perché, della violenza verso se stessi, della violenza misteriosa del suicidio, magari da parte d'una persona perfettamente normale, che fino a quel momento non aveva mai dato alcun segno del minimo squilibrio. Di fatto in quel gesto estremo non ci sono gli estremi d'una qualsiasi patologia psichica, così come, probabilmente, non si può sbrigativamente parlare d'una precisa e piena responsabilità morale. Da un lato, in tal caso, non c'è una limitazione assoluta di libertà, dall'altro non c'è neppure una totale libertà. Di conseguenza anche la responsabilità andrà valutata con la stessa attenzione e misura, oltre quella semplicistica schematizzazione che fissa l'agire umano attorno a due polarità più teorico-ideali che pratico-esistenziali. Sarebbe irrispettoso della dignità dell'uomo ritenere che non vi sia, in questi casi, *alcuna* responsabilità, così come sarebbe ingiusto dare per scontata la *piena* responsabilità.

Dicevamo prima che le azioni in cui esiste questa compenetrazione tra conscio e inconscio, in misura diversa, rappresentano la maggioranza delle nostre azioni. Diciamo ora che anche il suicidio e le condotte suicidarie appartengono, in buona parte, a questa seconda dimensione dell'agire umano. Se si eccettuano i casi di conclamata patologia (terza dimensione), infatti, la decisione suicidaria è frutto d'una costellazione di motivi e sentimenti, di paure e angosce, di rivalse e rese... solo in parte lucida-

teologia spirituale come Bernard: «Sappiamo dalla psicologia del profondo con quanta forza le motivazioni inconsce incidono sul nostro comportamento e sulle nostre scelte; bisogna tener conto di tale riscoperta dell'importanza del livello affettivo» (C.A. BERNARD, *Teologia spirituale*, Paolin, Roma 1983, 354).

⁴³ Cf. H. NOWEN, *Clowning in Rome. Reflections on Solitude, Celibacy Prayer and Contemplation*, Image Books, New York 1979, 41.

mente presenti al soggetto, come il punto tragicamente conclusivo d'una storia che appartiene al soggetto ma che non è tutta nelle sue mani⁴⁴; e pur tuttavia è pur sempre un gesto di cui il soggetto mantiene una certa consapevolezza e responsabilità. Per una intenzionalità dell'azione che va interpretata di volta in volta con estrema cautela e attenzione⁴⁵. Non solo per una forma di compassionevole rispetto nei confronti delle disgrazie della vita (e della morte), ma per una questione di giustizia nei riguardi della persona. Quella giustizia che si coniuga sempre molto bene con l'obiettività e profondità dell'analisi.

4.2. *Crescita nella libertà*

Concludiamo il nostro intervento indicando brevemente, a mo' di conclusione, alcuni punti in prospettiva positiva. La parte propositiva non rientra di per sé nella finalità di questo intervento, ma ci consente di riprendere e sintetizzare alcuni contenuti centrali del nostro argomentare, sottolineandone la valenza educativo-formativa.

4.2.1. *Il mistero del vivere e del morire*

Anzitutto c'è una notevole convergenza tra quanto abbiamo osservato circa le motivazioni e poi la libertà del gesto suicidario. Da un lato, all'origine di tale gesto v'è una notevole complessità di cause e differenti atteggiamenti interiori, e non solo –come abbiamo ripetutamente rilevato– "il radicale rifiuto della vita"; dall'altro, l'atto di chi compie o tenta di compiere un suicidio non può esser subito e sempre giudicato, in modo un po' semplicistico e sbrigativo, come "intenzionale" o "deliberato" o "volontario", vi sono molte sfumature e gradi diversi di autoconsapevolezza e intenzionalità in tale gesto, che in fondo rimandano al mistero della libertà umana, parte del più ampio e suggestivo mistero della condizione umana. Le due analisi sono state concordi in questo tipo di rilevamento. Non solo «d'origine incondizionata del suicidio rimane un segreto incomunicabile

⁴⁴ Circa questa presenza e l'influsso dell'inconscio nella vita umana così s'esprimeva l'allora card. Wojtyla: «...in realtà mi sembra che sarebbe impossibile capire e spiegare l'essere umano, il suo dinamismo come pure il suo agire consciente e le sue azioni, se noi basassimo le nostre considerazioni solo sulla nostra coscienza. A questo riguardo, sembra che la potenzialità dell'inconscio venga prima; essa è primaria (antecedente) e più indispensabile della coscienza per l'interpretazione del dinamismo umano come pure per l'interpretazione dell'agire consciente» (K. WOJTYLA, *The acting person*, D. Reidel Publ. Co., Dordrecht 1979, 93).

⁴⁵ Circa il concetto di "intenzione" e la differenza tra "atto intenzionale" e "atto deliberato" in psicologia cf. A. CENCINI-A. MANENTI, *Psicologia e formazione. Strutture e dinamismi*, Dehoniane, Bologna 1995, 184-203.

del singolo», come ricorda Jaspers⁴⁶, ma a volte, o sovente, è sconosciuta allo stesso aspirante suicida.

Chi, dall'esterno e nel tentativo di capire, prende coscienza di questa complessità e vuol comunicare, per quanto possibile, con quella incommunicabilità, comprende anche come debba esser necessariamente rispettosa e discreta la valutazione etico-morale del gesto suicidario, più attenta all'originalità unica e irripetibile del singolo e più articolata nella considerazione dei tanti fattori che v'intervengono, meno presuntuosa e per niente automatica, più aperta al mistero del vivere e del morire e maggiormente umile nell'imparare a leggerlo. Anzitutto dentro se stesso.

4.2.2. La storia personale, casa del mistero

Se così stanno le cose, potrebbe cambiare in modo radicale il modo di avvicinarsi al drammatico problema di chi crede la sua vita non più degna d'esser vissuta. Non più dall'esterno, sezionando «il cosiddetto "comportamento suicidogeno" come il medico legale seziona un pezzo di tessuto morto»⁴⁷, ma cercando il più possibile d'osservare il fenomeno «non dall'esterno, dal mondo dei vivi o dei sopravvissuti, ma dall'intimo di (...) aspiranti suicidi e suicidi», cogliendone la testimonianza «sin dove può giungere la parola»⁴⁸, ma soprattutto cercando nella storia intera del soggetto stesso il maturare progressivo, ancorché spesso oscuro e contorto, d'una mentalità e sensibilità che lentamente han condotto all'opzione suicidaria. È la storia personale la casa del mistero d'ogni esser umano, è nella storia d'ogni vivente che van cercati i criteri interpretativi del suo vissuto. Altrimenti davvero si rischia di fare dell'inutile e accademica anatoma su un pezzo di tessuto morto. Ciascun essere umano ha diritto d'esser compreso per quella che è stata la sua vicenda personale, assolutamente unicasingola-irripetibile. Solo chi si volge con estremo rispetto a decifrare, pur con tutta la fatica e la dedizione di tempo ed energie che ciò comporta, il significato evidente o recondito di fatti e misfatti, di scontri ed incontri, di gioie e dolori che han costellato fin dall'inizio la vita del singolo, ne può anche tentare di decifrare il mistero della fine tragica. Senza questa attenzione, il mistero diventa enigma, abilmente camuffato e presuntuosamente smentito da teorie e concetti che ...spiegano tutto, ma così generici e

⁴⁶ JASPER, *op. cit.*, 921.

⁴⁷ J. AMERY, *Levar la mano su di sé*, Bollati Boringhieri, Torino 1990, 8. Jean Amery è in realtà lo pseudonimo dell'intellettuale viennese Hans Mayer, morto suicida nel 1978 (il volume citato fu scritto, in lingua originale, nel 1976).

⁴⁸ *Ibid.*, 3-4.

astratti da annullare il singolo nella sua irriducibile unicità, quasi uccidendolo nuovamente.

4.2.3. Verso una ridefinizione di libertà e responsabilità

Non vorremmo che quanto appena detto fosse male interpretato, come una preferenza per l'analisi soggettiva del problema che giunge al punto di sottovalutare la dimensione oggettiva e la necessità di pervenire a formulazioni altrettanto oggettive, a una teoria vera e propria. Nulla di tutto ciò, vitalismo e sperimentalismo sono sempre una tentazione e un rischio da cui guardarsi quando presumono essere l'unica chiave di lettura dell'uomo; d'altro canto indicano aspetti della realtà che non vanno ignorati e che assumono senso proprio quando l'osservazione corretta e paziente consente d'individuare delle costanti in essi, poi formulate in leggi. Non è sempre facile questo equilibrio tra osservazione empirica e formulazione di principi, eppure è indispensabile. Particolarmente per un tema come il nostro. Il concetto di libertà e responsabilità rappresenta, mi sembra, uno di quei punti strategici d'incontro tra osservazione e formulazione, tra prassi e teoria, tra storia e idea, uno di quei punti ove il mistero assume forma e si svela, svelando l'uomo e l'uomo concreto.

Diventa allora importante, vero e proprio obiettivo dell'odierno riflettere attorno alla condizione umana, ridefinire e riformulare questo concetto, cogliere con maggior precisione origine e senso, condizioni e obiettivo della libertà oggi, e il suo rapporto con la responsabilità. L'uomo nasce libero o lo diventa? E in che rapporto è la libertà con la verità e con la legge, ma anche con la natura e con la propria costituzione bio-psichica? Quale ruolo gioca l'inconscio nella sensazione di libertà e nell'assunzione di responsabilità? La libertà s'esaurisce nell'assenza di condizionamenti o si compie nella tensione verso qualcosa o qualcuno? E poi, ha senso parlare di diritto al suicidio, o è vero che la realizzazione della libertà include il diritto a scegliersi la morte? Sono interrogativi ineludibili, per rispondere ai quali è più che mai necessario oggi un dialogo interdisciplinare tra tutte le scienze interessate e sinceramente aperte al mistero-uomo, a partire da una comune antropologia.

4.2.4. La dimensione dimenticata

Sarebbe la seconda dimensione, quella ove la libertà è solo relativa e che sembra interessare la maggioranza delle nostre azioni; in tale dimensione, abbiamo sottolineato, rientra molto probabilmente anche la condotta suicidaria, almeno in molti casi. Rulla sostiene che questa dimensio-

ne è la dimensione *dimenticata* nei vari processi educativo-formativi⁴⁹, perché in realtà la formazione, in generale, sembra concretamente ignorarla, come non prendesse ancora sul serio il fatto che nell'uomo, nell'uomo normale, c'è una dimensione inconscia che influisce sulla sua vita, non è ancora adeguatamente attrezzata –tale formazione– per affrontare e contrastare l'azione dell'inconscio, si rivolge all'uomo dando per scontato che costui sarà sempre libero d'intendere e gustare il messaggio dei valori e di realizzarli facendoli suoi, identificandosi con essi. E proprio per questo tanto spesso è educazione che non sortisce alcun effetto, non riesce a trasmettere il gusto e il sapore della vita, non tocca i dinamismi profondi della persona, non la libera dai suoi condizionamenti. Nulla di strano, allora, se quella persona, di fronte al dramma e a certi drammi dell'esistenza, potrà reagire un domani come non avesse avuto alcuna formazione al senso e al valore della vita umana...

È necessario un nuovo modo d'intendere l'educazione, più globale e rivolto a tutto l'uomo, non solo all'esteriorità del comportamento, né solo all'intelligenza o ai sentimenti, ma alla totalità delle sue strutture psichiche, perché sappia coinvolgere tutto il cuore, tutta la mente e tutte le forze nell'adesione alla verità, bellezza e bontà, e nessuna dimensione sia più dimenticata o la vita negata. Soprattutto è indispensabile che la formazione sia educazione alla libertà, formazione che estende gli spazi di libertà del singolo, perché è proprio la libertà che consente di dare in ogni istante alla vita un significato originale, anche nelle circostanze più drammatiche, è solo una libertà ben formata che permette di assumere la propria responsabilità dinanzi alle situazioni dolorose, dinanzi a una malattia incurabile, a un'ingiustizia, alla solitudine, alla violenza, al fallimento, alla propria colpa... L'uomo, infatti, non è mai così libero come quando riesce a caricare di senso anche ciò che sembra privo di senso, insensato e assurdo. O, diversamente detto, non è mai così libero come quando sceglie, nonostante tutto, la responsabilità di vivere fino in fondo la sua vita.

⁴⁹ Cf. RULLA, *op. cit.*, 7-8.

IN RILIEVO

FAMILY CITIZENSHIP: A BASIC CONCEPT FOR NEW SOCIAL POLICIES

Pierpaolo Donati*

1. *The problem: rethinking the central role of the family*

1.1. The International Year of the Family announced by the UN (1994) provided the opportunity for a vast, worldwide debate that enormously emphasized the central role of the family in society and social policies. However, it does not appear that this event has produced significant fruits in terms of enhanced value of the family *as such*, although it has translated into greater sensitivity toward people's family problems.

At the European Union level, we have witnessed a renewed debate on the meaning, future and social functions of the family in a search for a more precise and effective policy to protect, support and promote the family *as such*¹. But national and regional governments and the European Union itself have difficulty acknowledging –in facts, not just words– the central role of the family *qua talis* for the purposes of their development model. Uncertainties and ambivalence prevail that make the concept of family policy as dense with misunderstandings as ever².

And we wonder: why? The explanation I would like to put forth in this paper is as simple as it is rich with implications. It says that, in a world projected towards globalization and post-modernity, emphasizing the family implies acquiring a new way of considering the family and its presence in society. Concretely, it implies developing a new concept of "family citi-

* Professore all'Università di Bologna e Presidente dell'Associazione Italiana di Sociologia.

¹ See W. DUMON (ed.), *Changing Family Policies in the Member States of the European Union*, Commission of the European Communities, DG V, Brussels 1994; FAMILY POLICY STUDIES CENTRE, *Families in the European Union*, FPSC, London 1994.

² See L. HANTRAIS-M.T. LETABLIER, *Families and Family Policies in Europe*, Longman, London and New York 1996; J. COMMALLE-F. DE SINGLY (sous la direction de), *La question familiale en Europe*, L'Harmattan, Paris 1997; for the Italian situation, see the five *Rapporti sulla famiglia in Italia*, edited by P. Donati, Edizioni S. Paolo (1989, 1991, 1993, 1995, 1997).

zenship", with all of the theoretical and practical baggage this concept brings along with it.

1.2. The experts know that a sharp divide is emerging internationally in how the family is considered throughout the world: while non-western countries tend to increasingly emphasize the family as the basic cell of society (by stressing its nuclear monogamous form even when they share a culture which legitimizes other forms, e.g. polygamy), western countries on the contrary emphasize the crisis of the family (i.e. its monogamous nuclear form), and thus tend to consider it as simply one of the many forms of living arrangements³.

Many explain this divide by saying that it occurs because non-western countries are still "modernizing", and thus "behind", while the west has by now surpassed modernity and thus no longer has a need for the family (i.e. the nuclear monogamous form) as a basis for its development. The validity of such an evolutionary philosophy still remains to be proven. For the moment, it only justifies the fact that this is how the west legitimizes exporting lifestyle models to the rest of the world that no longer refer to the family as a basic model for social organization.

In this paper, I start from the idea that these trends should be discussed. It is then a matter of seeing whether the family continues to be a social good, even in our so-called advanced or late-modern societies, and if so whether it is an *optional* or *non-optional* good.

My thesis is that the concept of family citizenship is a valid guiding idea for all countries, worldwide, notwithstanding the variety of legal and socio-cultural orders which define the family in a different way. But in particular, this idea may encounter new meanings and operative applications in those countries whose modernization process makes it necessary to prepare responses that can counter the shattering of social fabric, widespread anonymity, mass individualism, solitude, and in general all of the individual and collective pathologies that originate in the failure to acknowledge the *social value* of the family.

Since the most radical challenge to families falls within the later contexts, which are those in the area ranging from North America to Europe, I will concentrate my topic on these countries, especially those of the European Union.

³ See J.E. GOLDTHORPE, *Family Life in Western Societies*, Cambridge University Press, Cambridge 1987; A. CHERLIN (ed.), *American Family and Public Policy*, The Urban Institute Press, Washington D.C. 1988; M.A. GLENDON, *The Transformation of Family Law: States, Love, and Family in the United States and Western Europe*, University of Chicago Press, Chicago 1989.

2. *Relevancy or irrelevancy (difference or indifference) of the family to the civilization process?*

2.1. Postwar western society has been characterized by two basic trends regarding the family:

a) It has assumed the family as something already there, always there, to perform its tasks. In other words, *it has implicitly taken the existence of the family for granted, and in a certain way its "strength" as well*, as though the dissolution of the institutional aspects of the family had only positive and not problematic consequences. Priority in social protection has been given not to the family in ordinary life, but to disorganized and dissolving forms of the family; and –in any case– privileges have been accorded to the needs of individuals in order to free them from the obligations inherent in families ties. By this way, it has become apparent that the welfare state relies upon the commons (like the families), but it cannot regenerate them.

b) It has attempted to resolve the problems of the family through social policies that make only *indirect reference to the family*. It was assumed that by giving work, home, and services to people in cash and in kind we could also solve the problems of the family. In agreement with the above attitude, the family has always remained in the background of the welfare state as an implicit reference. It was assumed that the diffusion of public (government) intervention would all fall not on single issues, but on family life as such, and with only positive consequences.

In short, the family *qua talis* has been treated “residually” (more or less, depending on the national context). We must not be fooled by the fact that governments have granted the population an increasing number of welfare benefits. Even where welfare policies have been very “generous” from the standpoint of an economic commitment to the population and with full or nearly full coverage of certain risks, even here interventions have been aimed at individuals and “groups of individuals”, without the family being foreseen as an operator (mediator) of their inter-subjective and structural relations. While there has been a considerable effort to protect the rights and needs of individuals, there has certainly been a much weaker (and often non-existent) effort to protect family relations as a good in itself.

2.2. The reasons why these trends have dominated until now are undoubtedly complex. But here I wish to emphasize the fact that these cultural attitudes, and the relative societal government directions, have been possible due to the convergence of two strong lines:

– the line of those who thought that the family should not be regulated by the government (for the majority of Western –and in particular

European—legal systems, the family is a private sphere into which the state should enter as little as possible, although the opposite often occurs),

— the line of those who thought that the family should change with society's progress, and that its deinstitutionalization represented, all told, a way toward emancipation from a more backward state of humanity, and in any case a positive and generally desirable transformation against the need to guarantee greater social rights for individuals as such.

With quite different but convergent motivations and plans, both *laissez-faire* (pro-deregulation) and welfare supporters have considered the family to be a "private", "traditional", "surviving" social form, a "primordial" element in social organization that would change within the broader changes of society, in a way that is positive in the end for both people and social life.

All these lines of thought never wondered what social consequences would be caused by the alienation of the family. On the contrary, they have proffered unconditionally positive judgement on the fact that political society—in the form of the welfare state—prevailed over the "particularism" of family relations⁴. In their opinion, any negative consequences to society due to family transformations could be perfectly managed within the political framework of welfare institutions.

2.3. But that has not been the case. The family, treated residually, has become an increasingly problematic reality, with heavily negative effects on the entire social framework:

— the publicizing of family relationships (and part of its functions) has increased the privatization of the latter, and the privatization of the family (in the sense of reducing it purely to the sphere of emotions and private interests) has led to *depoliticizing* society as a whole as well, in the sense that individuals now regulate their own opinions, attitudes and interest in every realm of life, without taking the common good into any account;

— the detachment from a solid ideal of the family (in the sense of a sphere having essential, irreplaceable social functions) has led to a widespread *dehumanization* of social, interpersonal and generalized relationships;

— in the end, we must note that *so-called civil society no longer has any idea—much less a plan—of civility*; civil society reveals itself to be uncivil, according to the ideologies of modernity.

The overall result has been—and still is—a deep and at times dra-

⁴ Particularism of the family here means its characterization as a closed community (*Gemeinschaft*), as it is usually defined in sociological theory; see T. PARSONS, R. BALES ET AL., *Family Socialization and Interaction Process*, Free Press, Glencoe, Illinois 1955; J. FINCH, *Family Obligations and Social Change*, Polity Press/Basil Blackwell, Oxford 1989.

matic disorientation of the so-called life-worlds, with a considerable drop in civility. This may be observed in the lack of motivations and orientations to pursue further significant goals in the process of human civilization.

Among the empirical indicators of this drop we can point out:

– *social-demographic trends*: low birth rate (an increasing part of Europe has fallen below the zero growth rate), rapid and increasing aging of the population, decrease in marriage rates, increase in births outside of marriage, increase in one-parent families, increase in the number of singles;

– *social problems*: children's difficulties in socializing, youthful maladjustment, communication pathologies in couples, isolation of the elderly (in private housing, but also in protected residential structure), child abuse;

– *psychological and cultural reflexes*: diffusion of new mental and psychosomatic pathologies, increased suicide rate (especially among youths, even children, and the elderly), drug use and widespread drug addiction, boredom and the lack of a sense of the meaning of life, weak production of motivations for active, participatory social activity.

2.4. All of these phenomena denounce a profound crisis in the European model of civility. At the heart of this crisis is the *implosion* of the family. Implosion here does not mean that the family's social functions have disappeared, as they indeed continue to persist and even increase; it alludes instead to a "shriveling", a sort of lack of vitality, a loss of meaning of the "family symbolic complex", as that which binds the genders and generations in a shared life project that goes beyond a single generation ceases to exist.

We must acknowledge that the symbolic complex of the family has been deeply torn and weakened. And this means something very specific: the family has lost its public and social relevance. Its irrelevance to community life has increased.

At the center of the current disorientation as to what is a family, what "makes a family", there is an impoverishment of the people's abilities to relate, first of all symbolically. They are only able to represent what they are interacting with at a given moment ("the attractor"). And this is done more through commercials and images than through words and conversation. One is sensitive only to what one sees, touches, that stimulates one's senses –and often not even that. Grown up in a climate of ethical indifference to the family, the new generations of youth are prey to emotionalism, irrationality, and hedonism. For the young people facing our times, the "other" realities –hidden, latent, long-term, that go beyond visible confines or which do not immediately come to light– such as family relations and what they mean in terms of identity and existential meaning for people, remain unspoken, unimaginable, unexpressed, and in the end unthinkable.

No wonder, then, that the *very idea of family* has become so vague and uncertain. It tends to be assimilated with any form of cohabitation under the same roof. But that is not the case. The family cannot become an undifferentiated relationship that cancels out the confines between the sexes and the generations, or even reverses them (such as when the woman takes on the role of the man or vice-versa; or when the adult acts like a child or, vice-versa, children need to grow up ahead of time)⁵. When this occurs, the primary identity of people is missing and society becomes mired in quicksand. The symbolic complex of the family is the first point of support, the primary glue of society. This is proven by the fact that family counts even when far away, because it is present as a symbolic reality that determines the psychological experiences and existential meaning for people.

The truth is that the family is not a place, a space, a house, even though it takes form in these images and requires a spatial reference, a "home". Nor is it simply "being together". *The family is the symbolic and structural relationship that binds people together in a lifelong project that intersects a horizontal dimension (the couple) and a vertical dimension (relationships with descendants/ascendants)*. Thus the family consists of and requires a bind between the sexes as a couple and/or a generative relationship. Family exists if and only if we have a group of people that are linked together by one or both of these types of binds: (i) reciprocity between the genders in the couple, legally formulated as a contract, and/or (ii) reciprocity within the parent-child relationship.

A social policy that refers purely to the *de facto family*⁶ would have to be ineffective and destined to fail. I do not mean by this that we should introduce forms of discrimination among the various types of families. Instead, I mean to state that any social policy achieves effective results if and only if it supports those who take on the obligations of reciprocity, rather than make social protection indifferent to people's behavior⁷. If social policy is indifferent to the assumption of obligations as members of a couple and/or as parents, in the end it penalizes the relationships of social solidarity. The crisis of the European welfare state is indeed the consequence of the fact that, within the *lib-lib* arrangement⁸, it has become increasingly irrelevant in terms of social protection whether or not one assumes family obligations.

⁵ See L. ROUSSEL, *La famille incertaine*, Editions Odile Jacob, Paris 1989; ID., *Les "futuribles" de la famille*, in *Futuribles* 153 (avril 1991) 3-22.

⁶ A *de facto family* is a set of people who simply state that they live under the same roof, regardless of the social and legal relationships among them.

⁷ See L. MEAD, *Beyond Entitlement. The Social Obligations of Citizenship*, The Free Press, New York 1986.

⁸ See P. DONATI, *Freedom vs. control in post-modern society: a relational approach*, Paper presented at the 33rd World Congress of Sociology of the IIS, University of Cologne, July 7-11, 1977.

The legal definition of the family is necessary in order for the welfare state to operate; otherwise it runs into serious trouble. If the family were any form of cohabitation, how could we calculate the contributions and access rights for welfare services based on the relationships of solidarity that must be faced as husband/wife or as father/mother of children? If the definition of family did not require specific relationships as couples and parents, how could we avoid perverse effects in using the benefits related to these roles? For example, one partner could enjoy benefits without any obligation of solidarity towards the other partner. Those who attempt to make the so-called "free unions" (hetero- and homosexual) equal to the family need not to look for such a solution. One can maintain that this equalization is not necessary, since we can acknowledge the human rights of the individuals that live in different types of relationships without thereby abandoning the idea that the full reciprocity between members of a couple and between parents and children is a specific common good that should be protected and promoted as such⁹.

In my view, without denying that people enjoy their inalienable individual and subjective rights in civil, political, social and cultural terms¹⁰, *family rights as such* should be defined and promoted today. Legally, the family exists if and only if there is a contract of reciprocal responsibility within the male-female couple or a parent-child relationship (and, more generally, an ascendant/descendant relationship, such as between grandparent and grandchild). It should be noted that even those States that acknowledge the so-called "living together arrangements" ("common law family") never make families based on marriage fully equivalent to those that are not, nor do they give common law mates the same rights as the mate. There is indeed a tendency by legislation to attribute natural parents the same duties as legal parents, thereby demonstrating that the existence or lack of marriage is irrelevant in terms of the obligations that natural parents have towards their children.

Conjugal and parental relationships are certainly not easy to impose and carry forth. We are often not even able to see and define them. We are in any case ambivalent towards them, since we experience them as binds that limit us, while we then use them as resources. We generally see and confront them only from one side. For example, we see the costs of marriage and children, but not what they give us. We see the restrictions that family relationships force on us, but not the resources they offer and the opportunities they open up to us.

⁹ See P. DONATI, "Le 'famiglie di fatto' come realtà e problema sociale oggi in Italia", in *La Famiglia* 139 (1990) 3-20.

¹⁰ On the distinction and scope of these rights, see: P. DONATI, *La cittadinanza societaria*, Laterza, Roma-Bari 1993.

Certainly it is difficult to manage family relationships. But what I want to emphasize is the fact that European society in the last fifty years or so has done very little to build a culture (and social policy) that helps us to manage family relations in a synergic manner, and intergenerational relationships in particular. The negative consequences and reflections of this lack of development are increasingly evident.

2.5. Today's society has reached the point where the family is increasingly a form of life "indifferent" to the public sphere, meaning that social institutions make no differentiation as to what family a person lives in. It sees no connection between lifestyle and internal family organization on the one hand, and social, non-family problems on the other, except when pathologies and outcasts appear.

Experts are well aware that the impoverishment and weakening of the symbolic complex of the family is the first cause of societal collapse. This collapse is normally long and painful, and does not take place over a few years, but leads to a deterioration that continues for several decades and at times for centuries. We are faced with such a turning point in history. We must rethink our model of civilization. Civilization must find a new meaning of family, or it will be lost.

But how is this possible? The dilemma is truly among the most crucial and difficult to solve. We are still struggling between residual and institutionalizing orientations toward the family: on the one hand, family is an assumption or in any case left to the mercy of events, on the other it is thought that it may and must be somehow controlled and directed.

The tendency to make residual social policies toward the family still persists because, in some ways, it is impossible to do otherwise. Even when one does not intentionally wish to follow this path, in practice it is difficult to see how to address the family since one would need to refer to a specific, normative model of family relationships (based on marriage). But this model appears difficult to practice. Thus one takes refuge in the comment, «we take note that this is how people live».

The only alternative to mere residual pragmatism appears to be a new public commitment by individual nations for institutional welfare policies that attempt to meet the broadest possible spectrum of needs of the population, by addressing individuals and large categories (defined according to professional occupation, such as the self-employed, or by gender, or by age: children, young people, the elderly, etc.)¹¹. But even this road has be-

¹¹ See P. DONATI, *I sistemi di protezione sociale in Europa: concetti e strategie*, in P. DONATI (ed.), *Fondamenti di politica sociale. Teorie e modelli*, vol. 1, Nis, Roma 1993, 79-110.

come (or is becoming) unsustainable, not only because it involves increasing economic costs, but also because it does not reduce social problems—and often multiplies them or shifts them elsewhere. In many cases it produces the very weakness or dissolution of the family that lies at the origin of the problems being fought. The crisis of the welfare state in Europe is well known. It came well before and goes far beyond what is known in the public domain following the need to standardize the public accounts of member states to the famous single currency requirements (Maastricht Treaty).

So what can be done? Herein lies the drama of today's social policies towards the family, forced to be residual even when they want to be institutional, and in any case nearly always with limited—if not perverse—effects.

To escape from this stalled position, we must view the situation from another perspective and ask new questions. We must get out of this dilemma that obliges us to choose between residual and institutional policies.

3. The directions of social policy as a concept of the family/society relationship: a relationship to be entirely reviewed

3.1. The following have been characteristics of the dominant family social policies from the 1950s to the 1990s in Europe:

a) There has been a substantial tendency to publicize the family's functions, in particular by transferring them to the welfare state. In other words, vis-à-vis the increasing social weakness of families, most countries have decided to meet the family's needs simply by offering newer and more widespread public provisions and services for daily life needs, from full-time schools to leisure services, by this way enlarging the eligibility for social rights and collective facilities on an individual basis.

b) At the same time, widespread and profound privatization of family values has been encouraged, in the sense that the politically organized community has given up on selecting the common values to follow, and has made it increasingly irrelevant what type of cohabitation unit one lives in.

c) Policies for the family have been undertaken mainly in an indirect way, since provisions have privileged generic social needs, from the house to employment, from income to services, without taking into account the structure and specific needs of the family nucleus, or with little regard for them (absence of selectivity aimed to favor the most disadvantaged nuclei, overloaded with tasks and socially weak, as nuclei and not as individuals).

d) Implicit policy choices have been made toward the family, as the relationships were never addressed but merely the individuals as such and/or generic social categories (defined in terms of gender and age, like children, women, elderly people, etc.).

3.2. What have these tendencies produced? We can generally say that they have not been to the advantage of the family.

a) The publicizing of family functions has led to an increasing difficulty for generations to recognize each other (as generating and generated) and to elaborate rules of social exchange between them. In addition, the diffusion and growth of government services today show signs of difficulty not only and not so much from an economic standpoint, but for their inadequacy to meet user (citizens') needs in terms of family needs, especially the life cycle of the family.

b) The privatization of family values has produced lifestyles that depend excessively on mass consumption and are characterized by high risk, which in many ways reverberate on the family, producing problems that add to its crisis.

c) Indirect policies have often ignored the family rather than support it, and in any case we must admit that the criteria of these policies (including the idea of equal opportunity between the genders) do not have immediately positive reflections on the family *sic et simpliciter*.

d) Implicit policies have increased the rights –or, vice-versa, the obligations– of some at the expense of others. They have taken for granted that intervention on an individual (or age category) would be beneficial to family solidarity and a significant shared life-world; but this does not happen automatically. A relational perspective has been missing.

3.3. The need therefore arises to change tracks. In what directions? Generally speaking, I would say the following (see the summary diagram in table 1):

a) Publicized functions must be replaced with a clearly understood principle of *subsidiarity* according to which the broader social formations must not take the place of smaller ones, but support their independence by providing the rules and means necessary for them to perform their specific tasks on their own. More generally, the state must not absorb the functions of intermediate social formations, but help them –including through additional forms of association (such as family-based associations, for the family)– to manage the services that concern them (consider family counselors, nursery schools, care for children and the elderly, home services, etc.).

b) The privatization of socio-cultural values must be replaced with processes of inter-subjective “*relational emphasis*” of what are the “valuable goods” in life. This is a path of dialogue that encourages human contact, the care relationship. In the family, rights are not individualistic in nature, but relational. Indeed, what happens in the family, especially how the family is socially designed and constructed, cannot be indifferent to the

community. Every vital community develops a culture of whether or not such relationships are "civil".

c) Indirect policies must leave room for policies *directly aimed at the family nucleus as such*; they must speak the language of "family care work", "home for the family", "services for the family", "family income", and aim in this direction for *ad hoc* operative measures.

d) Implicit policies must be replaced with *explicit policies for family relations as such*, within the framework of inter-generational exchanges. When working with a generation, they must consider what the effects will be on other generations: the state may benefit or detriment a generation based not only on those measures taken directly for it, but also through the effects of measures taken for another generation. Positively speaking, a new "social pact" is required between generations, both within the family and in the collective sphere (employment, the distribution and redistribution of resources, and especially citizenship relationships).

In short: *the change must be made from social policies based on the residual nature of the family to social policies centered around the social subjectivity of the family.*

Table 1. Dominant trends thus far and new directions for family social policies

<i>Dominant trends from 1950 to 1990</i>	<i>Need to revise towards</i>
a) Publicizing family functions	a) Implementation of the principle of subsidiarity between government and family
b) Privatization of family values	b) Processes to highlight the family as a relational good
c) Indirect policies (centered around the generic needs of daily life: such as housing, employment, food, health, education, etc.)	c) Direct policies (centered around the family nucleus as such: i.e., the tax liability of the family, services for the entire nucleus, etc.)
d) Implicit policies (centered around individuals, for individual needs differentiated along the individual life cycle)	d) Explicit policies (centered around relations between genders and between generations for the mediating functions they perform)
= family as residual	= family as subject

4. The family is a social subject requiring a citizenship of its own

4.1. We must first of all leave behind the idea that the family is a special commodity, a "private world", that each person chooses according to his or her own tastes and inclinations, as preferred, in terms of how to configure relationships between the genders and between the generations.

On the contrary, the family is a relational good shared by all. What happens in the family is not without its consequences for everyone else living in a territorial community. The problems of the family are also problems of the entire surrounding community. The relationships between the genders and the generations forge the character of a society, civil or uncivil.

Only those societies that hold these truths firm, and thus make sure to have a strong and well-defined symbolic family code, are capable of confronting the challenges and surviving. If the prohibition to reverse the sexes and generations in the family fall by the wayside, the family falls into dissolution and drags the entire society down with it.

It is the quality of the symbolic family code, elaborated in dealing with the challenges inside and outside the family, that decides the quality of life, on one hand, and, the psychological and social pathologies on the other hand, always with consequences in every other sphere of life (economic, political, etc.).

4.2. All of this may be stated in another way: the family is a "social subject".

It is in a very precise way. That is, the family is an originative social formation that has its own autonomy in its internal relationships. People form couples and generate children by autonomous choice. Autonomy, however, does not mean absolute independence, because every healthy, vital society must place requirements for social legitimacy on these relationships. In other words, it must always be seen whether or not these relationships conform to human rights. It cannot be otherwise, because the family is a specific type of shared good, which I call *relational common good*¹². It is so for both those who belong to it and those who enter relations with it.

The family is not a private life form that can give itself just any norms. The family, as I have mentioned elsewhere¹³, has an auto-poietic na-

¹² On the concept of "relational good" see P. DONATI, *Teoria relazionale della società*, Angeli, Milano 1991; ID., *La cittadinanza societaria*, Laterza, Roma-Bari 1993, ch. 2.

¹³ See P. DONATI, *L'emergere della famiglia "auto-poietica"*, in P. DONATI (ed.), *Primo Rapporto sulla famiglia in Italia*, CISF, Edizioni Paoline, Milano 1989, 13-69.

ture that is ambivalent in itself, since the family generates itself, but cannot do so if it is not in constant connection and regulation with the outside, with the surrounding society (the norms that regulate the internal and external boundaries of the family can never be purely private).

4.3. Now there is a brand-new and positive way in which the family becomes a social subject in the above sense, more than ever. This is the empirical fact of the new social mediations that it concretely puts into practice. These are mediations between genders, between generations, between the private sphere of its internal relations and the sphere of the surrounding community. As a matter of fact, in the couple one partner mediates his/her own social world to the other. One generation transfers (or fails to transfer) something to the other, even unintentionally. The problem of the generational debt remains always, even when refused. In addition, we must observe that one participates or does not participate in civic and social life, and in many different ways, depending on the type of family one has.

The family counts more and more, and not less and less, in mediating relations between each of its individual members and the world outside the family: this is true for children, but even for adults and the elderly, though obviously in different ways.

These mediations are invisible relationships that society can keep hidden (fail to acknowledge and support) or render explicit (acknowledge and reward). Until recently, these mediations were handed down and shared, fully implicit and taken for granted. The social changes in recent decades have made them more invisible and problematic. Today they must be made more explicit and have their own voice. This voice is the *citizenship of the family*. Family citizenship means, as I have explained at length elsewhere¹⁴, that the family *as such* must enjoy its own set of rights-obligations, as a reality of solidarity and not simply as the sum of the rights-obligations of its individual members.

Now more than before, if we want to not only protect the family legally but also concretely promote it and support it in its social functions, we must give more importance to all of those associative forms that families create to organize shared actions, both to promote rights and manage services, for its own good and for the community at large. Thus, by extension, we must also acknowledge a new set of citizenship rights-obligations for family associations within a new configuration that I call "societal", be-

¹⁴ See P. DONATI, *Le nuove mediazioni familiari: le "relazioni invisibili" portatrici di nuovi diritti*, in P. DONATI (ed.), *Terzo Rapporto sulla famiglia in Italia*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1993.

cause citizenship here is an expression not of the state as an entity above, but of the pluralism of social autonomies¹⁵.

4.4. What does "family citizenship" mean, and what kind of social policy change does it imply?

When I first coined the expression "family citizenship" and supported it at the European Union¹⁶ I did not think it would receive all the attention it did. But, as happens in these instances, it is not enough to coin an expression with strong theoretical and practical connotations and provide data and arguments to support it in order for it to be adopted and applied. Misunderstandings and instrumental or misshapen reinterpretations are always lurking. Thus, today, we must say more to make the concept and its implications more explicit.

To clarify: the concept of family citizenship *does not mean*, as many have interpreted it, asking for additional aid for the needs of people's daily life—women, children and the elderly in particular. *Nor does it mean* asking for special attention to single-income families and those with several children, which are penalized compared to others. Basically, it does not mean asking for more protection for the type of families that statistically fall or risk falling into the area of poverty. The expression means a lot more, and a lot else.

First of all, it means recognizing the social value of the family for the functions of solidarity and social reciprocity that it performs. The family does not ask for a "reward", but asks instead to be treated with social justice for the functions it must carry out as an ordinary agency in everyday life. Indeed, the current mechanisms of welfare distribution and redistribution (in many aspects) penalize rather than acknowledge what it does, or could or should do. Here is where the concept of family citizenship begins to have its first and most correct meaning. How can we expect more solidarity among people and more care for infants if both of these behaviors are made more difficult and less convenient than the more selfish and individualistic behaviors of those who do not take on any family obligations? And how will it be possible to achieve solidarity among the citizenry if the government itself makes family solidarity indifferent, when it should be the first guarantor?

Within a broader perspective, the concept implies a radical change

¹⁵ See P. DONATI, *La cittadinanza societaria*, op. cit.

¹⁶ See P. DONATI, *The Development of European Policies for the Protection of Families and Children: Problems and Prospects*, in *Child, Family, and Society*, Commission of the European Communities, Brussels, February 1992, 103-130 (Proceedings of the EU Conference "Children, Family, and Society", Luxembourg 27th-29th May 1991).

that puts an end to the concept of the welfare state as it has been constructed throughout the entire modern era. This is no small turning point. The welfare state has been built on the idea that a government is more socially oriented to the extent to which it includes a growing number of individuals –classified by social category– within the State's guarantees. The concept of family citizenship overturns this view, in at least two ways. First, because it asks for citizenship not only for individuals (as such or as members of social classes or categories), but also for an intermediate social formation –the family– with everything this involves (this concretizes the passage from "state citizenship" to "societal citizenship"). Secondly, because it sees the social state as a system of decisions and intervention serving the autonomy of the family, and not vice-versa, where the welfare state has until now worked in an assistance mode, to relieve individuals of their family responsibilities (this concretizes the principle of subsidiarity).

Obviously, to acknowledge the principle of family citizenship means changing a few support structures of the entire organization of society. This is certainly no small thing.

4.5. Generally speaking, to grant citizenship means recognizing the relevancy of a subject, be it individual or collective (i.e. consisting of certain relationships, such as the family), for the public dimension of social life, within a complex of rights and obligations between the associates. In the case of the family, it means recognizing that the family-subject has relevancy for the public dimension of human life¹⁷.

We cannot create a social policy (in the much larger sense than public policy) without a definition of the family, since it is essential to know whom one is referring to when deciding on concrete measures of intervention (as policy-makers and administrators are well aware). And definitions are not all equal, since each definition leads to different effects. If one adopts a vague definition of the family, as some proposed bills do, or if one defines it simply as people who live together, there are two negative effects: first, there is no policy to support those who spontaneously take responsibility within the couple or towards the children; second, since responsibilities are ignored or merely imposed by law, the welfare state goes bankrupt morally and financially. International experiences prove this, and that is why in no state is the family yet defined in the vague terms that some would prefer today.

¹⁷ See P. DONATI, *Le nuove frontiere della politica sociale: l'Europa delle famiglie*, in P. DONATI–F. FERRUCCI (eds.), *Verso una nuova cittadinanza della famiglia in Europa*, Angeli, Milano 1994.

When we speak of the family-subject, we are referring to that primary unit that is linked by marriage and/or parenthood according to ascendant/descendant and collateral lines specified within certain thresholds; thus consisting of relationships of mutual and explicit commitment between the people who join themselves in a heterosexual couple and/or between the generations intertwined and/or derived therefrom.

One cannot emphasize enough that the family must be identified not on the basis of an aspect extrinsic from people, such as the place-home of cohabitation (residence or domicile), or wealth or other instrumental characteristics (spatial, economic, etc.), but based on its internal relationships. Even those who do not share living quarters or wealth can be a family. What identifies a group of people (at least two) as a family is the existence between them of fully reciprocal relationships between genders and generations. To the point where, if these requirements are not satisfied, the family becomes something else. It dissolves into a primary social group of informal relationships that can have a wide variety of connotations. Because these are free and spontaneous arrangements, it is often useless and counter-productive to want to regulate them externally. In these cases, what is prominent is the type of private agreements made between the individuals, based on their individual civil rights. The state must be very careful in how it intervenes to regulate and/or help people living in these conditions. In the first place, any recognition and support of these living arrangements must take place in terms of a principle of reciprocity referred to the relations between the persons involved and between the private and public aspects of the situation. No one should simply be guaranteed certain rights without the responsibility of correlated obligations, both towards the other person based on whom the benefits are expected and the community around. Thus, an informal group may be helped by the community to the extent to which it takes on correlated responsibilities towards the latter. In addition, any welfare policy must take into account the fact that each intervention produces unexpected—and often undesired—effects which are often distortions: if aid is provided to those who do not make a commitment, it becomes an incentive for lifestyles which lack any social commitment.

I remember the case of financial assistance to single teenage mothers with children. Experiences in this regard show that the partner and a whole series of other people end up living off that assistance, making the assistance damaging for the girl herself, who finds it to be an obstacle to marriage or in any case to a fully reciprocal relationship with her partner. In this case, as in others, the welfare state becomes an impediment to the

formation of a couple responsible for its own ménage¹⁸. The same occurs with so-called "gentlemen's loans", which are often publicized as a policy measure for the family, but are actually a form of aid to individuals for daily life expenses. Certainly, they may also be used to pay the rent or buy furniture for an informal couple or an entire group, but this is precisely one of those indirect measures of social policy for the family which, as I said earlier, do not necessarily have positive effects on the family. Indeed, in many cases they serve to create alternative forms of cohabitation.

I do not mean by this to say that there should be no aid to single mothers or people in trouble in their interpersonal relationships. Not at all. What I mean to say is that the aid should be configured as an incentive and reward for social binds, rather than vice-versa as is the case today.

The nature of the family specifically consists of that stability of expectations, which normally translates into a pact (legally regulated contract) which is a guarantee for all concerned, and allows this social subject to exercise precise social functions that informal groups cannot exercise—or exercise in much less foreseeable, less secure, less reliable ways, and without the necessary guarantees for the surrounding society. The family demands that mutual and stable formation of reciprocal expectations which is also a civil way of facing life together, as people in a relationship rather than as individuals who do not make specific commitments with and for others.

Family citizenship is therefore bound to the reliability of certain functions or tasks that may be ensured by the existence of a certain reciprocal relationship within the couple and/or between parents and children. Mere cohabitation or free unions do not provide these guarantees, although in certain cases they may show a certain stability and solidity, because they are lacking explicit contractual elements both within (between their members) and without (the public sphere).

Some people today propose so-called "solidarity pacts" between unmarried hetero- and homosexual couples, which should be recognized by the local authorities through a special register, as a tool for giving certain benefits to the hetero or homosexual partner (reversibility pensions, transfer of rental contracts, etc.). Here again, these measures have nothing to do with a family policy, but serve other purposes.

It is important to emphasize the difference between the old and new

¹⁸ See C. MURRAY, *Welfare and the Family: The U.S. Experience*, in *Journal of Labor Economics*, vol. 11, n. 1, pt. 2, 1993. More generally: M. OPIELKA, *Does the Welfare State Destroy the Family?*, in P. KOSLOWSKI-A. FOLLESDAL (eds.), *Restructuring the Welfare State. Theory and Reform of Social Policy*, Springer, Berlin-New York 1997, 238-274.

forms of family citizenship. Many of the criticisms made to the idea of family citizenship are centered around two points: that it would privilege a certain model of family, and that such a social policy would bring with it a preceptive type of social order. I can confirm that neither is true.

In order to understand the historical discontinuities I am referring to, we can recollect that, generally speaking, the relations between families and governments have followed two typical *patterns* or *stages*.

a) In the first half of the twentieth century, European welfare states *used to address families and children mainly in terms of social control*: families were granted economic, legal and material provisions in exchange for men's control over women and children. *Family rights embodied individual rights* so that people (in particular children) suffered from bonds which were too compelling. Children's rights were greatly restricted: they were almost completely subsumed under the family coverage. In case of family failure, total institutions were delegated to pick up the children.

b) Since the second world war, European welfare states have, in a sense, reversed the pattern: they have acknowledged an increasing number of social rights and provisions for individuals and social categories (in particular women, handicapped people, old people, and children), but have left the family apart. The rights of the family as a social group and institution have been undermined in many respects. In a certain sense, *the family has lost its citizenship*. The overall outcome has been the decline of fertility and the creation of a social environment unfavourable to the reception of the newly born (be it a direct or an indirect effect).

c) Nowadays the twelve countries of the EU are entering a stage (or pattern) which is very different from the previous ones under many aspects.

On the one hand, the new trends contradict the pre-war pattern in so far as the family cannot be considered and handled as a social control agency which acts on behalf of the State: the family has acquired an increasing autonomy (*autopoiesis*) and is oriented towards managing its generational problems even more privately.

On the other hand, the new trends must differ from the post-war pattern in so far as it becomes clear that the multiplication of individual rights is only a partial solution: we have to find new means to deal with the uneasiness and the dysfunctionality in family relationships, particularly the breaking down of the social web, which deteriorates the relationships between generations. If we want to have a social environment which is more sensitive to children's needs, then we must give proper *consideration to the repercussions that the lack of social support for families has on children*. Families should become valid interlocutors of societal institutions and governments, at every level (regional, national, and European).

In the perspective of the development of citizenship rights, the new issues revolve around the need for a better *compatibility between individual and family rights*: both kinds of entitlements must be secured, and the pursuit of this target should be done in such a way as to foster relations of social solidarity and equity between generations.

This is our topic. From the point of view of the development of families and children rights the last decade has been one of lost opportunities. But, at the same time, it has been fruitful, since a new awareness has arisen and grown up precisely in respect to the need of introducing the "generational" issue into the welfare state.

The new family citizenship is essentially different from the old form. In patriarchal society, the family was recognized and supported with specific benefits to the extent to which the family head accepted the delegation of functions from the state for the social control of women and children. The new family citizenship, on the contrary, consists of access to certain rights, which are positive and relational rights granted to the family nucleus as such, in addition to and without reducing individual rights. The rights of family citizenship refer to the functions of the family as a social relationship of mediation. The family has a few more rights than individuals, its own rights as a relationship –or rather, as a social mediation relationship. This implements the dictates of national and international declarations that recognize the rights of the family as such, and not simply the rights of the individuals within the family.

We must carefully consider the idea that the family is a shared good to be promoted *ex novo*. This cannot and must not mean reduced efforts for women and children, and for all of the weaker members of the family and society. Individual rights may not be questioned. Instead, social policies must aim to resolve the problems of individuals and various social categories (children, the elderly, women) within a relational view of the rights-obligations of each and all, taking into account that these rights-obligations have a relational structure (are exercised in relationships) and live within/by a relational context.

In Europe as in America, it is by now clear that the modern arrangement of society based on favoring the individual-state axis has reached its limit. Many nations, parliaments and governments have realized this in recent years. If we continued in the direction of the past we could only produce deep breakdowns. We must instead take the best of the consequences of the past and place them within a new philosophy of society that sees the family –as well as other social formations known as "intermediate"– the protection and ferment of an authentic process of civilization.

4.6. The concept of family citizenship helps to redefine the field of social policies, as it pushes to make new distinctions.

First. Family policy differs from other, similar types of policy. It is not a demographic policy (to increase the birth rate). It is not a policy against poverty (which requires other measures). It is not simply a policy for social or other services. Family policy is the set of measures that make families better able and more independent in managing family relationships. Certainly, this also means supporting fertility according to the couple's desires. But this target is a different matter. The same holds true for the consideration accorded to the family dimension in many kinds of measures proposed to fight poverty. These measures are merely forms of income and resource redistribution based on the objective of increasing equality in the amount of income individuals can spend (and this is why calculations are based on the number of people who live together): but what does this goal have to do with family policy? Only very little, and only indirectly. Finally, welfare service policies are not family policies if they operate on individuals or individual problems. In order to be real family welfare measures, they must operate on family mediations (for example, in the new services that help maintain parental relationships when the marriage relationship has broken up). Today, this is the case in only a few instances.

Second. We must review the welfare state, from the taxation system to social security, so that families are recognized for their solidarity functions rather than penalized for them. The family must be made a fiscal subject and a subject of social security and pensions. More generally, we must discuss in terms of a school for the family, a home for the family, a minimum family income, and so on.

Third. At the local level, all of this may be translated into a "package" of measures centered around the family (which I cannot describe in detail here due to space limitations) that emphasize the care of people within the family and organizes external social services based on this objective. The entire system of local taxation and tariffs, especially for community services, should be regulated according to family equity indexes. This is not a question of providing "assistance" to families, but of redefining social equality by making the family an *active*, not passive, social subject.

Fourth. We must review all social policies from a generational standpoint, in light of the following criterion: whether they increase or decrease reciprocity between ascending/descending generations.

Fifth. Family policy strictly depends on the fact that families have a voice, their own social, cultural and political representation. This means promoting family associations in all forms, at the local, regional, national and supranational levels. And then create federations or confederations of

these family-based associations¹⁹. It is important that these associations and their federation or coordinating bodies not be considered equivalent to old associative forms, all of which in some way depend on other institutions. Thus they should be promoted both by universal facilitation measures, especially tax advantages, as well as by granting them autonomous consulting and representative powers through special consulting committees permanently established with central and local governments²⁰.

5. New social policies: choosing the family as a basis for a new model for the quality of life

5.1. European society needs to completely rethink its model of development not only in terms of science or technology, models of production, consumption and communication, forms of transportation and so on, but especially concerning the very foundation of its society, as a *civil* society. The rest somehow follows as a consequence.

When we talk about the foundations of civil society we are talking about family. And the arrangement of local communities must be rethought beginning from the family, since local communities are *networks of families, or networks of relationships between families*.

5.2. I have spoken of the crisis of civilization. Wherein lies the basic problem? I believe that the heart of the matter may be grasped by saying that the family is not put in a position to properly carry out its functions as a network of relationships within the more general network of relationships in which it exists. There are undoubtedly many difficulties in the family. Most people cannot even manage to see any logic to it. I believe we can understand all of these difficulties if we view them from a perspective that somehow gives a unitary meaning to family problems.

The basic difficulty in the family lies in the fact that *the family is unable to act as a mediating subject for relationships between its "internal" and*

¹⁹ A specific reflection has just begun in this regard. On the Italian situation, see P. DONATI-G. ROSSI (eds.), *Le associazioni familiari in Italia*, Angeli, Milano 1995. On the English situation see J. BERNARDES, *Family Organizations and Associations in the United Kingdom: A Directory*, Family Policy Studies Centre, London 1995. At the European level, see: P. DONATI, *Family Associations in Europe: A General Outlook and a Typology*, in W. DUMON-T. NUELANT (eds.), *National Family Policies in the Member States of the European Union in 1992 and 1993*, European Observatory on National Family Policies, Leuven-Brussels October 1994, 42-65.

²⁰ These measures are not entirely absent. One need simply recall that many national governments have Committees to represent families and their associations, as does the European Union (remember the role of Coface at the Brussels Commission). But generally speaking these bodies have a weak role with little effect at the political institutional level.

the "external" environments: school for children, work for the adults, services for children, services for the elderly, even recreational places. The fact is that all of these environments outside the family have become increasingly "self-referential", thus operating increasingly in relation only to their internal needs, without taking the needs of the family into account. It is easy to understand how, faced with external worlds that "revolve around themselves", that see only their own instrumental goals, hours of operation, economic, technical and organizational problems, the family is unable to organize responses to its needs in a sufficiently coherent and autonomous way.

Many of the weaknesses in transmitting a historic memory, in dialogue between parents and children, and in socialization between generations in general derive from this new pattern of relationships that leaves no room and time for the family, although broader processes of changes in values and lifestyles are also responsible. Discomfort grows where, and the more that, external environments do not see the difficulties of the family as a life system with its own logic, its own culture, its own need for dialogue. This trend in the overall systemic process must be reversed.

We might say that social policies must make a 180° turnaround from the past, in the sense that the relationship between the government (or political community) and the family must be re-observed and re-implemented from the side of the families themselves. But it is more correct to state that we must redefine the relationships between state and families in terms of *reciprocity*, thus of symmetry and equal involvement, with the utmost co-operation between the private and public spheres without one predominating over the other. This can be concretized through a few strategies and related measures and interventions:

a) Social policies must overcome the dilemma between the residual welfare state and the total welfare state by adopting a new strategy based upon what I call "*societal policies*". The guiding idea is a *triangulation* between the state, market and third (non-profit) sector as symmetrical and functionally specific poles of social organization (this is summarized in the idea of "*societal citizenship*").

In terms of concrete measures: we must take care not to make any of the three poles residual, and in particular not to outcast the third sector, especially those with a family basis (associations, voluntary agencies, social cooperatives) which should instead be promoted through systemic and social measures (see point b); *ad hoc* social legislation is required for the third sector, in particular for family-based associations.

b) Social policies must *distinguish between system intervention and social intervention*; i) the former have to do with impersonal mechanisms (such as the taxation system, the pension and insurance system, etc.); ii) the

latter have to do with the production of personal, solidarity services in the life-worlds, and must therefore be aimed at local communities by adopting a "community care" philosophy.

In terms of concrete measures: i) systemic mechanisms must consider the family as such, for example by taxing family income so as to take into account the number of members and their particular needs according to personal condition and stage in the life cycle (which splitting and quotient systems achieve in good measure, but not yet fully satisfactorily); ii) social intervention must adopt procedures that reinforce primary and secondary forms of association, adopt network strategies and network intervention through specific methodologies (for example: foster families, *tagesmütter*, good neighbors, flexible day care, respite care, etc.).

c) Social policies must be directed towards *all* families, and not pursue only or as a priority those *ad hoc* measures developed for fringe and/or pathological forms. Targeting families usually end up with blaming the victim, and/or producing vicious cycles of deprivation. The problems of the weakest or most difficult family forms must be resolved within the framework of a social policy for 'ordinary' family life.

In terms of concrete measures: people must be supported and promoted in their own families within a framework of tax measures (taxation based on a family quotient, tax deductions, etc.), income integration (aid, various benefits), services offered (consultations, home services, etc.) aimed at the family system as such, i.e. at all families regardless of their particular features, then taking specific measures for the weaker, fringe forms within this common framework.

d) Social policies should be conducted on the *family life cycle*, not to negate the individual cycle, but to place the right emphasis on the life cycle of generations. Generations need to see paths and support each other mutually in order to experience them as plans. In other words, an "inter-generational policy" is required²¹.

In terms of concrete measures: focus intervention on family needs in its most critical stages, and in relation to the specific critical types of that stage. For example, young couples require special assistance when they begin creating a family (adequate housing, infant care services, educational financial aid, etc.), assistance to families with adolescents, assistance to adult families responsible for elderly members, assistance to elderly families. And

²¹ See V.L. BENGTSON-W.A. ACHENBAUM (eds.), *The Changing Contract Between Generations*, Al-dine-deGruyter, Hawthorne NY 1993; P. DONATI, *Il malessere generazionale della famiglia: dove va l'intreccio fra le generazioni?*, in P. DONATI (ed.), *Quarto Rapporto Cisf sulla famiglia in Italia*, Edizioni S. Paolo, Cinisello Balsamo 1995, 27-87.

these measures must not be unrelated, but take into account the effects –of solidarity or otherwise– that they may have between generations.

5.3. In conclusion: in the future, the welfare society (as distinct from the welfare state of the past) shall start over from the idea that the quality of social life basically consists of the quality of primary (family) and secondary (associative) relationships in local, territorial and “personal” communities, from the smallest to the largest. This quality is measured based on its ability to produce meaning in daily life; an ability that is measured in a sense of peace and self-control, rather than experiences of stress and self-alienation. Here, in these life-worlds, is where the family can and must become the protagonist of the model of civilization as a mediation subject (base-cell) for a *new civil society*: not the mercantile society inaugurated in the 18th century, but the social society that must characterize the near future. A society that certainly cannot and must not return to the past, but must find a new social philosophy and new tools to avoid the fragmentation and opposition of separate spheres of life –or between family and non-family dimensions of existence– that cannot totally go their own way, leading to continuous tensions and forms of alienation. We need a social organization that is at the same time more differentiated and more integrated among its various spheres of daily life, all of those that regard our life-world.

The family can be at the center of such a culture, as a moment of necessary mediation between the various environments and dimensions of daily life. Otherwise cultural regression is ensured. Indeed, the family persists as the only “multi-generational” place in society, thus as the only social sphere where the generations meet and confront one another, while all other places tend to be single-generational, and often separate the generations from one another.

Only today can we begin to see the possibility of a real family citizenship on the horizon. The idea that the stakes are that of an entire civilization may act as a stimulus. Indeed, the choice does not concern personal tastes, but is actually the dilemma between taking a step forward in the process of civilization or falling into a collective regression that could have frightful results.

L'EDUCAZIONE DEI FIGLI COME FINE DEL MATRIMONIO NEL MAGISTERO DEL CONCILIO VATICANO II

*Ernesto W. Volonté**

Questo scritto, che rimanda ad un altro più esteso e documentato, vuole occuparsi del tema dell'educazione dei figli in quanto fine del matrimonio nel Magistero del Concilio Vaticano II¹.

Si vorrebbe ripercorrere storicamente e interpretare la spinta del *vento nuovo* che il Concilio ha impresso alla dottrina relativa alla tematica educativa nel matrimonio.

Generazione-educazione: un binomio da sempre inscindibile nella riflessione teologica riguardante il tema del matrimonio-famiglia. Lo troviamo codificato nel Codice di Diritto canonico piano-benedettino del 1917², lo ritroviamo largamente ripreso nei documenti del Concilio Vaticano II, fino a sfociare, per dirla con Giovanni Paolo II, in quel documento postumo del Concilio, che è il Codice di Diritto canonico del 1983³.

Il terreno normalmente esplorato e proposto prima del Vaticano II, circa la dottrina dei fini del Matrimonio, fu quello della procreazione dei figli. Essa, infatti, era ritenuta la realtà più oggettiva ed idonea ad affermare quella reciproca e feconda donazione d'amore dei coniugi (*mutuum adiutorium*) che fu sempre presente nella riflessione teologica sul matrimonio.

L'accentuazione teologico-pastorale durante il periodo preconciliare del tema della procreazione, come fine primario del matrimonio, non deve essere necessariamente giudicata a priori come un impedimento a comprendere i nuovi orizzonti aperti dal Concilio. È sufficiente considerare, durante il lungo cammino che portò alla definizione formale della dottrina sulla natura sacramentale del Matrimonio, come la necessità di valutare oggettivamente l'intenzione personale di contrarre matrimonio

* Facoltà di Teologia di Lugano (Svizzera).

¹ E.W. VOLONTÉ, *Educare i figli. Il magistero del Vaticano II*, Città Nuova, Roma 1996.

² Can. 1013 §1: «Matrimonii finis primarius est procreatio atque educatio prolis; secundarius mutuum adiutorium et remedium concupiscentiae».

³ Can. 1055 §1: «Matrimoniale foedus, quo vir et mulier inter se totius consortium constituunt, indeole sua naturali ad bonum coniugum atque prolis generationem et educationem ordinatum a Christo Domino ad sacramenti dignitatem inter baptizatos evectum est...».

(=consenso) portasse a fonderlo con la rilevanza fisica di tale consenso –quindi in qualche modo misurabile– espressa dall’atto sessuale coniugale (=copula).

Una dialettica serrata tra le due medesime tendenze, seppure sotto mutate sembianze e con argomentazioni più aggiornate, si aprì ancora una volta, all’interno del Concilio.

Come nel periodo medioevale –quando avvenne lo scontro dialettico tra la scuola canonistica bolognese e quella parigina, intente ambedue a identificare in quale momento e con quale atto prendesse consistenza oggettiva la rilevanza sacramentale del matrimonio– così anche durante il Concilio le tendenze soggettivistiche, innescate da l’allora abbastanza recente teoria morale dell’etica della situazione, non facevano che accentuare nei Padri conciliari la necessità di difendersi da ogni possibile collasso soggettivistico in campo teologico-morale.

La linea dottrinale propensa ad ancorare le autentiche intenzioni soggettive in atti oggettivamente rilevabili trova le sue nobili ascendenze dogmatiche nel dogma dell’Incarnazione. Tale linea, tuttavia, determinò l’accentuazione –a volte in modo persino eccessivo– del valore dell’atto generativo rispetto alla dimensione comunionale intima e indissolubile dei coniugi, fino al punto di sostenerc, ancora durante il Concilio, che il fine primario del matrimonio fosse la generazione della prole.

Un grande teologo ortodosso russo, portatore della tradizione patriarca-orientale, Paul Evdokimov –chiamato in seguito come “osservatore” durante la quarta sessione conciliare–, nel suo volume: *Sacrement de l’amour. Le mystère conjugal à la lumière de la tradition orthodoxe*, edito nel 1962⁴, quindi alla vigilia del Concilio, esprime a più riprese e con toni piuttosto polemici, quello che descrive come un processo degenerativo nella riflessione teologica occidentale.

Così si esprime: «Il principio finalistico e legalistico (nel senso che considera persone e cose come mezzi per un dato fine) penetra in profondità e condiziona pesantemente un certo settore del pensiero cristiano»⁵; «la scolastica stessa promuove la procreazione, ma castra l’amore»⁶; e ancora: «la distinzione occidentale moderna di un fine oggettivo (procreazione) e uno soggettivo (comunità coniugale) è insufficiente, e non dà ragione della gerarchia fondamentale. I testi della Chiesa ortodossa, quando non sono influenzati dai manuali occidentali, sono concordi nel situare lo

⁴ Le citazioni delle pagine sono dell’edizione italiana *Sacramento dell’amore...* ed. C.E.N.S., Liscate Milano 1987.

⁵ *Ibid.*, 20.

⁶ *Ibid.*, 21.

scopo della vita coniugale negli sposi stessi»⁷. Fino a perdere, a mio avviso, l'equilibrio dovuto alla totalità dei fattori in gioco, quando afferma : «le parole *crescite e moltiplicatevi* rivolte parimenti al mondo dei bruti e all'uomo in quanto maschio e femmina, hanno fatto perdere completamente di vista il fatto fondamentale: le parole istitutive del matrimonio, rivolte all'uomo in quanto uomo-donna al di sopra del livello animale, non fanno neppure menzione della procreazione»⁸ e quindi la procreazione «smembra la persona, mentre l'amore la totalizza»⁹.

Questi passi di P. Evdokimov sono significativi, benché non condensabili totalmente nella loro enunciazione, del clima generale e del tono della discussione che si aprirà durante il Concilio sul tema matrimoniale e familiare.

Il giudizio espresso dal teologo russo era largamente condiviso dal settore orientale dei Padri conciliari, più sensibili alle forme della teologia patristica di stampo simbolico che alle sottili distinzioni e gerarchizzazioni di portata oggettivistica della Scolastica.

Di conseguenza sul versante dei figli, l'accentuazione era posta generalmente più sull'importanza dell'atto procreativo rispetto a quello educativo, che di conseguenza rimaneva lasciato formalmente nell'ombra in termini di teorizzazione e di coscienza. Così lo stretto legame tra i due atti –quello generativo e quello educativo– pur costantemente affermato, risultava carente di quella necessaria esplorazione teoretica circa la natura propria della loro inscindibile unità e ineludibile consequenzialità.

Il binomio: generazione-educazione veniva affermato, perché così era inscritto nella natura delle cose e non piuttosto perché si era consapevoli, anche teoricamente, che l'atto generativo, non seguito e verificato nell'atto educativo, era il più esposto a cadere sotto il regime e la critica della pura istintualità biologica o della naturalistica necessità della riproduzione e conservazione della specie o di una irresponsabile casualità. Tutte riduzioni che rendono il figlio più frutto di un caso, che nulla ha a che vedere, teologicamente parlando, con il frutto del grembo come grazia e come dono del Signore (Cfr. Salmo 126). Insomma per dirla con V. Soloviev si era dimenticato che l'amore si deve accostare non alla specie bensì alla persona.

Ma stava avverandosi un'inversione di tendenza che poi il Concilio, con sommo equilibrio, avallerà.

Seguendo l'itinerario dello sviluppo della dottrina conciliare intorno

⁷ *Ibid.*, 135.

⁸ *Ibid.*, 25.

⁹ *Ibid.*, 49.

a questa tematica, dalla fase preparatoria alla conclusione del Concilio, si assiste allo sviluppo sorprendente della seguente presa di coscienza: il figlio –nei documenti conciliari– appare come frutto del reciproco dono d'amore degli sposi e significanza esplicita ed oggettiva del loro fecondo destino di amore e di gloria.

Ecco le tappe dello sviluppo di questa idea durante il cammino conciliare.

1. Fase antepreparatoria

Nella fase antepreparatoria l'elaborazione, tutta tesa a costruire il terreno del futuro Concilio attraverso le esigenze, le riflessioni e le indicazioni dell'episcopato mondiale pervenute alla S. Sede, sostanzialmente rileva sul nostro tema una staticità.

Questa fase è caratterizzata dall'affermazione del già assodato in materia matrimoniale, tanto da apparire persino stupefacente lo sviluppo che ebbe il nostro tema durante la fase conciliare.

La dottrina di riferimento dell'episcopato mondiale era quella consueta: *Divini illius Magistri*, *Casti connubii*, il *Magistero di Pio XII*, *Codice di Diritto canonico*: Questi documenti del Magistero ecclesiastico erano l'obbligato punto di riferimento; spesso solamente indicati perché venissero, con forza, nuovamente riproposti. Gli schemi, che sarebbero stati elaborati dalla Commissione teologica centrale, avrebbero avuto questo retroterra già ampiamente codificato.

A mio avviso, l'impianto teologico diffuso e utilizzato dalla grande maggioranza dei Padri, non consentiva l'emergere con forza di quelle tendenze innovative che qui e là erano pure affiorate nei documenti pontifici. Si pensi alle significative novità presenti nella *Casti connubii* (n. 23) e ad alcune affermazioni di Pio XII di chiaro stampo personalista¹⁰.

A questo punto, se non fosse sopraggiunto qualcosa di nuovo, il Concilio poteva risolversi solo in un riassetto più aggiornato dell'esistente, senza granché di veramente nuovo.

2. La fase preparatoria

Il primo fatto significativo, che operò una vera svolta del Concilio, fu quando s'impose perentoriamente il tema della *communio*, quindi della

¹⁰ Pio XII, *Allocuzione ai novelli sposi*, 18 marzo 1942; *Allocuzione ai membri del II Congresso mondiale della fertilità e della sterilità*, 10 maggio 1956.

Chiesa, come l'idea dominante e ordinatrice dell'intera tematica conciliare.

Era inevitabile che buona parte degli schemi, precedentemente avviati nella fase antepreparatoria e fino a metà percorso della preparatoria, fossero abbandonati o completamente rielaborati.

L'originaria preoccupazione di definire i contorni morali della realtà matrimoniale e familiare, fu superata in seguito dall'esigenza di dare a questa realtà: consistenza e collocazione antropologica e teologica. Era questo, del resto, il modo più consono per offrire una risposta alle devianze morali nella realtà matrimoniale, che con insistenza i Padri conciliari andavano denunciando.

Si affaccia, già nel dibattito delle commissioni preparatorie, un diverso linguaggio che preannuncia il nuovo sentire teologico: la persona umana, nel suo intimo manifestarsi, prende il sopravvento all'interno della più ampia tematica ecclesiale. Accadeva quel risveglio indicato e auspicato dalla sintetica frase di Romano Guardini, scritta nel 1921 sulla rivista *Hochland*: «Un evento religioso di immensa portata sta per attuarsi: la Chiesa rinasce nelle anime!».

Così, la consolidata teoria della gerarchia dei fini del matrimonio viene messa in discussione; la sessualità umana viene sottratta ad un orizzonte esaurientesi nell'aspetto fisicista e i testi biblici, più usualmente legati al matrimonio, sono riscoperti nella loro profondità: cioè rivelanti l'intima *communio personarum* presente nell'evento matrimoniale.

La stessa categoria dell'amore coniugale è da più parti suggerita come determinante il fine primario del matrimonio¹¹.

Si assiste, già in questa fase, ad una serrata dialettica tra le diverse scuole teologiche, che troverà il suo equilibrio più alto e risolutivo solo durante la fase più propriamente conciliare.

Anche lo schema, che trattava ampiamente dell'aspetto educativo (*De Scholis Catholicis*) subisce un radicale cambiamento: anziché parlare anzitutto di agenzie educative e particolarmente di quelle scolastiche, tratterà dell'intima natura dell'educazione, dei suoi fini propri, dei soggetti in gioco; insomma che cos'è l'educazione, da dove viene e dove va'.

In questa nuova sistemazione risultava più facile individuare l'adeguata collocazione della famiglia e del compito dei genitori, che altrimenti sarebbero stati ridotti dentro la dinamica conflittuale delle competenze in campo educativo dello Stato, della Chiesa e della famiglia.

Già nei documenti conciliari di questo periodo preparatorio appare

¹¹ Si legga al proposito il dibattito svolto in Aula conciliare (29 settembre 1965) durante il quale mons. J. De Roo, vescovo di Victoria nell'Isola Vancouver, chiede a nome di altri 33 vescovi una revisione profonda della gerarchizzazione dei fini del matrimonio. Cfr. E.W. VOLONTÉ, *op. cit.*, 98-109.

evidente la recezione della nuova sistemazione, la quale troverà il sostanziale consenso in aula conciliare.

Vediamo ora di analizzare i passi dei documenti più importanti sul nostro soggetto.

3. Nei testi conciliari

a) Lumen Gentium

Il tema dell'educazione come fine del Matrimonio, da un punto di vista strettamente teologico, può trovare il suo orizzonte e la sua collocazione più adeguata sul solido terreno dell'ecclesiologia.

La Costituzione dogmatica *Lumen Gentium* può essere il fertile terreno per questa collocazione. I soggetti ecclesiali in essa delineati ed equilibratamente posti nella loro identità propria, nel loro specifico *munus* e nella loro interazione, consentono di vedere con più chiarezza la figura del laico battezzato in rapporto al matrimonio e alla famiglia e quindi al suo inevitabile compito educativo.

1. Diciamo subito che il primo grande valore che il Vaticano II riconquistò fu la categoria basilare del sacerdozio dei fedeli con il triplice *munus* di sacerdote, re e profeta e sulla base di questi *munera* la loro missione, che è quella stessa della Chiesa.

La dottrina patristica su questo punto viene ripresa con vigore, dopo averla in parte accantonata durante il Concilio tridentino, costretto come fu da una forte polemica con il pensiero protestante.

Origene, in modo mirabile, sintetizzava: «Tutti quelli che hanno ricevuto il crisma (l'unzione) sono divenuti sacerdoti..., se amo i miei fratelli fino a dare la mia vita per loro, se combatto per la verità fino alla morte..., se il mondo è stato per me crocifisso e io per il mondo, io ho offerto un sacrificio e sono divenuto sacerdote della mia esistenza».

L'ambito dell'esercizio di queste dimensioni del sacerdozio comune, per il fedele laico è il *saeculum*, il mondo nella totalità delle sue espressioni. Lì, il laico battezzato, trova assumendola in se stesso e trasfigurandola nell'offerta della propria fede, la materia del suo sacrificio (*Lumen gentium* 31 e 34). Il Concilio usa in continuità tre verbi significativi: il laico esplicita il suo proprio *status* sacerdotale nel *saeculum*: *gerendo*, *ordinando*, *offerendo*.

Piegando a vantaggio del nostro tema quelle che sono le prerogative generali del laico battezzato, possiamo dire che il matrimonio, per il laico battezzato, è lo stato di vita più proprio per essere testimone e cooperatori nel mondo della fecondità della Madre-Chiesa (*Lumen gentium*

II, 11; V, 40). Si affaccia così perentoriamente la dimensione del “sacerdozio coniugale”.

2. Il sostrato comune a ogni battezzato, sia esso laico, presbitero o religioso è la comune e universale chiamata alla santità (*Lumen gentium cap. V*). Essa discende dall'atto di fede personale, sacramentalmente assunto e ratificato nel Battesimo, che deve informare ogni stato di vita nella Chiesa. La chiamata alla santità è la vera esplicitazione di quella integrazione nella vita trinitaria avvenuta mediante i sacramenti dell'iniziazione cristiana. Dalla vita trinitaria, e non per necessità sociologica, discende quella *communio* che è la sostanza e la forma della Chiesa e, come tale, riproponibile in ogni espressione personale ed ecclesiale. La coniugalità è la visualizzazione in termini di stato di vita e la risposta in termini di esperienze esistenziali della *communio* trinitaria ed ecclesiale.

Trinità, Chiesa, Matrimonio appartengono a un trinomio inscindibile: si illuminano e si compenetrano a vicenda. La definizione della famiglia *velut Ecclesia domestica* non può che essere considerata che in questa visione globale.

La logica conseguenza, ancorché non evidenziata nella Costituzione conciliare, per quanto riguarda il compito educativo dei genitori è di annettere tale compito al ricco terreno della categoria teologica della *communio personarum* nella sua radice trinitaria e nella sua visualizzazione ecclesiologica.

Educare, per i genitori cristiani, significa introdurre i propri figli in quella realtà comunionale-trinitaria ed ecclesiale insieme, dove il destino della Persona viene progressivamente compiuto.

Se educare è introdurre nella realtà –che Paolo indica ai Colossei (2, 17) con un nome: Gesù Cristo– non esiste altro orizzonte possibile di realtà totale che quello descritto in Ef 1,1-14. Proprio in questa lettera il mistero nascosto da secoli in Dio creatore viene rivelato. Quindi il rapporto sponsale Cristo-Chiesa preesiste, come già affermavano Erma e Clemente di Roma, alla creazione del mondo. Così anche l'immagine della prima coppia umana nell'Eden ha il suo preesistente prototipo nel rapporto sponsale di Cristo con la sua Chiesa. Paolo infatti, parlando del mistero matrimoniale, lo collega in qualche modo al più grande mistero che è quello di “ricapitolare in Cristo tutte le cose”.

Quindi se educare è introdurre il figlio o il discepolo nella realtà totale si deduce che educare significa propriamente introdurre nel Mistero della realtà totale che la Rivelazione dispiega.

La comunione trinitaria, la cristologia, l'ecclesiologia, l'antropologia trovano nel sacramento matrimoniale e nella famiglia la simbologia ade-

guata, atta ad introdurci nella comprensione dell'intima natura dei singoli misteri; il loro punto d'incontro e di interazione.

È vero che il Vaticano II non si era ancora avventurato fino a questo punto, né lo poteva, data la svolta fondamentale che già aveva operato nello statuto ontologico del laico. Solo gli ultimi documenti del magistero pontificio, in particolare quelli di questo pontificato, hanno operato la sintesi dei termini teologici sopra accennati.

b) *Gaudium et spes*

La Costituzione pastorale ai nn. 47-52, dedicati interamente alla tematica matrimoniale-familiare, beneficia certamente dell'avvenuta chiarezza offerta dal quadro teologico delineato dalla *Lumen Gentium*.

Ai diversi soggetti ecclesiali è stato riconosciuto il loro giusto stato ontologico all'interno del popolo di Dio. Ma solo la *Gaudium et Spes*, proprio perché documento tutto proteso a trovare il punto d'incontro con il mondo extra-ecclesiale, esplicita con forza il valore unico della Persona umana.

La magistrale affermazione contenuta nella *Gaudium et Spes* n.24: «L'uomo in terra... la sola creatura che Iddio abbia voluto per se stesso, non può ritrovarsi pienamente se non attraverso un dono sincero di sé», esprime già in modo sintetico il ribaltamento di prospettiva della precedente impostazione teologica preconciliare. Persona, *communio personarum*, amore come offerta di sé fino alla *kenosi*, sono i cardini per ben impostare una teologia del matrimonio.

Dopo aver pienamente accolto in aula conciliare una teologia di chiara tendenza personalista, per cui coniugi e figli sono la sede dei valori da realizzare, si doveva tentare di appianare la questione riguardante la dottrina della gerarchia dei fini del matrimonio la quale rimaneva carica di conseguenze in sede morale.

Il Concilio non ha voluto dirimere definitivamente questa questione, bensì offrire un chiaro segnale di tendenza. La formulazione, raggiunta dopo un nutrito andirivieni del documento tra le commissioni, dice in modo sufficientemente chiaro che si era arrivati a un compromesso che non determina nessuna gerarchia e che suona così: «*Ipse Deus est auctor matrimoni variis bonis ac finibus praediti*»¹². Di più non si poteva esprimere.

Al termine del lungo dibattito alcune certezze erano passate nella *mens* del Concilio:

¹² *Gaudium et Spes* 48.

1. Era fuori discussione che si potesse ancora riprendere la dottrina matrimoniale come si era formulata nel passato.

2. La concezione personalista era accolta come visione nuova. L'affermazione che la persona umana era l'unica realtà che Dio ha voluto per se stessa (*Gaudium et spes n. 24*) cominciava a dare i suoi frutti. Occorreva solo declinare tutte le implicanze contenute in tale affermazione.

3. Il matrimonio diventa così l'intima *communitas vitae et amoris coniugalis* di due persone destinate ad essere uniche ed irripetibili nel loro personale destino, non confondibili nell'intrinseca loro struttura e destinazione e quindi nel loro peculiare compito: maschio e femmina li creò, ma affinché fossero una sola carne.

4. L'amore coniugale, genesi e anima del matrimonio, veniva proposto come realtà fontale, sottratto all'intricata dialettica dei fini e delle proprietà.

5. L'atto generativo, in questo rinnovato contesto teologico, riceve tutta la sua valenza di atto oggettivamente rilevante la realtà dell'amore coniugale. L'educazione dei figli si inscrive come la continuazione di quell'intima comunità di vita e di amore che introduce il figlio, attraverso l'esperienza della comunione coniugale, nel destino della creazione redentaria.

Di che cosa ancora mancava la dottrina così formulata?

a) Anzitutto, in quel tempo, non si era ancora sufficientemente affermata una strumentazione filosofica adeguata, capace di interpretare e di rendere ragione della complessità del reale. Il dibattito conciliare, svoltosi sul tema dei fini del matrimonio, dell'amore coniugale e della sessualità in genere –tutte tematiche convergenti in ultima analisi nell'unico punto cruciale, cioè quello dell'individuazione di ciò che veramente è iscritto nella ‘natura dell'uomo’– esprimeva in modo sufficientemente chiaro che non si possedeva lo strumento di analisi filosofica adeguato capace di rendere ragione dell'intima natura del reale e in grado di coniugare esperienza e Rivelazione. Occorreva un metodo di indagine dell'essere umano come soggetto, che rendesse possibile fondare l'antropologia su una ricca e solida base esperienziale, che fosse lontana sia dall'astratto oggettivismo scolastico, sia dal riduzionismo empiristico, sia dalla riduzione fenomenologica. Questa profonda capacità di lettura della persona “dal di dentro”, impraticabile ancora in epoca conciliare, fu ampiamente praticata come metodologia nella riflessione dell'attuale Papa¹³.

¹³ Ci sono state di grande utilità le riflessioni sul metodo usato da Giovanni Paolo II per formulare una ‘antropologia adeguata’: C. CAFFARRA, *Uomo e donna lo creò. Catechesi sull'amore umano, v. Introduzione generale*, Città Nuova-Libreria Vaticana, Città del Vaticano 1992.

Inoltre R. BUTTIGLIONE, *L'uomo e la famiglia*, Dino editore, Roma 1991, 73-74, 97.

b) Ritorniamo all'affermazione carica di significato di *Gaudium et Spes* 24: «La persona umana in terra è la sola creatura che Dio abbia voluto per se stessa e non può ritrovarsi pienamente se non attraverso un dono sincero di sé». La persona non si esprime se non attraverso atti, comportamenti, dinamismi propri di cui le scienze positive troppo spesso pretendono di avere l'esclusiva dell'ultima, definitiva interpretazione; mentre essi hanno un reale significato simbolico che è di capitale importanza per la riflessione teologica.

Affermare, come dice la S. Scrittura, che la persona umana è stata creata a immagine e somiglianza di Dio non significa solamente che essa porta in sé i connotati di proprietà spirituali non riscontrabili in altri esseri viventi, quanto piuttosto che la persona umana è modellata, esprime ed imita un archetipo che è il suo strutturale riferimento. L'analogia teologica, come principio interpretativo che dall'alto scende verso il basso, è d'obbligo.

L'analogato principale per la comprensione della persona umana e dei suoi dinamismi interiori, del suo essere maschio e femmina, destinata e segnata nella sua stessa corporeità ad essere dono reciproco, è la stessa *communio* delle Tre divine Persone che sono Uno. Senza questo riferimento trinitario, che struttura ontologicamente la persona pur con tutte le differenze e distinzioni dovute all'analogia: sessualità, corporeità, generazione, mascolinità-femminilità, rimangono inevitabilmente confinati nel campo biologico o sono destinati a rispondere a un dato naturalistico, ultimamente insoddisfacente, perché incapace di esprimere compiutamente l'affermazione contenuta in *Gaudium et Spes* 24: «la persona umana può ritrovarsi pienamente solo attraverso il dono sincero di sé».

La teologia trinitaria, secondo la grande tradizione patristica, rimane il luogo appropriato per una adeguata interpretazione del mistero coniugale.

Questo il Concilio non lo poteva prevedere del tutto. Le indicazioni e le linee di tendenza ci sono tutte, ma non ancora sufficientemente collegate tra loro; come se la necessaria circolarità tra le affermazioni teologiche e le connotazioni antropologiche, tra Rivelazione ed esperienza, tra Rivelazione e conoscenza umana non avessero ancora trovato la loro appropriata integrazione.

L'educazione, che solamente con grossolano giudizio si potrebbe identificare con una strumentazione tecnica di profilo minore, dove trova la sua collocazione in questo quadro sinteticamente delineato? Di che cosa ancora mancava la dottrina così formulata?

4. Osservazioni critiche

a) Anzitutto educare è l'atto che introduce e fa prendere consapevo-

lezza dell'orizzonte in cui la persona umana è strutturalmente inserita.

Primo compito dell'azione educativa è la proposta e l'aiuto appropriato ad assimilare una mentalità a "procedimento simbolico" in cui il significato della realtà umana trovi il suo nesso con l'autentico e adeguato significante che non può che trascenderla. Questo è nella linea di ciò che già diceva K.A. Jungmann circa l'educazione come "introduzione nella realtà". L'uomo di fede sa però che solo dentro l'orizzonte della Rivelazione i dati della natura umana sono compiutamente decifrabili nel loro vero, compiuto significato.

Affermare questo, altro non significa che introdurre il mistero della persona nel Mistero trinitario, perché il Mistero dell'Incarnazione appartiene totalmente al Figlio se non in quanto appartiene anche al Padre e allo Spirito Santo.

Quanto l'azione educativa e pastorale debba ancora camminare nella formazione di un tipo umano cosciente di tale orizzonte di verità è ancora nei voti della futura azione pastorale! Anzitutto perché questo 'tipo umano' deve preesistere nella coscienza e nell'esperienza dei genitori, affinché possa essere trasmesso ai figli. Infatti i dinamismi profondi della persona sono modellati ed orientati dal clima educativo globale che il figlio respira nell'ambito della famiglia.

Gli psicologi dell'età infantile sostengono che l'attività conoscitiva a procedimento simbolico (nel senso di S. Bonaventura che rimandando ad Altro lo unisce a questo), come strutturazione della psiche del bambino, sia il procedimento più adeguato e in sintonia con quello usato dalla Rivelazione per manifestarsi.

b) Abbiamo voluto più volte sottolineare in questo scritto come ci sia quasi un ideale circolo ermeneutico tra l'atto generativo e quello educativo: si educa perché si è potuto generare e si continua nell'atto generativo, educando.

Nei genitori questo motivo è evidente. Il vero e compiuto utero dell'atto generativo sta nella verità sponsale che unisce l'uomo e la donna; per questo ogni generazione fuori dalla realtà matrimoniale è una generazione senza contesto e ultimamente incomprensibile, anche se biologicamente riuscita. Se il referente esplicativo della realtà matrimoniale è il rapporto sponsale di Cristo con la sua Chiesa, a presiedere la comprensione dell'atto generativo sta la realtà della comunione trinitaria.

Noi diciamo, parlando della Trinità che il Padre genera il Figlio.

Un Dio ridotto a un'unica persona non sarebbe amore-comunione e così l'essere umano, monade chiusa, non sarebbe a sua immagine. Qui la teologia dell'immagine e il principio dell'analogia –così come furono ap-

plicati nella grande catechesi di Giovanni Paolo II – devono essere giocati fino in fondo.

L'immagine è un tipo di analogia che l'atto creativo imprime nell'uomo creato. È un'imitazione per via di espressione, quindi molto di più di un semplice vestigio. Nel creare l'uomo, Dio non solo comunica l'essere e la vita, ma esprime anche se stesso. Esprime e comunica ciò che egli è, anche se in modo imperfetto, giacché solo nelle processioni intratrinitarie si ha una perfetta comunicazione di sé. Espressione imperfetta quindi, ma espressione vera. Da ciò segue che la verità più profonda dell'uomo emerge non quando l'uomo è considerato naturalisticamente *ut res*, ma quando viene considerato teologicamente come 'immagine', vale a dire, quando l'uomo è visto secondo il principio dell'analogia teologica¹⁴.

Ora nella teologia il concetto di Persona è affermato dentro il concetto di relazione, perché così è definito il tipo di rapporto esistente all'interno della Trinità.

San Gregorio di Nazianzio così descrive il Mistero trinitario: «L'Essere si pone in movimento e pone l'Altro: la loro dualità esprime la molteplicità, non ancora l'unità. Perciò la dualità viene superata, e il movimento si arresta alla Trinità che è pienezza». Quindi ogni Persona divina contiene le altre due a tal punto da non essere sostanzialmente altra cosa rispetto all'Altro, nell'eterna circolazione dell'Amore intradivino, pur mantenendo la distinzione delle Persone, in forza della quale soltanto può sussistere la relazione del dono. In questo *co-esse* la Persona è per la comunione, e per mezzo di essa esiste. Strettamente parlando, la Persona non esiste che in Dio. L'uomo ha una nostalgia innata di divenire Persona, ma egli non la realizza se non nella comunione, nella partecipazione al personalismo trinitario di Dio, l'unico capace di offrire una risposta compiuta al dibattito sull'*integrum humanum*. Così all'interno della Trinità il Figlio sussiste in sé, ma riceve in continuità il dono del suo essere dal Padre che eternamente lo genera.

In questa prospettiva l'atto della generazione umana del figlio, come esito del rapporto coniugale, è capace di tenere saldamente unito sia il significato ecclesiologico che presiede al rapporto sposo-sposa (come Cristo ha amato la sua Chiesa), sia il significato trinitario che presiede alla generazione del figlio (come il Padre genera da sé il Figlio), il quale dipende totalmente dal padre e dalla madre eppure è totalmente distinto come personalità e come destino dai suoi genitori.

¹⁴ A. RODRIGUEZ LUÑO, "In mysterio Verbi incarnati mysterium hominis vere clarescit (GS n.22). Riflessioni metodologiche sulla grande catechesi del mercoledì di Giovanni Paolo II", in *Anthropotes* 1 (1992) 19.

C'è un'azione che assicura nel tempo la continuità dell'atto generativo: quella educativa.

La verità dell'una-sola-carne, divenuta generativa di un terzo diverso da sé –il figlio– secondo la dinamica effusiva propria dell'amore, permane viva nel tempo attraverso l'atto educativo.

Ciò che è stato generato nella carne dei genitori deve essere nel tempo continuamente generato nello spirito; ma unica permane la fonte da cui sgorga questo dono: la comunione d'amore degli sposi.

Questo è il loro "essere" da cui discende la grazia del generare, come lo Spirito d'Amore trae dall'essere del Padre il Figlio unigenito fatto carne.

La generazione nella carne termina nell'atto dell'essere generato; mentre l'atto educativo prolunga nel tempo il significato e l'operosità dell'una-sola-carne dei genitori, accogliendo il figlio in quella dimensione che lo fa essere dono e frutto di un dono.

Quindi si deduce che il matrimonio non può che essere una realtà sacramentale, dal momento che Dio l'ha pensato in questa totalità di orizzonte e di significato, e perciò stesso non ha concesso alla sola natura di esprimere la compiutezza di questi significati.

“IRRECONCILABLE CONCEPTS OF THE HUMAN PERSON” AND THE MORAL ISSUE OF CONTRACEPTION

An Examination of the Personalism of Louis Janssens and the Personalism of Pope John Paul II

*Paul F. de Ladurantaye, S.T.D.**

Writing in 1981, Pope John Paul II penned these lines:

In the light of the experience of many couples and of the data provided by the different human sciences, theological reflection is able to perceive and is called to study further the difference, both anthropological and moral, between contraception and recourse to the rhythm of the cycle: it is a difference which is much wider and deeper than is usually thought, one which involves in the final analysis two irreconcilable concepts of the human person and of human sexuality¹.

The pope's perceptive insight is the fruit of many years of philosophical, theological and pastoral reflection on man himself – “the only creature on earth that God has wanted for its own sake”² – and on the role of human love, sexuality and marriage in God's divine plan of salvation. His words in *Familiaris Consortio* 32 call attention to the fact that the practice of contraception strikes at the deepest bond of the interaction between nature and the human person, for the acceptance of contraception involves a view of the person and of his sexuality which presupposes a particular anthropology, that is, a vision of the human person in his ontological structure and integrity.

It is possible to discern, within contemporary theological discourse on the moral issue of contraception (and more broadly on sexual ethics in general), two fundamentally opposed schools of thought: the proportionalist/revisionist school on the one hand, and the traditionalist school on the other. Within each school of thought, there are variations, to be sure; however, the general concerns of each school and the general approach em-

* Associate Professor of Theology, Notre Dame Graduate School of Christendom College, Alexandria (Virginia).

¹ POPE JOHN PAUL II, *Familiaris Consortio* 32, St. Paul Books and Media, Boston 1981.

² *Gaudium et Spes* 24, English translation in A. FLANNERY, O.P., ed., *Vatican Council II: The Conciliar and Post-Conciliar Documents*, Costello Publishing Company, Northport, New York 1975, 925.

ployed by each run along certain basic lines. Central to both approaches is the human person. The anthropology employed by the revisionists and the traditionalists has a direct effect on their respective positions concerning not only the morality or immorality of a particular method of birth regulation, but even more on fundamental norms of moral theology.

A New Moral Method: The Work of Louis Janssens. Janssens on the Morality of Contraception

In the years preceding the issuance of *Humanae Vitae*, some theologians proposed that contraception could be considered morally permissible under certain conditions. One such theologian was Canon Louis Janssens of the Catholic University of Louvain. In an article published in 1958, Janssens judged lawful not only the use of anovulant pills for therapeutic purposes, but also their use when their contraceptive effect could be outside the scope of the agent's intention and thus justifiable by the principle of the double effect. Carefully building a case for particular uses of anovulant pills, Janssens at no point condemned their general use³. Five years later, Janssens revisited the question of the moral licet of the progesterone pill. In a lengthy article⁴, he defended the use of the progesterone pill as a contraceptive in order to regulate births. This article contained within itself the seed of ideas and terminology which Janssens would later expand into a more developed moral methodology. Already, however, Janssens' concern for a morality which affirms the development of new values and moral insights based on the continual development of culture is evident. Janssens situates his ideas within the panorama of a historical evolution regarding knowledge of human fertility. For him, the very notion of marriage itself must no longer be determined by a purely biological norm (a position he erroneously attributes to the Magisterium), but must be broadened to include those values arising from the nature of the human person and given concrete expression in the context of conjugal life. Within this context, what Janssens emphasizes is not a consideration of the individual act of intercourse, but rather the marriage itself, viewed as a to-

³ L. JANSSENS, "L'inhibition de l'ovulation est-elle morallement licite?", in *Ephemerides Theologicae Lovaniensis* 34 (1958) 357-360. Noonan writes that Janssens was offering suggestions at this point, and not developing an extended theory justifying the use of anovulant pills. Noonan claims that Janssens' brief article "had the marks of a trial balloon." See J.T. NOONAN JR., *Contraception: A History of Its Treatment by the Catholic Theologians and Canonists*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1986, 466.

⁴ L. JANSSENS, "Morale conjugale et progestogènes," in *Ephemerides Theologicae Lovaniensis* 39 (1963) 787-826.

tality. Janssens argues that only a global intention to prevent the fruition of marriage is immoral.

Janssens believes this approach corresponds to the teaching of *Gaudium et Spes* 51, which, he argues, elaborated a "personalist norm" as the criterion which must preside over the solution of any difficulties raised by the need to reconcile the requirements of conjugal love and procreation within the harmony of conjugal life⁵. According to this perspective, the conjugal act is now considered as an "act of the person" and no longer as a "natural" act having its own indispensable structure. As a result, Janssens argues, the physical integrity of every individual conjugal act is no longer required. This concentration upon the person, says Janssens, represents an advance over an older theological view which focussed almost exclusively upon nature, identifying nature with the biological, physical processes involved in human reproduction⁶.

Humanae Vitae –issued in July of 1968 by Pope Paul VI– appeared to Janssens to be a step backwards, a return to a theology of conjugal life which relies on biological processes in order to establish a moral norm⁷. Writing that the most profound meaning of human sexuality is that it is a relational reality, Janssens maintains that as a result of the relational significance of human sexuality, every conjugal act must be the embodiment and perfection of love, a meaning which is preserved even if, temporarily or permanently, a couple must renounce the exercise of their responsibility towards the transmission of life. Janssens concludes that the use of scientific or technological methods, even if they intervene in biological functions and processes, may have a real meaning, since they allow the couple to enjoy –within the context of responsible parenthood– a sexual relationship which is a true expression of their love⁸. In a final judgment, in which one can discern the differing anthropological visions of the human person and sexuality which Pope John Paul II comments upon in *Familiaris Consortio* 32, Janssens writes:

All in all, it is foreseeable that after the publication of the encyclical –just as before it– there will remain two tendencies already in evidence at the council; with respect to the concrete norms of the means of regulating births, some couples will take as their standard respect for biological functions and

⁵ See L. JANSSENS, "Chasteté conjugale selon l'encyclique *Casti Connubii* et suivant la constitution pastorale *Gaudium et Spes*", in *Ephemerides Theologicae Lovaniensis* 42 (1966) 547.

⁶ See *Ibid.*, 537-543. Similar ideas are discernible in L. JANSSENS, "Historicity in Conjugal Morality: Evolution and Continuity", in *Louvain Studies* 1 (Fall 1967) 262-268.

⁷ See L. JANSSENS, "Considerations on *Humanae Vitae*", in *Louvain Studies* 2 (Spring 1969) 244, 252.

⁸ JANSSENS, *op. cit.*, 249-250.

processes, others will form their consciences according to the personalist criteria of responsible parenthood and mutual self-giving in the context of true love⁹.

The Human Person and the Moral Act

In Janssens' thought, the nature of the *act* yields place to the nature of the *human person*. For him, the practice of contraception is simply a material event, an external act which is morally neutral in itself and which receives a moral specification only from its relation to the end of the agent. Janssens and other revisionist theologians argue that the morality of an exterior act cannot be classified unless one considers the entirety of the agent's intention, circumstances in which the act is performed and the foreseeable consequences¹⁰. To isolate the material act from its global situation is to depart from the personalistic norm¹¹. For Janssens, the justification of contraception is possible because the presence of those human and personal values in a couple's marriage, such as conjugal love, the promotion of family harmony, and other similar spiritual values, can outweigh the ideal of preserving the physical integrity of the act of marital intercourse. Thus, the question Janssens seeks to answer is not whether contraception is an intrinsically evil act, but whether there exists a proportionate reason for performing an act whose disvalue is outweighed by the values associated with its outcome.

In this perspective, the external act is seen as a merely material means in view of an agent's further end; the external act is not given a moral quality of its own, but remains morally neutral, possessed only of ontic goodness or ontic evil. As a (material) means, the external act does not necessarily have to be ontically good itself; in fact, Janssens explicitly affirms: «It can be right to intend an ontic evil as end of the inner act of the will, if that end is not willed as a final end, but only as *finis medius et proximus* to a higher end»¹².

⁹ *Ibid.*, 252.

¹⁰ L. JANSSENS, "Norms and Priorities in a Love Ethics", in *Louvain Studies* 6 (1977) 231.

¹¹ Janssens argues that this is precisely what has happened with *Humanae Vitae* as well as other, more recent documents of the Magisterium touching upon questions related to human sexuality. See his "Norms and Priorities in a Love Ethics", 237.

¹² L. JANSSENS, "Ontic Evil and Moral Evil", in *Louvain Studies* 4 (1972) 141. See also ID., "Norms and Priorities in a Love Ethics", p. 217: "...an action admitting or causing a premoral disvalue is morally right when it serves a higher premoral value or safeguards the priority given to a lesser premoral disvalue". Cf. "Norms and Priorities...", p. 231: «Even when [the] material content involves a premoral disvalue, the whole action can be morally right, when we have a proportionate reason for admitting or causing the premoral disvalue».

For Janssens, every human act necessarily involves the ambiguity of ontic good and evil being present in the act at the same time. When there is a question of performing an action which causes or results in an ontic evil, Janssens permits the choice of such evil only if it is intended as a means to a higher or greater ontic good. In this relationship of means to end, the key notion for Janssens is the existence of a *debita proportio*: the means (even if including ontic evil) must be proportioned to the (morally good) end that results from the intention of the agent. How does one determine whether or not an external action is suitably proportioned to its end? Janssens answers that one must weigh, balance, or commensurate the various ontic goods and evils which are inseparably bound together in any concrete action in such a fashion that if there is a greater prevalence of ontic good to ontic evil in a certain action, it becomes morally right to perform that action because there exists a due proportion of means to end.

When this methodology is applied by Janssens (and others) to human sexuality, with its complex of interests and values, the personalist, human values of sexuality are assumed to take precedence over the biological value of the transmission of life. In situations where these values are thought to conflict with each other, interpersonal and spousal love might well "command" the use of contraceptives for the sake of preserving conjugal love itself in the total perspective and service of a generous fecundity¹³. Since contraception merely negated a biological finality (i.e., procreation), its disvalue would be surpassed by the values connected with the loving union of husband and wife in their marital acts.

Implied by this line of argumentation is the concept of the procreative aspect of sexuality as simply a "sub-personal" reality. In Janssens' thought, bodily goods are subordinated to a subjectively conceived superior value, a value which itself is not a material good, but which establishes absolute moral obligations. Germain Grisez terms this type of thinking "situationism":

Every situationist theory presupposes a sort of dualistic understanding of man. The preferred value is psychic, subjective, personal, or interpersonal, and the part of man in which it is realized is considered sufficiently separate from mere material goods so that the latter in the end must yield to the requirements of the former¹⁴.

¹³ The same reasoning is applied by Richard McCormick to the issue of direct sterilization: if a married couple has recourse to some form of sterilization (be it a tubal ligation or a vasectomy) because any further pregnancy might pose a danger to the life of the woman, the choice to sterilize, when viewed within the totality of the couple's conjugal life, could be called a "marriage-stabilizing" act. See R. MCCORMICK, S.J., "A Commentary on the Commentaries", in *Doing Evil to Achieve Good*, ed. R. MCCORMICK, S.J.-P. RAMSEY, Loyola University Press, Chicago 1978, 241.

¹⁴ G. GRIZEZ, *Contraception and the Natural Law*, The Bruce Publishing Company, Milwaukee 1964, 56.

What is truly human within man are those spiritual qualities associated with consciousness; this notion has led to a modern identification of consciousness with the person¹⁵. Thus, when the task of preserving personalist values within the conjugal relationship outweighs the task of maintaining the integrity of the conjugal act, the couple may, according to Janssens, elect whatever means they judge to be most favorable and effective in preserving the personal values of their marital life. This sharp distinction which Janssens (and revisionists in general) draws between nature and the person leads him ultimately into a dualism of body and spirit. Janssens fails to take into account that all human acts, however spiritual they may be, are also and inseparably acts of the body. For an act to be truly human, it must respect the inherent finality or natural biological functions of the body and its organs, not because these are superior to other dimensions of the person, but because their functions are not merely animal but truly human and necessary in order to think, love and act as human beings¹⁶.

The above brief considerations suggest the flaws in Janssens' methodology and in his conception of the human person. The diversion of attention away from the moral self toward the consequences of one's actions, the balancing of good and evil effects, the suggestion that a range of human actions which have serious effects on human beings may be bracketed off from acts legitimately described as moral—all positions which can be gleaned from Janssens' work—change one's conception of moral life. This change is reflected in a lessening of interest in personal sanctification and a too easy accommodation with a reductionist view of man¹⁷. On the other hand, if man is truly to pursue moral growth and so become ever more human,

It is necessary at all costs to rediscover what is the moral finality which directly governs human acts beginning from the finality inscribed in our spir-

¹⁵ See G. GRIZEZ-J. BOYLE, JR., *Life and Death with Liberty and Justice: A Contribution to the Euthanasia Debate*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana 1979, 70-71; G. GRIZEZ, *The Way of the Lord Jesus*, vol. 1: *Christian Moral Principles*, Franciscan Herald Press, Chicago 1983, 138: «Modern Western culture has developed a peculiar view of human persons, considering them to be incommunicable conscious subjects, encased in body objects which conceal them from, rather than communicate them to, one another».

¹⁶ B. ASHLEY, O.P.-K. O'ROURKE, O.P., *Healthcare Ethics: A Theological Analysis*, 3rd ed., The Catholic Health Association of the United States, St. Louis 1989, 168. Similar reasoning is employed by the CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH, in its *Instruction on Respect for Human Life in Its Origin and on the Dignity of Procreation*, St. Paul Editions, Boston 1987. See also *Gaudium et Spes* 51: «Man's sexuality and the faculty of reproduction wondrously surpass the endowments of lower forms of life; therefore the acts proper to married life are to be ordered according to authentic human dignity and must be honored with the greatest reverence».

¹⁷ See G. GRIZEZ, "Christian Moral Theology and Consequentialism", in *Principles of Catholic Moral Life*, Franciscan Herald Press, Chicago 1981, 316.

itual nature, and active in our hearts through the inclinations to the truth, to the good and to happiness, which form the source of our freedom and which conform it to the image of God¹⁸.

The Search for an Adequate Anthropology: The Personalism of Pope John Paul II

The Philosophical Foundations of the Personalistic Norm

One individual who has taken up the challenge proposed above by Pinckaers is Pope John Paul II. As a philosopher, theologian and pastor, the present pontiff has labored to define an anthropological vision of man adequate to the truth of his being and nature, and at the same time, one which provides a foundation for comprehending the truths about human sexuality and conjugal life taught by the Magisterium. Pope John Paul constantly appeals to this adequate anthropology over and against any partial perspectives on man; he sees such a partial perspective adopted in much revisionist thought, which tends to absolutize a limited dimension of man at the expense of an integral vision. Clearly, for John Paul, what is at stake in the question of contraception (as in the whole realm of sexual ethics) is the choice to adopt this integral vision and so preserve man in his totality or to fall (consciously or not) into a dualistic position. A major portion of John Paul's pre-pontifical and pontifical body of work is devoted to the task of setting forth the anthropological foundations on which specific magisterial teachings concerning marriage, the family, and human sexuality may be built.

To this end, as a philosopher, the pope employs a Thomistic line of reasoning complemented by phenomenological insights and his own original thinking in order to stress the unity of the acting person. For him, nature and person cannot be opposed to each other, but rather they are closely integrated in the existing human *suppositum*. Adopting the classical definition of "person" given by Boethius (*persona est rationalis naturae individua substantia*), the pope nevertheless insists that although the human being is an individual substance of a rational nature, it is not the nature which possesses its own subsistence. Rather, this rational nature subsists in

¹⁸ S. PINCKAERS, O.P., *Ce qu'on ne peut jamais faire: La question des actes intrinsèquement mauvais. Histoire et discussion*, Éditions Universitaires Fribourg Suisse, Fribourg 1986, 137: «Il nous faut donc à tout prix redécouvrir ce qu'est la finalité morale qui régit directement les actes humains à partir de la finalité inscrite dans notre nature spirituelle, et active dans nos coeurs par les inclinations à la vérité, au bien et au bonheur, qui forment la source de notre liberté et qui la conforment à l'image de Dieu».

a person, and it is the person which is the subsistent subject of existence and action¹⁹. This person is, as Aristotle and St. Thomas demonstrate, a hylomorphic unity –that is, a being composed of body and soul, of matter and form. Thus the *compositum humanum* is an incarnated being, capable of self-expression and self-determination through his actions, which are always those of the person, and not some form of disembodied, or pure, consciousness. In performing an action, however, the person objectifies himself through his body, which serves this objectification and manifestation of the person. The question thus arises whether man can use his body to attain any end that he himself has determined. John Paul makes it clear that this cannot be the case. Man's use of his body to manifest his personal self-determination is not independent of the limits imposed upon moral agency by truth, that is, by the objective order of being and value²⁰. The body participates in this objective order by reason of its own inner somatic dynamism. Such dynamism is manifested principally in two ways: the vegetative impulse (which has to do with the natural processes of conception, growth, development and death) and the reproductive impulse. These reactions happen in the person, but they are not the acting of the person. Thus it appears that the body has its own "subjectivity" and autonomy with respect to the self-determination of the person. However, by insisting upon the fact that the human person is a body-soul unity, Pope John Paul preserves the organic unity and integrity of the person:

We may say that at the moment of self determination man puts into operation the reactive dynamism of the body and in this way makes use of it, or, putting it differently, that at the moment of self-determination he consciously uses it by taking part in its operation²¹.

As a result of these reflections on the metaphysical unity of the human being, the pope considers man's procreative capacity not to be something which stands over and against personal values; instead, man's procreative capacity, expressed in the sexual urge (or reproductive impulse) is ordered to the good of existence: the existence of the human race, which is realized in the raising-up of concrete, individual human beings²². Because it

¹⁹ K. WOJTYLA, "Thomistic Personalism", in *Person and Community: Selected Essays*, translated by T. SANDOK, OSM, Peter Lang, New York 1993, 167.

²⁰ J. GRONDELSKI, *Fruitfulness as an Essential Dimension of Acts of Conjugal Love: An Interpretive Study of the Pre-Pontifical Thought of John Paul II*, Fordham University Press, New York 1986, 218. See also K. WOJTYLA, *The Acting Person*, English translation by A. POTOCKI and revised by A. T. TYMENCIECKA, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, Holland/Boston 1979, 137.

²¹ *Ibid.*, 212.

²² See K. WOJTYLA, *Love and Responsibility*, translated by H. T. WILLETS, Farrar, Strauss and Giroux, New York 1981, 51. See also Grondelski, *op. cit.*, 49.

is God the Creator who possesses ultimate dominion over human life, the sexual urge is related to the virtue of justice: man acts justly towards God when he respects the inherent nature and finality of his procreative capacity; he acts unjustly whenever he attempts to sever, on his own initiative, the inherent link that the Creator has established between conjugal coition and His on-going work of creation. It must be remembered that for the pope, "nature" is not a blind set of innate tendencies. Rather, nature represents a design and purpose which is intended by God. The order of nature is rooted in the order of creation, an order that is objectively given to man—one that he did not make of his own volition, and one that he cannot simply dispose of in any manner he chooses. Hence man always remains accountable to God the Creator, whose will is expressed in the order of being and value which is embodied in the natural law.

Justice to the Creator also entails a respect for the value of the person. Since the person possesses a nature created by God, any violation of that nature is at the same time a violation of the person. This is why Pope John Paul can write:

Whenever man dominates "nature" it is by adapting himself to its inner dynamic. *Nature cannot be conquered by violating its laws.* In the order of love, a man can remain true to the person only in so far as he is true to nature. If he does violence to "nature" he also "violates" the person by making it an object of enjoyment [use] rather than an object of love²³.

Thus, the sexual urge possesses in itself both an ontological and an axiological value.

This axiological value requires the attitude of love. For John Paul, love is the fundamental (and the only valid) response to the value inherent in another person. He insists that love is not mere sentiment or feeling; rather, he understands love from a metaphysical point of view: that is, love is a real virtue, a moral disposition to goodness²⁴. In this sense, love seeks the true good of its object and assumes a responsibility for that object. Such responsibility, when the object of one's love is another person, requires a respect for the dignity of the person and the objective nature of interpersonal love. From this position, Pope John Paul elaborates the "personalistic norm". According to this norm, one relates properly to a person only when one loves the person, not when one uses him. The personalistic norm excludes all forms of exploitation and places the emphasis on love as that act of a personal subject which wills the true good for the object of his

²³ *Ibid.*, 229-230.

²⁴ See *Ibid.*, 123.

love. Love for the person, therefore, obtains when one respects the integral wholeness of the other. This respect leads to the creation of a *communio personarum*, in which a man and a woman, joined together as husband and wife, give themselves to each other precisely as persons and not just in some partial dimension of their personhood. Whenever a man chooses a woman (and vice versa), he affirms her value—and this means her value as a person and not just her sexual value. The term “affirmation” is important in this context, for it highlights the fact that personal value pre-exists one’s recognition of it; that value is a “given” to be recognized, not something to be conferred. An authentic *communio personarum*, rooted in mutual love and self-donation, therefore, contains all the elements of conjugal love which Pope Paul VI identified in *Humanae Vitae* 9: fully human, total, faithful and exclusive, and fruitful. This *communio personarum* springs from the mutual self-giving of husband and wife and leads (at least potentially) into the creative dimension of bringing new being into the world. In this way, the human person can become a co-creator with God, the Author of all life and love²⁵.

The Theological Foundations of the Personalistic Norm

Within this *communio personarum*, man takes as his model the Tri-une God, in whose image and likeness he has been created. As Pope John Paul has often explained, particularly in the course of his catechesis on human love in the divine plan of salvation²⁶, God has inscribed in man the vocation to love, to procreativity, and to communion. The Book of Genesis describes such a vocation in terms of three original experiences—solitude, unity, nakedness—which man (Adam and Eve) was conscious of in the Garden of Eden.

Original solitude is rooted in the fact of Adam’s being created in the image and likeness of God. In other words, the human person, as an image of God, is a thinking and a choosing being whose very thoughts and choic-

²⁵ See K. WOJTYLA, *Fruitful and Responsible Love*, Seabury Press, New York 1979, 7: «Parenthood belongs to the nature of this specific love which is conjugal love: it constitutes its essential feature, it forms this love in the sphere of purposes and intention, and signs it finally with the seal of particular fulfillment. Conjugal love is fulfilled by parenthood».

²⁶ This four-year catechetical cycle began on September 5, 1979 and ended on November 28, 1994. The complete series of talks given by the pope can be found in the original Italian in *Uomo e donna lo creò: Catechesi sull’amore umano*, 2nd edition, Città Nuova Editrice-Libreria Editrice Vaticana, Rome 1987. This work includes some addresses not found in the English versions published by the Daughters of St. Paul in four volumes: *Original Unity of Man and Woman*, St. Paul Editions, Boston 1981; *Blessed Are the Pure of Heart*, St. Paul Editions, Boston 1983; *The Theology of Marriage and Celibacy*, St. Paul Editions, Boston 1986; and *Reflections on Humanae Vitae*, St. Paul Editions, Boston 1984.

es are integral operations of his or her spiritual self. Moreover, since every human being possesses a body, his or her interior spiritual acts of knowing and willing should find expression in and through the body. Thus, realizing his uniqueness among all other creatures (cf. Gen 2, 4-25), Adam experienced "solitude": he is a body among other bodies, but he is separated from these bodies in that he is a person, for the body of man expresses who he is²⁷. In the process of Adam's naming the other animals, «man becomes aware of his own superiority, that is, that he cannot be considered on the same footing as any other species of living beings on the earth»²⁸. As a transcendent being in regard to the rest of the visible creation, Adam recognizes his own incompleteness, for there is no other being like himself whom Adam could love.

«So the Lord God caused a deep sleep to fall upon the man and while he slept, took one of his ribs and closed up its place with flesh; and the rib which the Lord God had taken from the man He made into a woman» (Gen 2, 21-22). Commenting on this passage, the pope notes that in Adam's response to the appearance of Eve («This at last is bone of my bones and flesh of my flesh», Gen 2, 23) there is a dual recognition: first, there stands before him a helpmate and companion, a being like himself bearing the image and likeness of God. Second, there is a recognition of otherness: man as male is different from man as female, and this difference includes a visible difference, a difference of body, of somatic constitution²⁹. As a result, the sexual union of male and female is intended to be a fulfillment of their human nature. Human sexuality possesses the capacity to perfect the individual through the creation of that community of loving persons which is an essential aspect of conjugal life.

As originally created by God, «the man and his wife were both naked, and were not ashamed» (Gen 2, 25). This nakedness corresponded to the fullness of consciousness of the meaning of the body³⁰. In other words, the bodies of Adam and Eve fully expressed their persons. They

²⁷ A. RAMOS, "Foundations for a Christian Anthropology", in *Anthropotes* 5:2 (1989) 240. See also R. HOGAN-J. LEVOIR, *Covenant of Love: Pope John Paul II on Sexuality, Marriage and Family in the Modern World*, Image Books, Garden City, New York 1986, 12.

²⁸ POPE JOHN PAUL II, General Audience of October 10, 1979 in *Original Unity of Man and Woman*, 46.

²⁹ It is highly significant that the Yahwist narrative, when describing the creation of woman, shifts the terminology. Up to this point, the text has employed the Hebrew generic term *adam* meaning "man". With the creation of woman, man is sexually differentiated into *īš* (man in the masculine sense) and *īśšā* (man in the feminine sense). This sexual differentiation, expressed by the difference of the male and female body, is intended to reveal the complementarity of male and female within their mutual communion («the two shall become one flesh», Gen 2, 24).

³⁰ POPE JOHN PAUL II, General Audience of December 19, 1979 in *Original Unity of Man and Woman*, 95.

were able to give themselves in a total self-donation to each other, and this was expressed through their (naked) bodies. The naked body, seen as good, as a gift, brings about that communion of persons whereby each becomes a gift for the other. The original meaning of nakedness is, therefore, "nuptial": the meaning of the body is understood as a result of the communion of persons; they communicate in the fullness of humanity through their completeness as male and female. «The communion of persons means existing in a mutual "for", in a relationship of mutual gift. And this relationship is precisely the fulfillment of "man's" original solitude»³¹. Thus, in being called into existence, man as male and female is being called to give himself and at the same time to receive the other as a gift.

These original experiences serve to underline the fact that the community of marriage, marked by its particular laws and orientations, is nothing artificial imposed on man from the outside; rather, it derives from the very nature of man as a social being, who can only discover who he is through the sincere gift of himself to another. By giving himself in both his bodily and spiritual dimensions to his spouse, man experiences within himself that inner dynamic thrust of married love, which unites and creates the potential of bearing fruit in the establishment and upbringing of a family. Thus the pope asserts that it is through the language of his body that man is able both to love and to give life.

From the creation accounts in the Book of Genesis, as well as from Christ's comments on these texts as recorded in the Gospels, Pope John Paul draws a definite anthropology: first, the dignity inherent in the human person, created in the image and likeness of God, means that he or she is never to be treated as an object of use, but rather as a person to be loved; second, there is a basic human need for union with another, a need which Adam discovered in the consciousness of his own subjectivity in regard to the rest of creation (the experience of original solitude); third, this union is experienced as the reciprocal exchange of the gift of self, made possible by the differentiation of man into male and female (the experience of original unity); fourth, in his body, which is the expression of his very person, man is marked by his masculine or feminine sex, and thus through the body, the interpersonal relations of man and woman find a primordial place in marriage, the "primordial sacrament" (the experience of original nakedness); fifth, the desires which draw man and woman to this *communio personarum* are, as a result of original sin, disordered; sixth, through the grace made available by Christ's redemptive sacrifice, man and woman

³¹ POPE JOHN PAUL II, General Audience of January 9, 1980 in *Original Unity of Man and Woman*, 107-108.

are capable of mastering their desires and living once again according to the nuptial meaning of the body, a meaning which God has placed in their ontological structure from the beginning.

What follows from these anthropological premises is a strong defense, in personalist terms, of the inseparability of the procreative and unitive meanings of the conjugal act. That is to say, in the giving of self to the other in love, husband and wife recognize their potential procreative capacity as well as their interpersonal communion of life with the attendant values connected with the person of each one. The norm expressed in *Humanae Vitae* 12 finds its confirmation in the language of the body:

That "reasonable character" [of the norm of *Humanae Vitae*] concerns not only the truth of the ontological dimension, namely that which corresponds to the fundamental structure of the marital act, but it concerns also the same truth in the subjective and psychological dimension, that is to say, the correct understanding of the intimate structure of the marital act, that is, the adequate rereading of the significance corresponding to this structure and of their inseparable connection, in view of a morally right behavior... In this sense we say that the moral norm is identified with the rereading, in truth, of the language of the body³².

The conjugal act, in its ontological structure as well as in its psychological significance, includes the capacity to bring new being into the world. Any negation of the inseparability of the unitive and procreative aspects of the conjugal act also injures the truth of the human person, since the essential laws of marriage "institutionalize", as it were, the human person's orientation to new life and his desire for loving communion with another. In other words, reflecting on the ontological structure of the human person and the bond that sexuality has with personhood, one can see why the procreative and unitive aspects of the conjugal act cannot be separated from one another.

From this point of view, it becomes clear that contraception is an act which falsifies the nuptial meaning of the body. The language of oblate love, which the conjugal act expresses, is overlaid, through contraception, by another language: that of not giving of oneself fully, of closing off an essential dimension of one's personhood and refusing to share it with the other³³. A contracepted act of intercourse becomes in this way an act of use, and therefore a violation of the personalistic norm. The contraceptive withholds the response of a genuine and whole love, and instead makes use of

³² POPE JOHN PAUL II, General Audience of July 18, 1984 in *Reflections on Humanae Vitae*, 8.

³³ See ID., *Familiaris Consortio* 32.

only certain particular dimensions of the other person, to the degree that they serve his own needs or desires. In doing this, he rejects the unification of persons that would be effected by a *communio personarum*, because he rejects the giving of himself as a whole person and/or the receiving of the other in the fullness of the other's personhood. He therefore turns against the inner, interpersonal union that authentic conjugal love should bring about³⁴. This occurs, Pope John Paul maintains, each time spouses choose to engage in contracepted sexual activity. It is not simply a question of preserving a global orientation to procreation within a marriage, while arguing that individual acts of conjugal love can be deprived of their fruitfulness. Rather, for John Paul, the kind of mentality generated by contraception –the mentality which regards the procreative dimension as merely biological and therefore able to be manipulated in order to serve “higher”, personal ends– is present necessarily each time an act of contracepted sexual intercourse is performed. The moral agent who engages in contracepted sex cannot do anything but turn against the complex of values that are connected with the procreative-unitive bond. Contraception strikes at the heart of what it means to be a person created in God's own image and likeness, for it not only denies the objective truth about the existential value of the sexual urge and puts the contracepting couple in the position of refusing to be co-creators with God, but contraception ultimately destroys the spouses' interpersonal love by making each one into an object of use by the other. In doing so, contracepting spouses turn against the inner unification that love should effect, and they even alienate themselves from themselves, by rejecting their vocation to mirror the creative love of God. Hence, for Pope John Paul, contracepted sex is, and always remains, an objective lie³⁵.

Anthropological Foundations and the “Language” of Contraception: Further Investigations in the Thought of Louis Janssens and Pope John Paul II

Dualism vs. Integration

There is no doubt that the notion of “person” plays an extremely im-

³⁴ GRONDELSKI, *op. cit.*, 317.

³⁵ See POPE JOHN PAUL II, General Audience of August 22, 1984 in *Reflections on Humanae Vitae*, 33-34: «It can be said that in the case of an artificial separation of these two aspects, there is carried out in the conjugal act a real bodily union, but it does not correspond to the interior truth and to the dignity of personal communion: communion of persons. This communion demands in fact that the “language of the body” be expressed reciprocally in the integral truth of its meaning. If this truth be lacking, one cannot speak either of the truth of self-mastery, or of the truth of the reciprocal gift and of the reciprocal acceptance of self on the part of the person. Such a violation of the interior order of conjugal union, which is rooted in the very order of the person, constitutes the essential evil of the contraceptive act».

portant role in the thought of both Louis Janssens and Pope John Paul II. However, despite their ostensibly sharing the same starting point and the same deep concern to place man at the center of the visible creation, Janssens and John Paul arrive at radically different conclusions about the nature of man. Janssens' thought tends to posit a separation between nature and the person, wherein nature is conceived of as a static substratum to which the "person" must conform. Thus, the way is opened towards viewing nature as a set of merely biological processes, including the human body itself. These processes would then be subject to control and manipulation by the human agent's creative freedom asserting itself over and against the material realities which man encounters both within himself and within the created world³⁶. John Paul points to the real source of difficulty in Janssens' views: if nature is opposed to the person, as biological process to creative freedom, then not only does nature become something impersonal (and even sub-personal), but the person becomes identified with consciousness, with an absolute intellect and will molding an indeterminate and unspecified creation to whatever values this pure consciousness wishes to create³⁷. Within this transposition, John Paul would argue, one ultimately reduces the dignity of the human person,

...because in rendering human nature subpersonal one has made it into value-neutral material for use, not a dimension of the integral person worthy of being loved³⁸.

The dichotomy between nature and person reveals itself in Janssens' conception of human sexuality. Janssens thinks that the essence of human sexuality, as distinct from animal sexuality, lies in its relational, amative, or unitive character. Sexuality, as *human*, is intended to enable persons to communicate affectively, to enter into a deeply intimate friendship with another human person. The procreative aspect, as such, is something biological, not personal. It is what is shared in common between man and the other animals³⁹. Therefore, in certain situations, Janssens argues, couples who are motivated by serious and proportionate reasons can morally elect to set aside/eliminate the procreative meaning of sexual intercourse in fa-

³⁶ So prevalent is this problem, as it appears to John Paul, that he identifies this same division between nature and person lying at the root of many of the objections leveled against the Church's moral teaching. See POPE JOHN PAUL II, *Veritatis Splendor* 46-50, St. Paul Books and Media, Boston 1993.

³⁷ See J. GRONDELSKI, "Nature and Natural Law in the Pre-Pontifical Thought of John Paul II", in *Angelicum* 72, fasc. 4 (1995), 537.

³⁸ *Ibid.*, 538.

³⁹ See W.E. MAY, *Contraception and Catholicism*, Common Faith Tract No. 5; Christendom Publications, Front Royal, Virginia 1983, 9.

vor of personal values which assume a primacy in their married lives. Thus, human fertility becomes regarded as an instrumental good, a *bonum utile*, while sexuality in its relational aspect (what makes it to be truly *personal*) is considered to be a good of the person—a *bonum honestum*. What results from this separatist understanding of human sexuality is a dualist opposition of the body to the spirit.

The same sort of thinking affects Janssens' conception of the moral act. Central to his position is the distinction he makes between ontic goods/evils and moral goods/evils. By drawing this distinction, Janssens is able to assert that certain goods or evils acquire a moral significance not in and of themselves, but only when they are evaluated within the totality of the person's action. Thus, the ontic evil of practicing contraception may be justified if by so doing a couple seeks to preserve the personal values lying at the heart of their marriage. Arguing in this vein, Janssens ultimately ends in a fragmentary understanding of who man is. In John Paul's eyes, the principal mistake made by revisionist thinkers is that of a *pars pro toto* approach. That is, by bracketing sexuality off into a premoral/ontic stage, Janssens and other revisionist thinkers have reduced the moral significance of the body in human action and chosen to focus on man as a thinking and willing being who employs his body in an instrumental manner. Conversely, Pope John Paul appeals again and again to the need for preserving an integral vision of man and thus for responding to the person, integrally considered, with love. Through his comprehensive vision of the person as a moral agent, the existential understanding of the sexual urge and the moral values and obligations connected with it, as well as his profound understanding of man as a being who fulfills himself only in a true and authentic communion with another person, Pope John Paul has philosophically and theologically provided not only a defense of the Church's moral teaching with regard to contraception, but he has also shown how irreconcilable is his view of the human person compared to that of a moralist such as Louis Janssens.

Pope John Paul II and the "Contraception as a Contralife Will" Argument: Specifying the Object of Contraception

Given John Paul's defense of the integral vision of the person, it follows that contraception, by falsifying the language "spoken" by the body, ruptures the unitive/procreative nexus inherent in the conjugal act. In the pope's analysis, contraception is an act which contradicts the essential meaning which true conjugal intercourse should have as signifying total and unconditional self-donation. Instead of accepting each other totally,

contracepting spouses reject part of each other, because fertility is part of each one of them. They reject part of their mutual love—its power to be fruitful⁴⁰. In so doing, the spouses harm their conjugal union, for they no longer possess an attitude of love but rather one of use.

The "Contralife Will" Argument

Pope John Paul offers a powerful and innovative defense of the Church's traditional teaching; yet among those theologians generally labelled "traditionalists", there is another argument pertaining to the intrinsic evil of contraception which must be taken into account. This latter argument is usually termed the "contralife will" argument; its thesis is that contraception is an immoral act precisely because those who contracept always and necessarily intend that a new life not come to be⁴¹. The authors of this argument (principally Germain Grisez, John Finnis, Joseph Boyle and William E. May) maintain that their position is consistent with magisterial teaching and theological tradition⁴², and they note that locating the

⁴⁰ C. BURKE, "Marriage and Contraception", in *Why Humanae Vitae Was Right: A Reader*, J. SMITH, ed., Ignatius Press, San Francisco 1993, 159.

⁴¹ The authors who have developed this argument most fully are Germain Grisez, John Finnis, Joseph Boyle and William May. The most recent statement of their thesis appears in G. GRIZEZ-J. BOYLE-J. FINNIS-W.E. MAY, "'Every Marital Act Ought to Be Open to New Life': Toward a Clearer Understanding", in *The Teaching of Humanae Vitae: A Defense*, Ignatius Press, San Francisco 1988, 35-116. The positions taken in "Every Marital Act..." develop from, and are complemented by, their previous treatments of why contraception is immoral. Such previous treatments are listed in the footnotes of "Every Marital Act..."

⁴² Grisez et al. look to the analogy between the act of contraception and an act of homicide. Such an analogy is found in Catholic tradition from the thirteenth century up to the codification of the Code of Canon Law in 1917 and is summarized in the famous canon *Si aliquis*: «If anyone for the sake of fulfilling sexual desire or with premeditated hatred does something to a man or to a woman, or gives something to drink, so that he cannot generate, or she cannot conceive, or offspring be born, let it be held as homicide». This tradition was also incorporated into the *Roman Catechism* in its treatment of the sacrament of matrimony: «Whoever, therefore, in marriage artificially prevents conception, or procures an abortion, commits a most serious sin: the sin of pre-meditated murder». The canon *Si aliquis* appears in *Decret. Greg. IX*, lib. V, tit. 12, cap. V; the text of the *Roman Catechism* may be found in *The Roman Catechism*, trans. by R. BRADLEY, S.J.-E. KEVANE, St. Paul Editions, Boston 1985, 333.

In recent times, both Pope Paul VI and Pope John Paul II have commented on the anti-life character of contraception. See POPE PAUL VI, "Homily on the Feast of Sts. Peter and Paul", in *L'Osservatore Romano*, English edition, July 6, 1978, 3; POPE JOHN PAUL II, "Homily at Mass for Youth, Nairobi, Kenya", in *L'Osservatore Romano*, English edition, August 26, 1985, 5. Carlo Caffarra also recalls the tradition of *Si aliquis* when he writes: «As was recently underlined, in the corpus of law that was in force until 1917, the Church used a very strong expression with regard to whoever –married or not– had recourse to contraception: "tamquam homicidi habeatur" The equivalence, or better, the analogy that canon law established for centuries between homicide and contraception no longer surprises us if we look not exclusively at the material nature of the behavior in the two cases but rather at the intention or movement of the will that has recourse to contraception. Ultimately, in fact, the decision is rationalized and motivated by the judgment, "It is not good that a new human person should exist"». See C. CAFFARRA, "Who Is Like the Lord, our God?", in *Why Humanae Vitae Was Right: A Reader*, J. SMITH (ed.), Ignatius Press, San Francisco 1993, 266-267.

malice of contraception in the choice to act against the good of human life in its transmission provides a foundation for understanding why contraception is destructive not only of the procreative end of marriage, but of its unitive end as well. Thus, Grisez and his collaborators claim that contraception's character as an anti-life kind of act lends support to and offers a fundamental rationale for the arguments of Pope John Paul II.

How should this claim be assessed? First of all, it is helpful to examine the way in which the "contralife will" argument specifies the object of contraception. For Grisez *et al.*, contraception is a specific kind of act—the kind of act defined by Pope Paul VI in *Humanae Vitae* 14 as: «...every action, which, either in anticipation of the conjugal act, or in its accomplishment, or in the development of its natural consequences, proposes, either as its end or means, to impede procreation»⁴³. An analysis of this definition yields the conclusion that the contraceptive act is one which seeks to impede the beginning of the life of a possible person. This impeding of possible new life must be chosen precisely with this purpose in view. To contracept, as Grisez explains,

...a person must think that prospective sexual intercourse might cause a new life to begin, and that this possible effect can be impeded by some other behavior he or she could perform. The choice is to perform that other behavior; the relevant immediate intention (which may or may not be directed toward some further purpose) is that the new life not begin⁴⁴.

Thus, in contraceptive behavior, there are two distinct acts performed and two choices that are operative. The first is an act of sexual intercourse—that is, a man and a woman choose to engage in an act which is by itself suitable for the transmission of new life. They also perform a second act—they do something, either preceding intercourse, accompanying intercourse, or subsequent to intercourse, which impedes the possible new life from coming to be. Grisez *et al.* assert that what Pope Paul VI set forth concerning contraception in *Humanae Vitae* 14 must be understood

in terms of the beliefs, intentions, and choices that render behavior contraceptive. To contracept one must think that (1) some behavior in which someone could engage is likely to cause a new life to begin, and (2) the bringing about of the beginning of new life might be impeded by some other behavior one could perform. One's choice is to perform that other be-

⁴³ POPE PAUL VI, *Humanae Vitae* 14, St. Paul Editions, Boston 1968.

⁴⁴ G. GRIZEZ, *The Way of the Lord Jesus*, vol. 2: *Living a Christian Life*, Franciscan Press, Quincy, Illinois 1993, 508.

havior; one's relevant immediate intention (which may be sought for some further purpose) is that the prospective new life not begin⁴⁵.

Hence the contraceptive act embodies the will to prevent the flourishing of the basic good of human life in its transmission. This is the intelligible proposal adopted by choice by a person who contracepts. As William May writes:

In short, acts are morally significant and are morally assessed in terms of their kind or intrinsic character just insofar as they are willed and are the expressions of the agent's free self-determining choice. And, we argue, in contracepting one's choice is precisely to impede the beginning of new human life. One's choice is thus a contralife choice⁴⁶.

A Question of Complementarity: The Evil of Contraception in Pope John Paul and the "Contralife Will" Position

As has been shown, the evil of contraception in the view of Pope John Paul consists in the falsification of the language of the body: the natural dynamism of the act of conjugal intercourse, which ought always to be ordered to the procreation and education of children and the mutual love of the spouses, is overlaid with an objectively contradictory language – a refusal to give oneself fully to the other because one closes off the possibility of procreation by engaging in a contracepted act of intercourse. At first glance, the pope's position seems to be at odds with that espoused by Grisez *et al.*, who speak of contraception as an act directed against the life of a future child, and describe the will of those who choose such an act as contralife. Maintaining the distinctiveness of each position, however, it nevertheless appears that the two share certain features in common. These features are rooted in the centrality of life itself as an ontological and axiological good which ought to be promoted, preserved and protected.

Pope John Paul's approach looks to the manner in which the sexual urge is related to the order of existence: «The proper end of the urge...is something supra-personal, the existence of the species *Homo*, the constant prolongation of its existence»⁴⁷. Respecting this ordering of the sex-

⁴⁵ GRISEZ–FINNIS–BOYLE–MAY, *op. cit.*, 41–42.

⁴⁶ W.E. MAY, "A Review of Janet Smith's *Humanae Vitae: A Generation Later*", in *The Thomist* 57 (1993), 161.

⁴⁷ WOJTYLA, *Love and Responsibility*, 51. According to the pope, the sexual urge is more than a mere biological instinct; it is ordered to existence itself, the first and basic good for each man. See POPE JOHN PAUL II, *Familiaris Consortio* 11: «This fertility is directed to the generation of a human being, and so by its nature it surpasses the purely biological order and involves a whole series of personal values».

ual urge to existence, husbands and wives will not seek to deprive their acts of conjugal intercourse of their potential fertility. In this way, the language of the body preserves its full meaning, and these same husbands and wives act justly toward God, the Creator of all life⁴⁸. In a similar vein, the authors of the "contralife will" argument seek to draw attention to life and its transmission as a basic human good—a good which is perfective of man as a rational creature, and one which ought never to be directly attacked or impeded.

A second common feature of the pope's thought and the "contralife will" argument is the harm which contraception does to the intrinsic meaning of human sexual relations (or, in other words, the inseparability of the procreative and unitive meanings of the conjugal act). Speaking from a personalist perspective, John Paul II concentrates upon the loss of unity inherent in a couple's decision to withhold from each other their procreative potential. The language of mutual and total self-donation in respect to both love and life which ought to characterize each act of conjugal intercourse becomes overlaid, through contraception, by another language: that of not giving of oneself wholly and completely. The "contralife will" thesis would agree with the pope's assessment, but would locate the reason for the rupture within the marital *communio* principally in the intention to impede procreation from occurring. The inseparability of procreative and unitive meanings of the conjugal act is based on the fact that each meaning is a value in and of itself; for the authors of the "contralife will" argument, the choice to engage in acts which *per se* are likely to result in conception and at the same time to choose to do something to prevent those acts from attaining their natural finality can only lead to the use of one spouse by the other. To attack the good of life in its transmission is to attack the good of marital love and friendship as well⁴⁹. Indeed, one could argue that if

⁴⁸ See WOJTYLA, *op. cit.*, 53-54: «Looked at more closely and concretely these two persons, the man and the woman, facilitate the existence of another concrete person, their own child, blood of their blood, and flesh of their flesh. This person is at once an affirmation and a continuation of their own love. The natural order of human existence is not in conflict with love between persons but in strict harmony with it». See also POPE JOHN PAUL II, *Evangelium Vitae* 81, St. Paul Books and Media, Boston 1995: «The meaning of life is found in giving and receiving love, and in this light human sexuality and procreation reach their true and full significance».

⁴⁹ On this point, see F.X. MEEHAN, "Contemporary Theological Developments on Sexuality", in *Human Sexuality and Personhood*, Pope John XXIII Center, Saint Louis 1981, 177: «Sexuality implies by its very bodily dimension a human-life dimension. What is often not understood, and what I would like to emphasize here, is that life and love are really not two separate meanings but are inherently connected and mutually conditioned. For this reason *Humanae Vitae* is more than a teaching on birth control: it is an anthropological insight suggesting that love calls for life—indeed so much so that any lack of orientation toward life actually flaws the love».

contraception is wrong primarily and essentially because it involves a will to impede the transmission of human life, then it is also wrong because it falsifies the language of total, mutual self-donation. The latter follows from the former as effect from cause.

A third common feature of both the pope's thought and that of the "contralife will" position is their stress on the bodily dimension of human acts. In the face of the (implicit or sometimes explicit) dualism contained in revisionist moral theology, John Paul II and the authors of the "contralife will" thesis insist on the unity of the acting person. The body, for them, is expressive of the person himself; therefore sexuality in its procreative dimension cannot be thought of as merely a biological reality and treated as though it needed to be assumed into the properly human sphere⁵⁰. Revisionists in general accuse the Magisterium of taking a "physicalist" stance with regard to most matters of sexual morality⁵¹. Both Pope John Paul and the advocates of the "contralife will" argument point out that it is the revisionists themselves who are the real "physicalists", since these latter tend to instrumentalize the bodily dimensions of the human being and so posit an opposition between nature and the person.

As a result, most revisionists fail to see that certain kinds of choices have a self-constituting character to them. That is, by one's free choices, a person makes himself to be a certain kind of individual. Here again is a similarity between the thought of Pope John Paul and the authors of the "contralife will" argument. Both parties point out (and strongly insist upon) the fact that human self-determination occurs through choices volun-

⁵⁰ See, for instance, POPE JOHN PAUL II, *Veritatis Splendor* 49: «A doctrine which dissociates the moral act from the bodily dimensions of its exercise is contrary to the teaching of Scripture and Tradition [italics in original]. Such a doctrine revives, in new forms, certain ancient errors which have always been opposed by the Church, inasmuch as they reduce the human person to a 'spiritual' and purely formal freedom. This reduction misunderstands the moral meaning of the body and of kinds of behavior involving it». See also G. GRIZEZ, "Dualism and the New Morality", in *Atti del congresso internazionale Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario*, vol. 5: *L'agire morale*, Edizioni Domenicane Italiane, Naples 1977, 329-330: «Thus Christian moral thought must remain grounded in a sound anthropology which maintains the bodiliness of the person. Such moral thought sees personal biological, not merely generically animal biological, meaning and value in human sexuality. The bodies which become one flesh in sexual intercourse are persons: their unity in a certain sense forms a single person, the potential procreator from whom the personal, bodily reality of a new human individual flows in material, bodily, personal continuity. An attack on this biological process is an attack on the personal value of life... in its moment of tradition». Grizez employs similar argumentation against a dualistic separation of the conscious self from the body when he discusses the immorality of masturbation; see his *The Way of the Lord Jesus*, vol. 2: *Living a Christian Life*, Franciscan Press, Quincy, Illinois 1993, 649-651.

⁵¹ Louis Janssens claims that the teaching of *Humanae Vitae* marks a return to a theology of conjugal life which relies on physical, biological processes in order to establish a moral norm. He poses what for him is a crucial question: «Can the biological perspective of divine law be reconciled with the personalist view of *Gaudium et Spes*, which considers merely biological notions of human sexual relations as inadequate (GS 51)?». See his article "Considerations on *Humanae Vitae*", 248.

tarily made³². Hence, those who contracept determine themselves to be individuals who set themselves against the good of life in its transmission. Grisez and his collaborators would say that they "project and reject" a future child. Pope John Paul would say that they act as arbiters of God's plan for the transmission of life and do an injustice to the Creator. In both instances, however, it is the choice to act against life that causes such individuals to be contraceptors, and since such choices have a lasting effect on a person's moral character and identity, they remain contraceptors until that moment when they make a contrary choice to respect the good of life and the inseparability of the two meanings of the conjugal act.

Conclusion

The preceding points of comparison between the teaching of John Paul II and the thesis of Germain Grisez and his colleagues are not intended to suggest that the two positions are identical, nor that one can be collapsed into the other. However, there does seem to be a common denominator in both positions, and that is the good of life itself. For both parties, the transmission of life remains a noble task and mission of parents. In accepting this vocation, parents are called to become co-creators with God; as such, they are obliged to respect the divine laws governing the procreation of children and never to act in a manner contrary to those laws. For Grisez *et al.*, the choice of contraception means that one is willing to act contrary to the plan of God by the intention to prevent the coming-to-be of a new life. For Pope John Paul II, the choice of contraception means that one is willing to act contrary to the plan of God by rejecting the language of mutual self-donation and love, and adopting instead the language of selfishness and use. However, it should be kept in mind that the selfishness of contraception consists precisely in not surrendering to one's spouse one's own procreative potential. By reserving to oneself the possibility of generating new life, one not only wills that a potential new life not come into existence, but one also falsifies the intrinsic nature of the conjugal act and thus falsifies at the same time the language and nuptial meaning of the body.

³² For example, POPE JOHN PAUL, in his work *The Acting Person*, 151, writes: «Human actions once performed do not vanish without trace: they leave their moral value, which constitutes an objective reality intrinsically cohesive with the person, and thus a reality also profoundly subjective. Being a person man is 'somebody' and being somebody he may be either *good* or *bad*». Similarly, G. GRISEZ and R. SHAW state, in their *Fulfillment in Christ: A Summary of Christian Moral Principles*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana 1991, 21: «One remains what—or who— one has made oneself by an act of self-determination until one determines oneself otherwise by another, contrary choice. Free choices, then, are not just particular events or physical processes, but spiritual realities which persist».

Contrary to Louis Janssens' justification of contraception and his ultimately reductive and dualistic view of the human person, the personalism of Pope John Paul II, complemented and strengthened by the insights of the "contralife will" thesis, furnishes a unified and integral vision of man. In such a perspective, one can understand not only why contraception is morally wrong, but one also obtains rich and profound insights into the nature of man, who is the only creature on earth whom God has willed for its own sake, and who is called by grace and adoption to an intimate communion of life and love with this same Triune God. This dignity and vocation is inscribed in the being of every human person, who fully discovers his own identity only in the sincere gift of himself: a gift which includes every aspect of his personhood, in his bodily and spiritual dimensions; a gift which is at one and same time, and inseparably, a gift of life and a gift of love.

FIGURE DI DONNE NEGLI ATTI DEGLI APOSTOLI

Contributi per un'antropologia cristiana

Damiano Marzotto*

Il "movimento" delle donne interpella la Chiesa. Il Santo Padre Giovanni Paolo II si è più volte fatto interprete di questa ricerca, in particolare con la sua Lettera apostolica "Mulieris Dignitatem" (1987) e con la successiva "Lettera alle Donne" (1995)¹. Si è alla ricerca della originalità della sua vocazione, perché il disegno di Dio sia conosciuto in tutta la sua grandezza e la gloria di Dio possa risplendere sempre di più. In questa prospettiva la Chiesa esplora oggi il suo passato, la sua tradizione, ed in particolare le sue origini, il Nuovo Testamento.

Dopo aver condotto questa ricerca all'interno dei Vangeli², ho ritenuto opportuno affrontare il tema anche negli Atti degli apostoli, in cui da tempo gli studiosi hanno messo in luce la significativa presenza di figure femminili³. In particolare M. Perroni propone la tesi secondo cui negli Atti la partecipazione delle donne alla missione cristiana e alla vita ecclesiale della prima generazione sarebbe rintracciabile in modo cospicuo, mentre nel III Vangelo ci sarebbe una "marcata asimmetria" fra uomini e donne, una marginalizzazione delle donne. A suo parere, Luca avrebbe trovato tradizioni su una cospicua presenza della donna nella Chiesa, che avrebbe poi progressivamente ridimensionato, sia negli Atti, che in particolare nel Van-

* Assistente di esegeti del Nuovo Testamento presso la Pontificia Università Gregoriana.

¹ Si può ricordare anche la "Lettera ai Sacerdoti (Giovedì Santo 1995)" nonché il testo della CONGREGAZIONE PER L'EVANGELIZZAZIONE DEI POPOLI (Commissione pastorale), Document *La fonction évangélisatrice. Fonction de la femme dans l'évangélisation*, 19 novembre 1975.

² Cfr. D. MARZOTTO, "Il celibato di Gesù e la verginità di Maria", in *Seminarium* 33 (1993) 32-47.

³ Cfr. già N. FLANAGAN, "The Position of the women in the writings of St. Luke", in *Marianum* 40 (1978) 288-304. Si veda oggi sull'argomento M. PERRONI, *Il discipolato delle donne nel Vangelo di Luca. Un contributo all'ecclesiologia neotestamentaria*, Excerptum ex dissertatione ad doctoratum Sacrae Theologiae asseendum in Pontificio Athenaeo S. Anselmi, Roma 1995: si tratta del cap. II della tesi, dedicato al libro degli Atti. Qui si trova anche un'ampia ed aggiornata bibliografia, cui si aggiungono ora: I. RICHTER REIMER, *Frauen in der Apostelgeschichte des Lukas. Eine feministisch-theologische Exegese*, Mohn, Gütersloh 1992; L. SCHOTTROFF, *Lydias ungeduldige Schwestern. Feministische Sozialgeschichte des frühen Christentums*, Kaiser, Gütersloh 1994; T. K. SEIM, *The double Message. Patterns of Gender in Luke-Acts*, Studies of the NT and its World, Clark, Edinburgh 1994.

gelo, in vista della sua eccesiologia⁴. In genere gli studi al riguardo, e quello della Perroni ne è un esempio caratteristico, affrontano la ricerca con un approccio *traditionsgeschichtlich*, cioè nel tentativo di ricostruire quale era il quadro storico concreto ecclesiale in cui si sono formate le tradizioni letterarie poi confluite nell'opera lucana. Senza negare l'interesse e la plausibilità di tale metodologia, ho ritenuto opportuno esaminare invece il livello redazionale, studiare cioè come si inseriscono le figure di donna nella composizione teologico-letteraria del redattore ultimo degli Atti degli apostoli. Da questo punto di vista diventa fondamentale precisare lo scopo e quindi la struttura letteraria di Atti. Al riguardo costituisce un contributo illuminante il recente studio di G. Betori⁵. A conclusione di una ricerca sul libro degli Atti che dura da oltre 20 anni, l'autore propone una strutturazione, a configurazione chiastica, che si può così schematizzare⁶:

Introduzione	1, 1-14
1 ^a parte	1, 12-8, 4 (a Gerusalemme)
2 ^a parte	8, 1b-14, 28 (Palestina e Asia Minore)
3 ^a parte	14, 27-16, 5 (Concilio di Gerusalemme)
4 ^a parte	15, 35-19, 22 (Acaia e Asia Minore)
5 ^a parte	19, 20-28, 31 (Gerusalemme e Roma)
Conclusione	28, 14b-31

Come si vede da questo schema, il libro illustra la progressiva "estensione dell'annuncio della salvezza ai pagani" ed il "rapporto fra questa estensione e il ruolo di Israele"⁷. Questi temi sono dunque i contenuti portanti dell'intero libro e ne rivelano l'intenzione. Come dice l'apostolo Paolo, nella conclusione, al v. 28, 28: «sia noto a voi che anche ai pagani è stata inviata questa salvezza di Dio». Seguendo la indicazione di Gesù richiamata all'inizio dell'opera (1, 8: «riceverete forza dallo Spirito Santo che scenderà su di voi e mi sarete testimoni in Gerusalemme e in tutta la Giudea e in Samaria e fino ai confini della terra»), gli Atti narrano il progressivo superamento di ogni barriera geografica e culturale, che la parola di Dio per l'azione dello Spirito Santo compie, in tappe successive, fino a raggiungere Roma, il centro del mondo di allora, e quindi "i confini della terra". Ma questa estensione universale non si compie rinnegando, abbandonando l'origine, la storia, il passato, la promessa di Dio, ma piuttosto riprendendola in una prospettiva più ampia, integrandola in un organismo

⁴ PERRONI, *op. cit.*, 8.

⁵ G. BETORI, "La strutturazione del libro degli Atti: una proposta", in *Rivista Biblica* 42 (1994) 3-34.

⁶ Cfr. *ibid.*, 33.

⁷ Cfr. *ibid.*, 32.

più largo. Di questo è indicazione anche il ritorno, nella quinta parte del libro, a Gerusalemme, prima di fare il grande salto fino a Roma.

Punto centrale e centro dinamico di questa apertura universalistica è il Concilio di Gerusalemme (c. 15), al centro della struttura chiasmatica, in cui si narra del travaglio decisionale che sotto l'azione dello Spirito Santo portò alla sanzione ufficiale e definitiva della dimensione universalistica della Chiesa nascente. Come dice l'apostolo Pietro al v. 15, 11: «noi crediamo che per la grazia del Signore Gesù siamo salvati e nello stesso modo anche loro (i pagani)». Si può anche vedere come la centralità del c. 15 articoli la narrazione in due grandi tavole: nella prima (c. 1-14) il protagonista principale è Pietro, mentre nella seconda (c. 16-28) la scena è dominata dall'apostolo Paolo. Pietro rappresenta il legame con il passato, con l'evento storico di Gesù che ha percorso con i suoi le strade della Palestina. Paolo rappresenta la novità post-pasquale, documenta l'azione permanente del Cristo risorto e la sua presenza nella vita della Chiesa, che apre sempre nuovi orizzonti geografici e culturali. Entrambi i due apostoli sono tuttavia protagonisti di un itinerario di apertura universalistico e proprio il "passaggio di consegne", dall'uno all'altro, illustra il tema fondamentale dell'allargamento delle prospettive nella continuità dell'origine.

La domanda che si pone a questo punto è la seguente: Quale presenza è assegnata alle donne in questo percorso trionfante della Parola di Dio? Delle numerose figure femminili si analizzeranno soltanto le principali, che si collocano, per un artificio compositivo probabilmente non casuale, in sei pericopi, disposte secondo una struttura concentrica, che ruota appunto attorno al cap. 15:

- | | |
|--|------|
| 1 La comunità in attesa dello Spirito (1, 12-14) | (A) |
| 2 L'attività taumaturgica di Pietro in Giudea (9, 32-43) | (B) |
| 3 La liberazione di Pietro dal carcere (c. 12) | (C) |
| 4 La liberazione di Paolo e Sila dal carcere (c. 16, 11-40) | (C') |
| 5 L'evangelizzazione dell'Acaia e dell'Asia Minore
da parte di Paolo (18, 1-19, 20) | (B') |
| 6 Il soggiorno di Paolo a Cesarea (21, 1-16) | (A') |

Come si vede non si tratta di pericopi che abbiano quale protagonista una figura femminile. Si tratta piuttosto di episodi che vedono quali attori principali gli apostoli. Tuttavia, come si vedrà, le figure femminili qui presenti hanno un'importanza assai significativa, che merita di essere messa in luce.

1. La comunità in attesa dello Spirito (1, 12-14)

Come si è già visto, la prima parte degli Atti comprende i cap. 1, 12-8, 4. Essa si articola a sua volta in due sezioni: 1, 12-2, 47; 2, 42-8, 4.

Esse mostrano, rispettivamente, la costituzione e la vita della comunità cristiana⁸. Nella prima sezione si passa «da un gruppo ancora informe, quello descritto in At 1, 12-14, a una vera comunità nella pienezza della propria vita, descritta appunto in At 2, 42-47, grazie alla costituzione del collegio apostolico (At 1, 15-26) e della Chiesa animata dallo Spirito (At 2, 1-41)»⁹. Come rileva sempre Betori¹⁰, «La presentazione dei personaggi, in 1, 13-14, è costruita come un parallelismo imperfetto: dopo due serie in cui appaiono quattro personaggi, si susseguono due serie di soli tre personaggi o gruppi di essi. Le lacune della terza e quarta serie attendono, ovviamente, un completamento, che si attua, rispettivamente, con la ricostituzione del collegio dei Dodici, tramite l'elezione di Mattia (1, 15-26), e con l'allargamento del gruppo dei discepoli, frutto della Pentecoste (2, 1-41). L'intera transizione rappresentata da 1, 12-14 appare così proiettata verso il futuro, di cui costituisce una premessa e quasi una giustificazione». Stante questo stretto collegamento fra i v. 1, 13-14 e 2, 1-41, non si può non vedere il parallelismo che si viene qui a istituire fra tutta questa prima sezione degli Atti e l'inizio del Vangelo di Luca (1, 26-38), ove appunto si narra come Maria divenne “la madre di Gesù” (At 1, 14), di quel discendente di David di cui Pietro, ripieno di Spirito Santo, annuncia l'intronizzazione nel discorso del giorno di Pentecoste¹¹. «Lo Spirito Santo scenderà su di te e la potenza dell'Altissimo ti adombrerà» aveva detto l'angelo a Maria (Lc 1, 35). «Riceverete una potenza dello Spirito Santo che scenderà su di voi e mi sarete testimoni... fino ai confini del mondo» (At 1, 8) aveva detto Gesù, preannunciando l'evento della Pentecoste.

Come lo Spirito ha generato il discendente di David nel seno di Maria, così ora, scendendo su questo gruppo di persone radunate intorno a lei, lo apre a prospettive universali. È qui gettato il seme della comunità escatologica, che abbraccia tutti i popoli della terra (At 2, 9-11). Si compie così nuovamente il mistero del concepimento verginale per opera dello Spirito Santo: «Lo Spirito Santo scenderà su di te e la potenza dell'Altissimo ti adombrerà»¹².

⁸ Cfr. *ibid.*, 9-13.

⁹ *Ibid.*, 10.

¹⁰ *Ibid.*, nota 13.

¹¹ Si veda il parallelo fra Lc 1, 32 e Atti 2, 30.

¹² Cfr. P. BOSSUYT-J. RADERMAKERS, *Témoins de la Parole de la Grâce. Actes des Apôtres*, Institut d'Etudes Théologiques, Bruxelles 1995, vol. 2, 127: «au moment où va s'enfanter le Corps vivant de Jésus dans l'humanité par le don de l'Esprit Saint, elle est présent comme celle qui met Dieu au monde» e poi a p. 275: «la Pentecôte renvoie à l'Annonciation, où l'Esprit Saint couvre Marie de son ombre, permettant l'incarnation du Fils du Très-Haut... ce qui éclate au cenacle dans l'effusion de l'Esprit Saint était déjà présent à l'origine, dans la maison de Marie».

2. Pietro in Giudea (9, 32-43)

La seconda parte degli Atti (8, 1b-14, 28) narra della prima diffusione del vangelo al di fuori di Gerusalemme. Si articola in tre sezioni, dedicate rispettivamente agli Ellenisti (8, 1b-9, 31), a Pietro (9, 31-12, 24) e a Saulo e Barnaba (12, 24-14, 28). Il secondo momento narra dell'azione apostolica di Pietro lungo la costa mediterranea e trova il suo vertice nel battesimo del pagano Cornelio, «episodio di estrema importanza per l'autore degli Atti, che in questo contesto ne ripete due volte la narrazione e ne farà un elemento decisivo dell'assemblea di Gerusalemme. Ma la centralità di Pietro in questa sezione appare anche dal suo ritorno sulla scena in Gerusalemme, per la liberazione miracolosa dalla prigione»¹³.

La domanda che si pone è la seguente: come è stata possibile questa apertura ai pagani? Ed in particolare, come ha potuto Pietro, colui che non ha mai mangiato niente di impuro (cfr. 10, 14), entrare nella casa di incircosci? Il primo impulso fu dato certamente dalla persecuzione, che causò una prima dispersione dei credenti in Cristo¹⁴. La visita di Pietro alle città della costa è da mettere in collegamento probabilmente con quella prima evangelizzazione (9, 32). Di fatto, andando a Lidda, Pietro inizia il suo viaggio verso Cesarea. Comincia qui, con la guarigione di Enea, a rendere presente la forza terapeutica di Gesù fuori di Gerusalemme¹⁵. Ma mentre Pietro è a Lidda, ancora più a Nord, a Ioppe, una discepola di nome Tabita muore. Subito mandano a chiamare Pietro, anche se ci si rende conto che questo allargamento del viaggio non sembra essere una cosa ovvia per lui. I discepoli devono perciò esortarlo con decisione: «Non avere esitazione ($\mu\eta\ \delta\kappa\eta\sigma\eta\varsigma$) nel venire fino a noi» (v. 38b). Il verbo “δικνέω” appare solo qui nel N.T., ma in Num. 22, 16 lo stesso invito a rompere ogni indugio («non esitare [$\mu\eta\ \delta\kappa\eta\sigma\eta\varsigma$] a venire da me») è rivolto dal Re Balak all'indovino Balaam, cui Dio aveva proibito di andare a maledire il popolo eletto, come invece voleva Balak. C'è dunque un ostacolo significativo che occorre superare, ma Pietro si alza egualmente e va con gli inviati. La breve ma densa descrizione delle opere buone e delle elemosine che Tabita faceva e che ha introdotto l'episodio funge forse da giustificazione per questa accondiscendenza di Pietro. Di fatto questa descrizione prelude a quella di Cornelio «uomo pio... e che faceva

¹³ BETORI, *art. cit.*, 14 s.

¹⁴ M. L. RIGATO [“Mosè e i profeti” in chiave cristiana: un pronunciamento e un midrash (Lc 16, 16-18 + 19,31)”, in *Rivista Biblica* 45 (1997) 152s.] rileva come dal contesto sembra doversi concludere che questi “dispersi” evangelizzatori (8, 1-4) non erano solo uomini, ma anche donne.

¹⁵ 9, 34: «Enea, Gesù Cristo ti guarisce, alzati»; cfr. 10, 38 «il quale è passato facendo del bene e guarendo tutti...».

molte elemosine al popolo» (10, 2). Quale coro intorno alla figura di Tabita sono poi presentate le vedove, che piangono e mostrano «le vesti e le tuniche che ella faceva quand'era con loro» (v. 39), mettendo così ancora una volta in luce i meriti della defunta. Pietro finalmente accondiscende, si mette a pregare, richiama Tabita alla vita, chiama i santi e le vedove e la presenta loro *vivente* (ζῶσαν). È significativo che si usano per lei le due espressioni usate nel vangelo per Gesù: «perché cercate tra i morti il *vivente* (ζῶντα)? non è qui, ma è risorto, ricordatevi come vi parlava ancora essendo in Galilea» (Lc 24, 5s; cfr. 24, 44: «queste sono le parole che vi dicevo quando ancora ero con voi»). Significativo è anche il ricorrere del verbo “alzarsi” in questa pericope. Se dapprima è l’invito rivolto ad Enea da Pietro («alzati e rifatti il letto», v. 34); poi è Pietro stesso che «si alza» (v. 39) per andare a Ioppe, ove ripete l’invito ad *alzarsi* a Tabita (v. 40). Questo movimento sembra preparatorio all’invito che Pietro stesso udrà sul tetto della casa di Simone il conciaio durante la visione: «Alzati Pietro, uccidi e mangia» (10, 13). È un movimento verso una nuova vita, che Cristo suscita, rianimando gli infermi e i morti e conducendo la sua Chiesa verso orizzonti più vasti. Questa prospettiva verrà consacrata dall’invito dell’angelo a Pietro prigioniero: «Alzati in fretta» (12, 7) con cui lo avvia alla strada verso la libertà.

Riprendendo la domanda iniziale, si può dire che Pietro è arrivato a Cesarea grazie alla presenza sul suo cammino di due figure: Enea e Tabita, che lo hanno progressivamente fatto allontanare da Gerusalemme, avviandolo verso quel luogo fondamentale per l’apertura della missione cristiana che è Cesarea. Enea e Tabita costituiscono un binomio, ma è chiaro che nella costruzione del racconto l’accento cade su Tabita, abitante di Ioppe. È a Ioppe infatti, in casa di Simone il conciaio, che Pietro ha la visione risolutiva che lo preparerà ad accogliere l’invito dei messi del centurione Cornelio. Il cammino verso l’ingresso nella casa di Cornelio è scandito da spazi, da tappe intermedie: la discepola Tabita ed il gruppo di vedove attorno a lei raccolto costituisce di fatto quell’anello di congiunzione determinante che permette di fare il salto dal noto verso l’ignoto, dal circondario di Gerusalemme verso le cosmopolite città della costa, dal mondo dei circoncisi a quello degli incircoscisi. La discepola Tabita, non con le parole, ma con le sue opere ha reso possibile questo attraversamento, un passaggio fra due mondi inavvicinabili (cfr. 10, 28)¹⁶.

¹⁶ BOSSUYT-RADERMAKERS (*op. cit.*, 325) alla stessa domanda danno una risposta materialmente simile, ma che si appoggia su una ipotetica ricostruzione storica: «l’attention de Corneille a été attirée par la guérison d’Enée et la réanimation de Tabitha... le centurion de Césarée désire en savoir davantage».

3. Pietro liberato dal carcere (12, 1-24)

Il battesimo di Cornelio ha inaugurato «ufficialmente l'apertura ecumenica della missione cristiana superando le ristrettezze culturali e le barriere religiose del giudaismo»¹⁷. Successivamente Pietro deve far accettare questo fatto alla comunità di Gerusalemme (11, 1-18) e quindi la narrazione introduce un ulteriore allargamento del Vangelo con l'arrivo fino ad Antiochia dei cristiani espulsi da Gerusalemme, quasi a conferma che la direttrice aperta da Pietro è quella giusta (11, 19-30). È a questo punto che s'introduce, come a coronamento simbolico di tutta l'iniziativa di Pietro, il racconto della sua liberazione notturna dal carcere¹⁸. Il fatto della liberazione (v. 6-17) è inserito all'interno di 2 brani, che presentano il persecutore Erode nella sua azione contro la Chiesa (1-5) e nella sua morte (18-24). L'incarcerazione di Pietro si colloca infatti all'interno di una più ampia ostilità, in particolare da parte dei Giudei, e avviene all'approssimarsi della Pasqua, come per Gesù¹⁹. Eppure proprio nella notte pasquale si compie la liberazione, mentre la Chiesa è in preghiera.

Il racconto si articola in 3 parti:

- A. la liberazione dal carcere (6-10)
- B. la riflessione di Pietro (11-12)
- A'. l'ingresso nella casa di Maria (13-17).

Nella prima parte (6-10: la liberazione) si notino verbi tipici dell'Esodo: “*ἐξέρχομαι*” (uscire) v. 7.10 (cfr. 7, 3.4.7); “*ακολουθέω*” (seguire) v. 8-9; “*ἐξάγω*” (condurre fuori) v. 17 (cfr. 7, 36.40). Anche l'angelo liberatore ricorda l'angelo promesso da Dio al suo popolo, perché lo preceda e lo guidi lungo il cammino verso la terra promessa (Es. 23, 20-23; cfr. 14, 19). Si rileva inoltre il motivo dell'intervento notturno e della luce (v. 6-7), che pure rimandano al passaggio del mar Rosso (Es. 14), soprattutto nella ripresa simbolica del libro della Sapienza (c. 10; 17-18)²⁰.

Nella terza parte (13-17), simmetrica alla prima, è descritto l'ingresso nella casa di Maria, per entrare nella cui dimora occorre anche che una

¹⁷ R. FABRIS, *Atti degli Apostoli*, Borla, Roma 1977, 389.

¹⁸ BOSSUYT-RADERMAKERS (*op. cit.*, 386) osservano che Luca potrà riprendere la storia della comunità di Antiochia (c. 13-14), «lorsqu'il aura fait percevoir (au ch.12) comment la mission parmi les nations païennes est théologiquement liée à la délivrance de Pierre et à la mort d'Hérode Antipas».

¹⁹ *Ibid.*, 388-391.

²⁰ Cfr. A. STROBEL, "Passa-Symbolik und Passawunder in Act. XII, 3 f.f.", in *New Testament Studies* 4 (1957-58) 210-215.

porta venga aperta (v. 16, cfr. v. 10). La struttura binaria (uscire-entrare) dell'epopea esodiana viene così a completarsi²¹.

Nella parte centrale (v. 11-12) Pietro è da solo e vive il momento della *consapevolezza* piena²². Qui egli dapprima volge indietro il suo sguardo alla liberazione compiuta dal Signore, tramite il suo angelo, e poi si muove con decisione per venire alla casa di Maria. Giustamente si è visto un parallelismo fra Es. 18, 4 (LXX), quando Mosé rievoca la sua liberazione («Il Dio di mio padre è il mio aiuto e *mi ha liberato dalla mano del Faraone*») e le parole che Pietro dice a se stesso: «Il Signore ha inviato il suo angelo e *mi ha liberato dalla mano di Erode*» (At 12, 11; si veda anche At 7, 10)²³. L'evento della liberazione ha dunque due aspetti: la liberazione dal carcere e l'ingresso nella casa di Maria, che corrispondono in misura quasi equivalente anche come ampiezza del racconto²⁴.

Ma l'ingresso nella casa di Maria è a sua volta contrassegnato dall'episodio di Rode, la fanciulla che riconosce la voce di Pietro. Anche se Rode non apre subito, tuttavia va ad annunciate la presenza di Pietro agli altri: il suo intervento, accolto con termini un po' dispregiativi («μαίνη» sta delirando), ha in realtà una funzione precorritrice, di preannuncio, che la apparenta a quella di altre donne del Vangelo di Luca: Elisabetta, che incontrando Maria anticipa la confessione cristologica di Pietro (Lc. 1, 43); le donne al sepolcro il mattino di Pasqua, il cui annuncio non viene creduto dagli apostoli ma ritenuto un delirio (λῆρος) (Lc 24, 11). Anche Rode, dopo essersi messa a correre, *annunciò* (v. 14) che Pietro stava alla porta, anticipando quanto Pietro stesso dirà subito dopo: «Annunciate a Giacomo e ai fratelli queste cose (la liberazione ad opera del Signore)» (v. 17). Con sottile ironia San Luca inserisce fra queste due forme verbali del verbo «annunciare» (ἀπαγγέλλειν), il sostantivo «L'angelo» (ἀγγελός) è di lui (di Pietro)» (v. 15). In tal modo quella che è una reazione scettica dei fedeli radunati diviene in realtà un implicito riconoscimento del ruolo di Rode: non «l'angelo di Pietro» è alla porta, ma Rode è «l'angelo di Pietro». Rode anticipa quella proclamazione del gesto liberatore di Dio, che il protagonista Pietro farà poi ai presenti. In questo senso si può dire che Rode ha un ruolo simmetrico rispetto a quello dell'angelo del Signore nella prima parte del racconto. L'angelo del Signore ha ordinato a Pietro di seguirlo per

²¹ Si veda ad es. Es. 6, 7s.: «saprete che io sono il Signore vostro Dio, colui che vi fa uscire dall'oppressione degli Egiziani e vi farò entrare nella terra che ho giurato di dare ad Abramo, a Isacco e a Giacobbe...».

²² Cfr. v. 11: «Ora so (διδα) veramente...»; v. 12a: «e avendo compreso (συνιδών)».

²³ Cfr. R. PESCH, *Atti degli Apostoli*, Cittadella, Assisi 1987, 495.

²⁴ Cfr. J. ROLOFF, *Die Apostelgeschichte*, Göttingen 1981 (NTD 5), 187.

uscire dalla porta della prigione; Rode ha preceduto Pietro, nella casa di Maria, per recarvi anticipatamente l'annuncio della sua liberazione.

Un'ultima notazione va fatta dal punto di vista della terminologia dell'esodo: Pietro, dopo aver chiesto di riferire l'accaduto a Giacomo, "uscito fuori" ("ἐξελθὼν": cfr. v. 9: "ἐξελθὼν"; v. 10: "ἐξελθόντες") si recò in un altro luogo (v. 17). La casa di Maria non è una dimora definitiva, è solo una permanenza temporanea: l'esodo di Pietro continua²⁵.

Dopo la morte del persecutore Erode (v. 18-23), il racconto si conclude con le parole: «La parola di Dio cresceva e si moltiplicava» (v. 24). È così svelato il senso globale del brano: la persecuzione rischiava di bloccare, di incarcere la parola di Dio, la testimonianza della Chiesa. L'intervento miracoloso di Dio le apre nuovamente le porte e la parola riprende il suo cammino verso il mondo intero²⁶. Da una parte si ha «tutta l'attesa del popolo giudaico» (v. 11), che si era già espressa nell'uccisione di Stefano (c. 7) e che tende a bloccare la diffusione della parola di Dio; dall'altra si ha la forza dello Spirito, la potenza di Dio che guida Pietro verso i pagani e lo libera dalle angustie del carcere; quest'ultimo evoca per analogia simbolica quel giogo della legge, che «né i nostri padri né noi siamo capaci di portare. Ma per la grazia del Signore Gesù crediamo di essere salvati allo stesso modo che loro» (15, 10). Così si esprimerà Pietro al Concilio di Gerusalemme, sancendo così definitivamente quella condizione di libertà che il Signore gli ha fatto simbolicamente sperimentare liberandolo dalle catene del carcere²⁷.

In questo quadro assume un valore particolare anche la "casa di Maria". I versetti della sezione centrale (11-12) sono disposti in un parallelismo antitetico:

v.11 «E Pietro in se stesso tornato disse: "Ora so veramente che ha inviato
il Signore l'angelo suo
e ha liberato me dalla mano di Erode
e da tutta l'attesa del popolo dei giudei".

v.12 E avendo compreso

²⁵ Cfr. BOSSUYT-RADERMAKERS, *op. cit.*, 391.

²⁶ Cfr. *ibid.*, 459.

²⁷ Secondo Bossuyt-Radermakers (p. 390) "l'attesa del popolo dei giudei" sarebbe l'attesa messianica, che considerava la restaurazione del regno di Israele come l'accesso obbligato al Regno dei cieli (cfr. 1, 6). Tutti coloro che hanno deluso questa attesa sono stati uccisi (Gesù, Stefano, Giacomo). Pietro è ora liberato da questa attesa portatrice di morte. «Il prend conscience que désormais aucun pouvoir terrestre ou politique (la main d'Hérode) ne pourra le réduire. Il sait aussi que l'attente du peuple des Juifs peut être meurtrière, si elle n'est pas tournée vers Dieu et inspirée par Lui... Pierre se laisse délivrer de toute attente et l'ange le met à la rue, en exode toujours nouveau... Il reparaira à l'assemblée de Jérusalem, simplement pour témoigner que l'ouverture demandée à Israël en accueillant les nations sans préalable, est dans la ligne de cette révélation» (p. 471).

venne alla casa di Maria, la madre di Giovanni chiamato Marco,
ove erano molti radunati
e in preghiera»

Come si può qui vedere, alla “mano di Erode” (da cui Pietro è liberato) si contrappone la “casa di Maria” (in cui Pietro entra). E come la mano di Erode è il luogo in cui prende corpo “tutta l’attesa del popolo dei Giudei”, così la casa di Maria è il luogo in cui sono “radunati molti” (il popolo di Dio rinnovato) “pregando” (*προσευχόμενοι*): è il vero atteggiamento di “attesa” (*προσδοκία*). Si rilevi come all’entità “popolo dei Giudei”, che indica una precisa e delimitata realtà etnica, subentri invece un gruppo di persone determinate solo dal soggetto divino, che li raduna ed al quale si rivolgono nella preghiera²⁸. Ma soprattutto occorre rilevare come alla mano di Erode, simbolo di oppressione e di schiavitù, si contrappone la casa di Maria, simbolo della terra della libertà, verso la quale è sempre in cammino la stirpe di Abramo (cfr. 7, 3). Naturalmente in quanto simbolo non è la realtà definitiva, come illustra chiaramente la frase finale: «(Pietro) uscito di là si diresse verso un altro luogo» (v. 17).

Come Erode sintetizza in una persona tutte le forze che si oppongono alla libertà della parola di Dio, così Maria è la persona che rappresenta simbolicamente tutti coloro che sono radunati dalla forza della parola di Dio e a questa si affidano nella preghiera. L’esodo dalle angustie del popolo dei Giudei non significa infatti isolamento autonomistico o un vagare senza meta, ma ingresso nella comunità di coloro che, perseverando nelle preghiere, stavano insieme e spezzavano il pane di casa (2, 42-46). La figura di Maria dà volto personale a questa comunità accogliente. Essa inoltre è presentata come la madre di Giovanni detto Marco, personaggio che verrà citato al termine della pericope, nel sommario del v. 25, in cui si presentano «i protagonisti del nuovo cammino del Vangelo, l’équipe del primo viaggio missionario nel mondo dei pagani: Barnaba, Saulo e l’aiutante collaboratore Giovanni Marco»²⁹. Il nome di questa donna, simbolo di dimora accogliente, è così anche strettamente legato alla prospettiva missionaria, universalistica, a conferma del fatto che la comunità non è un luogo di rifugio fine a se stesso, che riproporrebbe più in piccolo la chiusura etnica “del popolo dei Giudei”, ma è una comunità aperta, missionaria, con lo sguardo rivolto ai confini della terra. La maternità di Maria, qui richiamata, mette in luce la sua capacità di acco-

²⁸ Cfr. v. 5: «una preghiera saliva dalla Chiesa incessantemente a Dio» e 2, 47: «il Signore aggiungeva ogni giorno alla comunità quelli che erano salvati».

²⁹ FABRIS, *op. cit.*, 379.

gienza, ma soprattutto di far uscire, di "partorire" agli spazi della missione universale.

Da questo punto di vista Rode, con il suo annuncio precorritore, rappresenta l'anima profonda di tutto il racconto. Ella, riprendendo il ruolo dell'angelo del Signore, dimostra come nessuna porta chiusa può arrestare l'annuncio delle opere del Signore. Rode "non apre la porta" ma reca all'interno il messaggio; con lei entra anticipatamente l'annuncio di cui Pietro è portatore.

In conclusione, se il racconto narra della liberazione di Pietro, simbolo della libertà che Dio conferisce alla sua parola, è evidente che Pietro è preceduto, accolto e sospinto in avanti da Rode e da Maria. Si manifesta così la vocazione delle donne nella corsa del vangelo fino ai confini della terra.

4. Paolo liberato dal carcere (16, 11-40)

«Risolti i problemi legati al passaggio del vangelo al mondo pagano, gli Atti si rivolgono alla descrizione della missione che Paolo conduce nei nuovi territori ad occidente (At 15, 36-19, 22)»³⁰. In un primo momento i missionari operano in Macedonia e in Acaia (16, 6-18, 23) e in una seconda fase nella provincia di Asia (18, 18-19, 22). La prima tappa della missione in Europa è Filippi, ove Paolo e Sila sperimentano una liberazione dal carcere, che ha diverse analogie con quella di Pietro (16, 11-40). Mentre tuttavia l'episodio relativo a Pietro si colloca quasi come conclusione emblematica di quella parte degli Atti che lo riguarda, la liberazione di Paolo e Sila si colloca praticamente all'inizio della loro missione, indicandone le caratteristiche di fondo che la qualificheranno³¹.

La narrazione del soggiorno dei missionari a Filippi, che s'incentra nella liberazione notturna dal carcere, si articola in 5 parti, disposte concentricamente:

- | | |
|------------|------------------------------|
| A (11-15) | l'uscita dalla città |
| B (16-22) | la liberazione dell'indovina |
| C (23-27) | l'intervento divino |
| B' (28-34) | la salvezza del carceriere |
| A' (35-40) | l'uscita dal carcere. |

La prima scena (v. 11-15), si sviluppa secondo la tecnica del progres-

³⁰ BETORI, *art. cit.*, 21.

³¹ Cfr. BOSSUYT-RADERMAKERS, *op. cit.*, 517: «Ce récit est prophétique de ce que la Parole va réaliser de ville en ville pour les fidèles issus des nations: elle libère les hommes de leurs aliénations».

sivo restringimento dell'orizzonte; presenta innanzitutto la città di Filippi (v. 11-12), poi i missionari che *escono il giorno di sabato* e il gruppo delle donne in preghiera *fuori* della porta della città (v. 13) e finalmente una donna, Lidia, che, battezzata con i suoi familiari, costringe i due ad *entrare* nella sua casa, come avevano fatto i discepoli di Emmaus con Gesù (v. 14 s., cfr Lc 24, 29). Il movimento fondamentale è dunque ancora, come nel cap. 12, quello dell'esodo, dell'*uscita* da una porta (16, 13; cfr 12, 10) per *entrare* nella casa di una donna (cfr. 12, 12). Questo movimento fondamentale si ritrova nella quinta scena (35-40), ove Paolo e Sila "venuto il giorno" sono dapprima invitati ad "uscire" (v. 36), poi "condotti fuori" (v. 39; cfr. 12, 17) e finalmente, "usciti" dalla prigione, "entrarono" presso Lidia, per uscirne infine definitivamente, dopo aver salutato i fratelli (v. 40; cfr. 12, 17).

Al centro della pericope (25-27) si ha l'intervento divino: nel mezzo della notte (cfr. Sap. 18, 14), mentre Paolo e Sila stanno pregando (cfr. 16, 13; 12, 5.12) un terremoto "improvviso" (cfr. 2, 2) apre la porta della prigione³².

La seconda scena (16-24) narra della liberazione di una giovane indovina, dalla quale Paolo, invocando il nome di Gesù, fa *uscire* lo spirito di divinazione. Questo fatto è però preparato da una parola profetica della donna sui missionari: «*Questi uomini* sono servi del Dio altissimo e ci *annunciano* la via della salvezza» (v. 17)³³. Così come vi fa seguito una parallela dichiarazione dei suoi padroni: «*Questi uomini* turbano la nostra città... e *annunciano* costumi che non ci è lecito accogliere né praticare essendo noi romani» (v. 20s.). Si presenta così la via della salvezza; essa è liberazione da uno spirito di oppressione e di schiavitù e annuncio invece di cammini di vita nuova, in contrasto però con le autorità della città, che gettano quindi i missionari in prigione (v. 23).

La quarta scena (28-34) narra, in parallelo con la seconda, del cammino di salvezza del carceriere. A differenza dei padroni (*κύριοι*) della ragazza, che non vogliono "fare" ciò che Paolo e Sila annunciano, il carceriere chiede loro: «Signori (*κύριοι*), che cosa devo "fare" per essere salvato?». E questi dissero: «credi nel nome del Signore Gesù...» (v. 30 s.). Il medesimo Signore Gesù, che ha liberato la ragazza dallo spirito, salva il carce-

³² Ibid., 516: «Les événements qui vont se passer en pleine nuit dans ce cachot de Macédoine sont à rapprocher de la première Pentecôte à Jérusalem... le texte fait aussi référence à la libération de Pierre au jour des azymes: "toutes les portes s'ouvrirent"; cfr. 12, 10; 12, 7». cfr. anche p. 618: «Le tremblement de terre rappelle le premier Sinaï, et la première Pentecôte de Jérusalem. Le système romain d'exclusion s'avère arbitraire, et finalement inhumain... Oui, la ville est vraiment bouleversée, mais c'est par l'Esprit Saint... la véritable liberté. Or c'est précisément celle-ci que les missionnaires apportent; la puissance de libération vient de Dieu».

³³ Cfr. Lc 4, 34.

riere con i suoi familiari³⁴, che dopo il battesimo s'affretta a far salire Paolo e Sila nella sua casa (cfr. v. 15)³⁵.

Anche la missione di Paolo in Europa inizia quindi con un esodo; l'esodo ha per protagonista fondamentale Dio, invocato nella preghiera notturna; si realizza dapprima proletticamente come un uscire, simbolicamente denso, dalla città, che non vuole accogliere la via della salvezza, la nuova morale³⁶ e poi come un uscire realistico dal carcere in cui i capi della città volevano costringere, tenere bloccata la parola del Signore. Se la causa ultima di questo esodo è Dio che opera il prodigo notturno, occorre nondimeno rilevare che, come la causa prossima che fa uscire fuori dal carcere i due apostoli sono i capi della città, così la causa prossima che ha fatto uscire fuori della città i missionari è il gruppo delle donne, radunate "fuori della porta presso il fiume". La via della salvezza, la via verso la libertà, ha dunque nel gruppo delle donne un'anticipazione trascinatrice.

La Parola del Signore che non può essere incatenata è anche via di salvezza per tutti: essa dona la libertà dapprima all'indovina, facendo uscire da lei lo spirito, e poi al carceriere che si fa battezzare.

Occorre infine rilevare che i missionari della parola, uscendo da un luogo angusto, entrano ancora nella casa di Lidia, che così si configura, dal punto di vista strutturale, come la terra promessa, la terra della libertà³⁷, la terra ove la via della salvezza è accolta, ove si praticano i nuovi costumi³⁸. Anche in questo caso tuttavia non si tratta della dimora definitiva, ma solo di un'anticipazione parziale e pertanto i missionari, dopo aver esortato i fratelli, "uscirono fuori" della casa (v. 40).

La missione di Paolo è così fin dall'inizio sotto il segno della potenza della Parola di Dio, che sfugge alle insidie della città degli uomini, i quali non vogliono accogliere la via della salvezza, e trova spazio invece nel cuore di chi crede, di Lidia prima, del carceriere poi³⁹. Nella dinamica della salvezza le donne hanno quindi un ruolo anticipatorio e prefabbricato,

³⁴ Ibid., 517: «Voilà donc le «chemin de salut» annoncé par l'oracle que criait la petite servante (v. 17), en reponse à l'appel au secours du Macédonien (v. 9)».

³⁵ Cfr. Lc 10, 30 (*ibid.*, 518).

³⁶ Ibid., 614 e 621 ("Le message de la Résurrection met en question les comportements humains pour libérer l'homme").

³⁷ Si può pensare a quanto Luca dice in Atti 14, 12: «attraverso molte tribolazioni occorre che noi entriamo nel regno di Dio». Evidente in questo passo è il simbolismo dell'esodo, la cui meta è l'ingresso nella terra promessa (cfr. anche Lc 24, 26).

³⁸ Cfr. v. 15: «se mi avete giudicato essere fedele al Signore»; vedi anche il v. 33s: «di lavò dalle piaghe... e condottili in casa preparò la tavola e si allietò con tutta la sua casa».

³⁹ Si confronti At 16, 14 «una donna di nome Lidia... ascoltava, alla quale il Signore aprì il cuore... » e Lc 10, 38s. «una donna di nome Marta io accolse ed essa aveva una sorella chiamata Maria, che seduta ai piedi del Signore ascoltava la sua parola».

sia precedendo l'itinerario della Parola del Signore, sia accogliendola per prima, sia indicandone anticipatamente il ruolo salvifico.

È significativo da questo punto di vista rilevare il parallelismo fra questo episodio e l'accoglienza, data da Rachab ai due esploratori del popolo di Israele, di cui narra il c. 2 del libro di Giosuè. Anche qui si tratta di due uomini che si avventurano per la prima volta in una regione nuova, in una città ostile; essi vengono, analogamente ad Atti 16, ospitati da una donna in una casa di questa città. E questa donna professa anche, per prima, la fede nel Dio di Israele, coinvolgendo poi in questa conversione tutta la sua casa, così come fa Lidia.

5. Paolo a Corinto ed Efeso (18, 1-19, 20)

Se la prima tappa della missione di Paolo in Europa era stata Filippi, questa, passando attraverso gli episodi di Tessalonica, Berea ed Atene, trova una tappa conclusiva a Corinto (18, 1-23). Qui Paolo incontra la coppia Aquila e Priscilla, che lo accompagneranno anche nella missione ad Efeso (18, 24-19, 20)⁴⁰. In questa attività missionaria di Paolo, narrata per "episodi drammatici"⁴¹, si può vedere un certo parallelismo con l'analogia attività missionaria di Pietro nella 2^a parte degli Atti (c. 8-14).

5.1. La prima collaborazione di Paolo con Aquila e Priscilla (18, 1-23) si articola in 5 parti

- A (1-4): la predicazione nella sinagoga di Corinto
- B (5-8): la rottura con i Giudei della sinagoga
- C (9-11): l'incoraggiamento del Signore a predicare
- B' (12-17): il processo davanti a Gallione
- A' (18-23): la predicazione nella sinagoga di Efeso

La 1^a e la 5^a scena sono caratterizzate dalla menzione di Aquila e Priscilla. La prima scena (1-4) narra l'arrivo di Paolo a Corinto e più precisamente presso Aquila e Priscilla (1-2); quindi la permanenza presso di loro, mentre predicava nella sinagoga (3-4). La quinta scena (18-23) a differenza della prima, caratterizzata da un soggiorno prolungato («rimaneva presso di loro», v. 3), è contrassegnata da un grande movimento, all'inizio in compagnia dei due sposi, in due serie di spostamenti a struttura parallela: (I) congedo da Corinto (v. 18), arrivo ad Efeso e predicazione nella sna-

⁴⁰ BOSSUYT-RADERMAKERS (*op. cit.*, 566) rilevano l'inizio analogo delle due pericopi di Corinto e di Efeso.

⁴¹ Cfr. BETORI, *art. cit.*, 23.

goga (v. 19), rifiuto di rimanervi per lungo tempo (v. 20); (II) congedo da Efeso (v. 21), arrivo a Cesarea e saluto alla Chiesa (v. 22), partenza dopo breve tempo (v. 23).

La scena centrale (9-11) contiene l'esortazione del Signore nel cuore della notte (cfr. 12, 6; 16, 25) a Paolo, perché continui ad annunciare la parola di Dio, malgrado le difficoltà che potrebbero intimorirlo.

La 2^a e la 4^a scena narrano le difficoltà fra Paolo e i Giudei. La seconda scena (5-8) narra gli esiti della predicazione di Paolo: rottura con i Giudei, conversione di molti Corinzi e del capo della sinagoga. La quarta scena (12-17) narra la denuncia da parte dei Giudei di Paolo al tribunale di Gallione (12-13), il rifiuto di Gallione di far da giudice (14-16) e la rabbia dei Giudei, presso il tribunale di Gallione, contro il capo della sinagoga (17-18).

Il protagonista ultimo della predicazione della parola è dunque il Signore che, proprio nel pieno dell'oscurità e delle difficoltà, non cessa d'incoraggiare Paolo a continuare nella sua missione di insegnare a Giudei e a Greci la parola di Dio, disputando con loro nella sinagoga. Paolo svolge questa missione con più calma a Corinto (v. 11, cfr. Lc 24, 49)⁴² e più di fretta a Efeso, a Cesarea, ad Antiochia, in Galazia e in Frigia. Questa missione è continuamente ostacolata dall'ostilità dei Giudei, che però dà luogo ad un trionfo più grande per la comunità nascente.

In questo quadro acquista una singolare importanza la coppia Aquila e Priscilla. Luca si premura infatti di metter in luce, che, se al fondo e al centro di tutta la missione sta l'incoraggiamento del Signore, concretamente l'attività di disputa nella sinagoga si sviluppa proprio a partire dal momento in cui Paolo, avendo trovato i due che facevano il suo stesso lavoro, prese dimora presso di loro. Così come il viaggio successivo, che lo porterà a continuare la stessa attività di disputa nella sinagoga di Efeso, avviene proprio in compagnia ancora della medesima coppia, cui Paolo appare legato sia nella sua missione stabile che in quella itinerante. Occorre peraltro notare che mentre al v. 3 si dice che Paolo "rimase" (*ἔμενεν*) presso di loro, al v. 20 si rileva che Paolo non accetta "di rimanere" (*μεῖναι*) molto tempo "presso i Giudei che lo invitavano". La scelta quindi di dimorare presso la coppia è posta in particolare rilievo come scelta preferenziale di Paolo nei riguardi dei due coniugi. Tale decisione, ripresa nella sezione centrale dal verbo "*ἐκάθισεν*" («si fermò un anno e mezzo insegnando fra di loro» v. 11), è qui posta chiaramente in rapporto con l'incoraggiamento ricevuto dal Signore. Nella compagnia di Aquila e Priscilla, presso i quali egli dimorava, nella cui casa ebbe quindi luogo la visione not-

⁴² Cfr. PESCH, *op. cit.*, 699.

turna e che con lui navigavano, la presenza del Signore "con lui" (v. 10), garanzia di ogni protezione e fondamento ultimo della missione, trova il contesto in cui farsi meglio presente. Anche se significativamente, verso la fine del racconto, Paolo, giunto ad Efeso, li abbandona (v. 19). La corsa della Parola infatti non è legata in modo assoluto a nessuna intesa personale, anche la più felice. Del resto questa separazione è solo momentanea e sarà occasione per dar maggior rilievo al ruolo missionario della coppia nella loro attività ad Efeso. D'altra parte occorre anche rilevare che mentre Paolo ha l'appoggio della dimora presso i due sposi, sperimenta due fatti importanti: innanzitutto il passaggio ai pagani e la conversione di molti di loro dopo il rifiuto dei giudei, ed in secondo luogo il riconoscimento di innocenza politica e quindi un'autorizzazione a continuare nella missione da parte dell'autorità romana⁴³.

5.2. La seconda collaborazione di Paolo con Aquila e Priscilla (18, 24–19, 20) si articola in tre parti

- | | |
|-----------------|----------------------------------|
| A (18, 24-28): | Priscilla, Aquila e Apollo |
| B (19, 1-10): | Paolo e i discepoli di Giovanni |
| A' (19, 11-20): | L'indemoniato e i figli di Scea. |

La pericope tratta dei credenti in Gesù ad Efeso e di 3 casi di conoscenza imperfetta della via del Signore (Apollo, i giovanniti, i figli di Scea) che sono aiutati ad approfondire la via di Dio da altri (Priscilla e Aquila, Paolo, l'indemoniato).

L'episodio di Apollo e quello dei figli di Scea hanno diversi elementi di parallelismo e servono ad inquadrare l'episodio centrale di Paolo, in modo positivo preparatorio il 1°, per contrasto il 2°. Nei due casi si sottolinea che la conoscenza (*ἐπιστάται*) del battesimo di Giovanni o del Gesù annunciato da Paolo è insufficiente. Nel 1° caso Priscilla ed Aquila, presso a parte Apollo, «gli esposero con più accuratezza la via di Dio». Nel 2° caso l'insufficiente dei figli di Scea, che vogliono imitare Paolo, viene invece smascherata da un'aggressione violenta dell'uomo abitato dallo spirito malvagio, che spoglia i pretesi esorcisti facendoli fuggire.

Tornando alla prima scena, in che cosa consiste la maggior precisione (*ἀκριβία*) nell'esposizione della via di Dio? Negativamente si dice che Apollo conosceva solo "il battesimo di Giovanni". Positivamente si rileva che Apollo, dopo l'istruzione ricevuta, giunto a Corinto «giovò molto a coloro che avevano creduto per grazia» (v. 27). Si noti il parallelo con 15, 11:

⁴³ Cfr. FABRIS, *op. cit.*, 543; BOSSUYT – RADERMAKERS, *op. cit.*, 560.

«per la grazia del Signore Gesù crediamo di essere salvati». Sembra di essere in presenza della stessa formulazione, anche se più sintetica, del processo della salvezza: è la grazia che dà di credere e quindi di salvarsi. La fede è l'inizio della salvezza (cfr. Gal. 2, 15-21). Apollo, dopo l'istruzione ricevuta, giovò molto a coloro che «per la grazia hanno creduto (di essere salvati)», ha potuto quindi contribuire ulteriormente ed in modo significativo a quel movimento gratuito per cui i Corinti sono giunti ad affidarsi alla misericordia di Dio che li salva. Tale risultato è ulteriormente messo in rilievo dal confronto col risultato dell'aggressione dell'indemoniato ai figli di Sceva. Quando la notizia giunse agli abitanti di Efeso, «timore cadde su tutti ed era magnificato il nome del Signore Gesù. Molti dei credenti venivano a confessare e annunciare le loro pratiche». Anche qui si ha un progresso dei credenti, ma dettato piuttosto da un timore riverenziale di fronte ad una forza dominatrice (cfr. v. 16.20) che non da una misericordia benevola. In conclusione, mentre il battesimo di Giovanni (18, 25) era un invito alla penitenza (cfr. più sotto al v. 19, 4), la via di Dio esposta con più accuratezza mette in luce il dono, la grazia di Dio⁴⁴.

Ci si può ora chiedere: quanto dell'effetto "grazioso" dell'istruzione della coppia è dovuto ai contenuti della loro catechesi e quanto allo stile discreto e accogliente da essi messo in opera? Mentre Apollo parlava in pubblico nella sinagoga, Priscilla ed Aquila lo presero a parte ("προσελάβοντο"); il verbo significa "prender qualcuno con sé"; è raro nei vangeli⁴⁵. È invece tipico di Atti (5 volte). A parte il caso di prender cibo (2 volte) e un uso conspiratorio (17, 5), che però rivela sempre un gesto discreto e accurato, è significativo il caso di 28, 2: «i barbari ci dimostrarono una benevolenza non comune. Accesero un falò e ci raccolsero tutti intorno, perché era sopraggiunta la pioggia e faceva freddo». Questo caso richiama gli altri 4 passi del N.T. (della lettera ai Romani 14, 1-3; 15, 7 e Filem. 17), in cui è fortemente sottolineato l'aspetto di accoglienza: «accoglietevi l'un l'altro come Cristo ha accolto voi» (Rm. 15, 7). In conclusione sembra che, prima ancora dell'esposizione orale, sia stato importante per la crescita di Apollo l'esser stato accolto con umanità e discrezione nell'amicizia di Priscilla ed Aquila; cordialità di un'accoglienza che si esprime anche nel successivo atteggiamento dei fratelli che scrivono ai discepoli di Corinto di accogliere Apollo (v. 27).

La singolarità dell'intervento dei due emerge anche dal confronto con quello di Paolo, nei confronti di persone che erano nella stessa situa-

⁴⁴ Cfr. S. LYONNET, "Agape et charismes selon 1 Co. 12, 31" in *Paul de Tarse*, Roma 1979, 509-527; BOSSUYT-RADERMAKERS (*op. cit.*, 571) scrive: «l'immense savoir d'Apollos devait encore cheminer (cfr. Lc 24, 32.35) jusqu'à se laisser illuminer par le mystère pascal».

⁴⁵ Solo 2 casi: per Pietro quando prende a parte Gesù, dopo la predizione della passione.

zione di Apollo. Paolo interpella direttamente i giovanniti; mentre i due dapprima ascoltano Apollo predicare. Paolo *pone* le mani *sopra* di loro (ἐπι-τίθημι), i due *espongono* a lui (ἐπι-τίθημι) la via, fanno una proposta, enunciano un cammino di salvezza. Paolo dà, i due offrono una possibilità. Naturalmente si tratta di due aspetti complementari del mistero e della missione cristiana, ma rivelatori anche della personalità dei proponenti.

L'intervento centrale di Paolo, per l'imposizione delle mani del quale scende lo Spirito Santo sui giovanniti, si colloca così come punto centrale, quale cerniera di un cammino di approfondimento della "via di Dio". Se infatti la sezione seconda di questa 4 parte degli Atti (c. 16-18) era stata dedicata al primo annuncio della parola, questa sezione terza è invece dedicata al progresso di quei discepoli che già hanno creduto (cfr. 18, 27; 19, 2,8) o comunque hanno già una certa conoscenza della via del Signore (18, 25; 19, 15). In tal modo Luca può anche presentare l'attività di Paolo come quella di colui che "è artefice di unità"⁴⁶. Quanto ai contenuti di questo approfondimento, San Luca, pur sottolineando il ruolo centrale dell'azione dello Spirito Santo, fa rilevare innanzitutto l'importanza di una conoscenza più precisa della via di Dio, e poi evidenzia alcune conseguenze pratiche: la guarigione dalle malattie, la confessione dei peccati, l'abbandono delle arti magiche e il distacco dal denaro.

Anche in questa attività, come in quella della sezione precedente, la Parola è la protagonista, che «cresceva e si rafforzava per la potenza del Signore» (v. 19-20). Se questa crescita e rafforzamento della Parola ha il suo momento culmine nel dono dello Spirito Santo (la terza Pentecoste), essa però ha inizio prima di tutto con l'esposizione più accurata della via di Dio, così come poi si esplica nella conversione morale dei credenti. Priscilla ed Aquila in questo quadro hanno come il ruolo di richiamare la prima tappa di ogni approfondimento spirituale o di rafforzamento dei legami di unità: l'accoglienza e la catechesi. Naturalmente è necessario il dono dello Spirito e la conversione, ma dono dello Spirito e conversione fioriscono nel contesto di un'accoglienza, che istruisce nel cammino della grazia. È significativo il parallelo fra questo itinerario e quanto si narra di Cornelio al c. 10: Anche nel suo caso, prima che lo Spirito Santo scenda su di lui e venga battezzato, Pietro gli espone quanto riguarda Gesù, «cominciando dalla Galilea dopo il battesimo che annunciò Giovanni» (v. 37; cfr. 18, 25)⁴⁷.

Il ministero di Paolo, in questa quarta parte degli Atti, aveva preso avvio con l'accoglienza in casa di Lidia e trova analogamente la sua con-

⁴⁶ Cfr. FABRIS, *op. cit.*, 553: «il compito di Paolo non è solo quello di far espandere il movimento cristiano in modo armonico ma di dare unità e coesione a tutte le correnti».

⁴⁷ Cfr. BOSSUYT-RADERMAKERS, *op. cit.*, 575.

clusione presso Priscilla ed Aquila. Questa coppia da una parte gli ha offerto a Corinto la dimora, la base per una proficua attività missionaria e lo ha accompagnato nella prima missione ad Efeso, creando quel contesto in cui la presenza e il conforto di Gesù si è fatto presente per incoraggiare alla missione, pur in mezzo alle prove. Dall'altra ha introdotto con uno stile discreto e preciso l'attività missionaria di Paolo ad Efeso ed in particolare il dono dello Spirito per l'imposizione delle sue mani. Priscilla ed Aquila, prendendo a parte e istruendo Apollo, gli hanno concretamente mostrato come la via del Signore è grazia, dono che cambia chi l'accoglie nella fede.

Quanto per altro dell'attività della coppia può esser attribuito a Priscilla piuttosto che ad Aquila? Nella prima presentazione della coppia (18, 1) Aquila è nominato per primo, e comprensibilmente, introducendosi qui per la prima volta una coppia di sposi cacciati da Roma; ma già nel brano conclusivo della pericope (18, 18) Priscilla precede Aquila, con un'inversione ingiustificata, a meno che non stia ad indicare che ella ha ormai assunto un ruolo prevalente. Così pure al v. 18, 26 Priscilla è nominata per prima⁴⁸. Non sembrerebbe quindi ingiustificato pensare che questa preminenza della donna sia uno dei motivi fondamentali per lo stile di accoglienza e di grazia che caratterizza l'intervento della coppia, soprattutto se lo si paragona con lo stile degli altri due interventi che hanno per protagonisti due uomini (Paolo e l'indemoniato).

6. *Paolo a Cesarea (21, 1-16)*

Nell'ultima parte del libro degli Atti si illustra il ruolo di Paolo come testimone di Gesù⁴⁹, in due momenti dominati rispettivamente dalla città di Gerusalemme (19, 20-23, 11) e da quella di Roma (23, 11-28, 31). Nella prima sezione si presenta innanzitutto il cammino che conduce Paolo a Gerusalemme (19, 20-21, 16) e poi in questa città le ostilità contro di lui (21, 16-23, 11). Nella prima di queste due fasi Paolo si distacca dai luoghi e dalle persone che han visto la sua precedente attività missionaria⁵⁰, finché giunge a Cesarea in casa di Filippo. La scena (21, 7-14) si inquadra all'interno di una narrazione più ampia del viaggio complessivo da Efeso a Gerusalemme (21, 1-16). Già nella prima sezione (1-8) il racconto è interrotto da un incontro a Tiro, che serve «a metter in rilievo la determinazione di Paolo nell'affrontare il suo destino doloroso»⁵¹. Successivamente i viaggia-

⁴⁸ Su tutta questa questione cfr. PERRONI, *op. cit.*, 30.

⁴⁹ Cfr. BETORI, *art. cit.*, 26.

⁵⁰ *Ibid.*, 26.

⁵¹ FABRIS, *op. cit.*, 604.

tori giungono a Cesarea ove si ha il 2° episodio (7-14), in cui "la rivelazione dello Spirito richiama ai lettori la prospettiva che domina questo viaggio verso Gerusalemme"⁵². La pericope si articola in tre momenti:

- a) v. 7-9: presentazione di Filippo e delle sue figlie vergini
- b) v. 10-12: la parola del profeta e la reazione negativa
- c) v. 13-14: la parola di Paolo e l'adesione della comunità.

F. Bovon⁵³ ha qui rilevato uno schema letterario presente nella letteratura greca e nella letteratura cristiana dei martiri, secondo il quale congiunti e amici cercano di distogliere uno dal destino della passione e della morte, opponendosi alla visione dell'eroe o del martire circa la sua sorte. Se questo rilievo sembra valido, non può non sfuggire tuttavia anche la corrispondenza fra la struttura di questo racconto e quello della vocazione di Maria:

- a) 1, 26-27: presentazione della vergine
- b) 1, 28-34: la prima parola dell'angelo e il turbamento di Maria
- c) 1, 35-38: la seconda parola dell'angelo e l'adesione di Maria.

Nei due casi si danno inoltre diversi termini comuni:

- "ἀσπασάμενοι" (At 21, 7; cfr. Lc 1, 29)
- "εἰσελθόντες" (At 21, 8; cfr. Lc 1, 28)
- "παρθένοι" (At 21, 9; cfr. Lc 1, 27; sono gli unici casi nell'opera lucana)
- "τὸ πνεῦμα τὸ ἄγιον" (At 21, 11; cfr. Lc 1, 35)
- "ἄνδρα" (At 21, 11; cfr. Lc 1, 34)
- "ὄνοματος τοῦ Κυρίου Ἰησού" (At 21, 13; cfr. Lc 1, 31)
- "εἰπόντες τοῦ Κυρίου τὸ θέλημα γινέσθω" (At 21, 14; cfr. Lc 1, 38)
- "εἶπεν δὲ Μαριάμ· ἵδοι καὶ δούλη Κυρίου· γένοιτο μοι κατὰ τὸ οὗμά σου".

L'ipotesi è quindi che Luca abbia voluto porre a modo di inclusione di tutta la sua opera, alle soglie dell'ultima decisiva tappa della missione di Paolo, una specie di scena parallela alla vocazione di Maria, che di per sé riguarda principalmente Paolo e il suo destino di testimone di Cristo. Ma la strutturazione del racconto in tre fasi, articolate ciascuna in due momenti, assegna al gruppo delle quattro vergini profetesse un ruolo singolare. Infatti, dopo la presentazione dell'arrivo dei viaggiatori in casa di Filippo (a'), si riferisce della presenza colà delle 4 vergini (a''); dopo la parola del profeta Agabo (b') si riferisce della reazione negativa dei presenti ("οἱ

⁵² *Ibid.*; cfr. anche BOSSUVT-RADERMAKERS, *op. cit.*, 609.

⁵³ F. BOVON, "Le Saint-Esprit, l'Eglise et les relations humaines selon Actes 20, 36-21, 16", in J. KREMER (a cura di), *Les Actes des Apôtres. Traditions, rédaction, théologie*, 1979 (BETHL 48), 339-358.

ἐντοπιοι") (b"); ed infine dopo la parola di Paolo (c'), si riferisce della reazione di adesione di tutti i presenti (c"). Il coro dei presenti alla profezia sul destino di Paolo comprende dunque come parte significativa proprio le 4 figlie di Filippo, che, essendo menzionate esplicitamente all'inizio dell'episodio, caratterizzano tutto il gruppo dei replicanti nelle fasi successive. Se dunque l'episodio riguarda principalmente Paolo e la sua conformazione a Cristo, sembra tuttavia che Luca voglia associarvi tutta la comunità dei fratelli e in particolare le 4 "vergini". Il fatto di menzionarle all'inizio della scena, con questa caratteristica che riprende la figura di Maria vergine, sembrerebbe anzi suggerire che è proprio la loro presenza a determinare la sofferta ma totale adesione della comunità alla volontà di Dio. Questa risposta corale, che riprende sostanzialmente le parole di Maria, ne continua l'atteggiamento di disponibilità al Signore. La verginità non è quindi solo quella apertura radicale alla potenza creatrice di Dio, che con la sua Parola ha fatto esistere il cielo e la terra (cfr. Gen 1 e Lc 1, 38), ma è anche apertura radicale, pur dopo faticoso discernimento, alla volontà di Dio⁵⁴, che si compie nella passione e nella morte come quella di Cristo⁵⁵.

In tal modo la presenza delle 4 vergini diventa un elemento importante per qualificare l'atteggiamento dei replicanti e quindi di tutta la comunità che è invitata a seguirne lo stile sotto l'azione dello Spirito Santo. In questo senso non si possono non rilevare anche gli elementi di parallelismo fra questa scena e quella di Maria con gli apostoli nel cenacolo, in attesa dello Spirito Santo, che aprirà la comunità a tutte le genti. Anche la disponibilità di tutti i presenti a Cesarea consacra infatti l'adesione totale di Paolo al suo destino di passione, che lo condurrà a rendere testimonianza a Cristo fino a Roma, "ai confini della terra" (At 1, 8)⁵⁶.

Del resto come la concezione del Signore avvenne in un seno verginale, così la sua sepoltura, in attesa della resurrezione, avvenne in un monumento scavato nella roccia, in cui «nessuno ancora era stato posto... e le donne che erano venute con lui dalla Galilea guardavano il monumento e come vi veniva deposto il suo corpo» (Lc 21, 53-55)⁵⁷. Analogamente, si potrebbe dire, come la nuova comunità ebbe inizio nel cenacolo alla presenza della "madre di Gesù", così l'adesione del gruppo dei discepoli ad un destino di morte «per il nome del Signore Gesù» (At 21, 13) avviene alla

⁵⁴ Cfr. Lc 11, 2; 22, 42; At 22, 14.

⁵⁵ At 21, 11; cfr. Lc 18, 32; "Le sofferenze di Paolo sono viste nella luce di quelle di Cristo" (C.M. MARTINI, *Atti degli apostoli*, Edizioni Paoline, Roma 1979, 278).

⁵⁶ Cfr. BOSSUYT-RADERMAKERS, *op. cit.*, 611: «La qualité de "vierge" (cfr. Lc 1, 27) exprime le rapport privilégié qu'il est donné à ces jeunes femmes de vivre en union avec l'Esprit Saint. Celui-ci rend en elles la Parole féconde, génératrice de croyants».

⁵⁷ Su questo vedi MARZOTTO, *art. cit.*, 42.

presenza delle 4 vergini. Il dramma dell'inabissamento della morte, accolto in un cuore verginale, può portare un frutto che lievita tutta la terra (cfr Lc 13, 21).

7. Riflessioni conclusive

Come si può facilmente constatare, i sei episodi ora analizzati si corrispondono a due a due, secondo la struttura concentrica sopra anticipata. Tali corrispondenze danno ulteriore rilievo ad alcuni elementi già riscontrati nelle singole analisi. Il progressivo estendersi della salvezza, superando sia le barriere del giudaismo che delle strutture imperiali, se ha la sua sanzione ufficiale nel Concilio di Gerusalemme, ha due momenti decisivi: a Pentecoste e durante il soggiorno di Paolo a Cesarea. In entrambi i casi si rileva, nel gruppo che è interpellato dallo Spirito Santo, la presenza di donne in una posizione particolare. La successiva apertura della comunità a prospettive e dinamiche universalistiche sembra dunque propiziata da questa presenza femminile, di cui è anche evocato, implicitamente o esplicitamente il carattere verginale.

D'altra parte l'avvio concreto della missione universale è caratterizzato sia per Pietro che per Paolo dalla presenza di due coppie (un uomo e una donna)⁵⁸, in cui però la donna ha una prevalenza (Tabita, Priscilla). Sia la sequenza di episodi che dal v. 9, 32 conducono alla fine del c. 10, che quella dei capp. 18-19 documentano di una apertura missionaria progressiva dei due apostoli, culminante in una discesa dello Spirito Santo. In entrambi i casi un uomo e una donna punteggiano questo sviluppo, nel senso di accompagnarne i difficili inizi, di darvi l'impulso decisivo, di preparare l'avvento dello Spirito; ma è innegabile che il ruolo della figura femminile abbia un rilievo particolare.

Infine sia il ministero di Pietro che quello di Paolo sono contrassegnati, il primo nella fase finale, il secondo in quella iniziale, da un evento analogo di grande portata simbolica: la liberazione dal carcere. Se questa liberazione esprime la forza irrefrenabile della Parola di Dio, che supera ogni tentativo di costrizione violenta così come ogni barriera di razza o di struttura istituzionale, non si può non rilevare come in entrambi i casi il luogo di approdo dopo l'uscita dal carcere sia la casa di una donna. Sia Maria che Lidia offrono ai due apostoli, dopo la loro liberazione, il rifugio immediato, anche se sempre provvisorio, ove essi possono riprendere contatto con "i fratelli" e portar loro quella conso-

⁵⁸ Nei due casi si tratta di persone "operative": cfr. "μάτια ἔοιει" (faceva vestiti) in 9, 39 e "σκηνοτόποι" (fabbricanti di tende) in 18, 3.

lazione che nasce dall'annuncio delle meraviglie operate dal Signore.

La Parola, incatenata e liberata, trova nella casa ospitale di queste due donne come un ambito di recupero e di rilancio, quasi un anticipo di quel Regno di Dio, nel quale si *entrerà*, ma solo attraverso molte tribolazioni (14, 22)⁵⁹, ove la preghiera già unisce e rende "fratelli". In entrambi i casi occorre inoltre rilevare la presenza di una fanciulla ("παι δίσκη"), che ha la funzione di annunciare, anticipatamente e al di fuori di ogni logica normale⁶⁰, il cammino della salvezza: vuoi la inattesa liberazione di Pietro, vuoi la missione salvifica di Paolo e Sila.

Il cammino universalistico della salvezza, attraverso le sue mediazioni complementari dell'annuncio e della testimonianza fino alla morte, si presenta così in una costante sinergia di maschile e di femminile. Più precisamente, la presenza delle donne sembra favorire l'apertura universalistica, sia nei momenti fondanti, originari, decisionali, in cui si tratta di accogliere tutta la forza propulsiva dello Spirito, sia in quelli del suo avvio concreto, in cui occorre superare le pesantezze di schematismi consolidati e le ostilità connesse. Le donne appaiono inoltre come particolarmente capaci di cogliere in anticipo il dispiegarsi della salvezza e di farsene così annunciatrici privilegiate. Le donne si presentano ancora come luogo di accoglienza, di ospitalità, offrendo all'itinerario dell'esodo l'approdo di una dimora, la prefigurazione del Regno, del luogo della libertà e dell'universalismo; anche se essa non è mai definitiva, ha tuttavia capacità di rigenerare, di ridonare quella spinta che spinge agli spazi universali.

Non sembra improbabile infine attribuire alla donna (si pensi alla figura di Priscilla) una capacità particolare di introdurre al mistero della grazia, in quella via del Signore, che è azione gratuita e proprio per questo rivolta a "tutti coloro che credono".

Quanto alla condizione verginale, a partire dalla figura della madre di Gesù, discretamente riproposta nelle quattro figlie di Filippo, essa sembra presentarsi come lo spazio privilegiato che lo Spirito Santo sceglie per suscitare un'adesione piena al suo disegno di salvezza universale.

Volendo sintetizzare tutti questi aspetti, si potrebbe dire che negli Atti degli Apostoli la donna appare come la "dimora della libertà": nel senso che è capace di accogliere, di custodire, ma anche di far progredire la via della salvezza.

Emerge così un ruolo caratteristico della donna, che si colloca per altro in una reciprocità necessaria e complementare con quello dell'uomo. Se

⁵⁹ "ἐισελθεῖν ἐις τὴν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ"; cfr. 16, 15: "ἐισελθόντες ἐις τὸν ὄικόν μου", vedi anche 16, 40 e 12, 12.

⁶⁰ Cfr. in 12, 15: "μαίνη" (è fuori di sé) con "μαντευομένη" (guidata dal demone) in 16, 16.

è soprattutto l'uomo a portare l'annuncio della salvezza universale, ciò avviene in quanto è preceduto, accolto, accompagnato, sospinto dalla donna.

Da questo punto di vista non ritengo di poter condividere senza riserva l'affermazione secondo cui in Atti le donne «non costituiscono mai tipizzazioni rappresentative della posizione della donna nella Chiesa»⁶¹. In realtà una tipizzazione c'è, anche se non corrisponde a ruoli ministeriali definiti.

Sembra opportuno infine rilevare come una riflessione antropologica dei due generi sia illuminata dall'evento cristiano; esso mette ulteriormente in luce la loro reciproca relazionalità, ma le dà anche dinamismo ed equilibrio. Se è vero che l'uomo tende alla donna, ricerca questo rifugio e questa dimora, e la donna attende l'uomo, ne desidera il contributo, appare però anche come da una parte i loro ruoli si intreccino profondamente (al di là e prescindendo qui dalla pura prospettiva biologica); dall'altra entrambi trovano il loro senso e la loro dignità solo nella prospettiva di una salvezza che li supera e al servizio della quale entrambi si collocano. In caso contrario si verificherebbe una dipendenza reciproca soffocante. È solo nella prospettiva della salvezza, offerta gratuitamente da Dio a tutti, che l'uomo può donarsi e affidarsi fiduciosamente alla donna per dare e ricevere aiuto e la donna può accogliere il dono dell'uomo e offrirgli il suo aiuto, certa di non essere strumentalizzata.

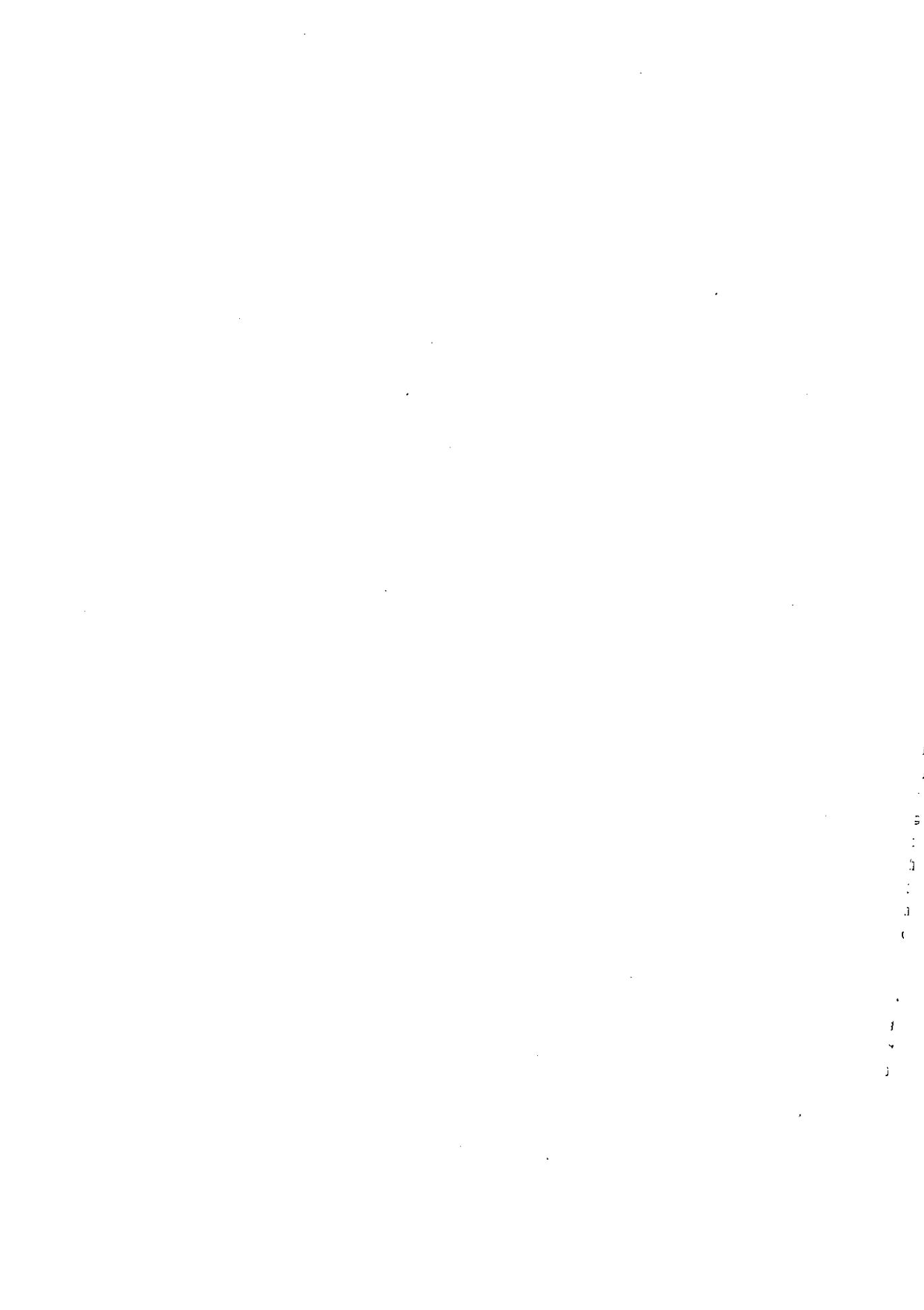
Il mistero della salvezza, già nel suo propagarsi attraverso la collaborazione di uomini e donne, salva la loro carne, la loro singolare natura, promuovendone un sempre più creativo sviluppo: «et videbit omnis caro salutare Dei» (Lc 3, 6)⁶².

⁶¹ PERRONI, *op. cit.*, 40, ove cira J. JERVELL, *Die Töchter Abrahams. Die Frau in der Apostelgeschichte*, in J. KILUNEN, *Glaube und Gerechtigkeit. In Memoriam R. Gyllenberg. Schriften der Finnischen Exegetischen Gesellschaft* 38, Helsinki 1983, 90. 83.

⁶² Un parallelo interessante è possibile stabilire fra la dinamica del libro degli Atti e quella de "Il processo" di F. Kafka. In entrambi i casi si tratta di un itinerario in cui si cerca di sfuggire alla logica di una legge che tutto domina, tendendo a bloccare, chiudere, soffocare e alla fine uccidere.

In entrambi i casi vi è però anche la presenza di alcune figure femminili (nel libro di Kafka: Frau Grubach, Fraulein Bürstner, la moglie dell'inserviente del tribunale, Leni, le bambine nella casa del pittore), che, in forme diverse, ruotando attorno alla vicenda del protagonista, cercano di aprire nuove prospettive, di superare la ristrettezza della legge, di lenirne il rigore, di deviarne l'inesorabile applicazione, portatrice di morte. Ma mentre nel "Processo" il tentativo delle donne non ha esito positivo, negli "Atti" la barriera della legge, grazie anche al ruolo svolto dalle donne, viene superata e la Parola della grazia raggiunge tutti i popoli.

FORUM PANNENBERG



LA RISPOSTA DI W. PANNENBERG

Il Prof. Wolfhart Pannenberg con le pagine di questa articolata "Antwort", entra nel dialogo sul suo volume *Grundlagen der Ethik. Philosophisch-théologische Perspektiven* (Göttingen 1996), che la nostra rivista "Anthropotes" ha ospitato nel Forum del precedente numero (13/1 1997). Rispondendo alle osservazioni e ai rilievi critici dei suoi interlocutori (S. Pinckaers, L. Melina, M. Rhonheimer, W.E. May, J.J. Pérez Soba e R. Tremblay), egli precisa e approfondisce il senso globale della sua proposta: cercare una "via media" tra il rimando ad una comunità storicamente determinata, propria dell'etica delle virtù, e l'esigenza di fondare il valore universalmente vincolante delle norme morali, caratteristica dell'etica moderna e in particolare di quella kantiana.

Replicando a talune osservazioni, Pannenberg dichiara il suo riferimento preferenziale alla tradizione socratico-platonica e agostiniana circa la fondazione dell'etica e le sue riserve verso la prospettiva aristotelica. Il punto decisivo consiste nell'affermazione del legame della domanda sul bene con la domanda su Dio. È solo in Dio che, per il teologo tedesco, si trova il fondamento ultimo di ogni obbligatorietà morale. È perciò essenziale per la prospettiva teologico morale cristiana, riconoscere che la felicità consiste non nella comunione con Dio, ma proprio in Dio stesso. Solo così si può evitare quella "perversione della tematica etica" che minaccia le fondazioni eudaimonistiche.

Secondo Pannenberg solo l'orientamento verso una fondazione teologica dell'etica, realizzabile mediante il concetto del Regno di Dio, può evitare l'unilateralità di un'etica centrata esclusivamente sul concetto di virtù e di felicità. D'altra parte il rimando dell'etica ad una fondazione teologica non ha come conseguenza una restrizione parziale, relativizzante e, al limite, addirittura settaria, quasi che le norme morali valessero solo per i membri di una determinata comunità religiosa. Poiché il Dio di Israele e dei cristiani è il creatore del mondo e l'origine della comunione tra gli uomini, le sue leggi sapienti valgono anche per i popoli che non lo conoscono e non lo venerano. L'universalità non è limitata, ma fondata, dal riferimento alla storicità della Rivelazione e alla comunità della salvezza.

EINE ANTWORT

Wolfhart Pannenberg

Die ethische Diskussionslage der Gegenwart ist zunehmend vom Bewußtsein einer Auflösung der Verbindlichkeit ethischer Normen in den säkularisierten Gesellschaften des Westens bestimmt. Dieser Auflösungsprozeß findet nicht nur im Lebensstil der Menschen statt, sondern äußert sich auch in den Zweifeln führender Ethiker an einer rational allgemeingültigen Begründbarkeit moralischer Normen und ihrer individuellen Verbindlichkeit für das Verhalten allein aus Gründen der Vernunft. Vor allem Alasdair MacIntyre hat durch sein Buch "After Virtue" 1981 zur Schärfung des Bewußtseins von dieser Problemlage beigetragen, die seit Beginn dieses Jahrhunderts unter dem Einfluß von Nietzsche, Freud und George Edward Moore besteht. Er hat diese Situation als Ergebnis des Scheiterns der modernen Versuche einer rein rationalen Begründung der Verbindlichkeit moralischer Normen gedeutet. Ob sein Versuch einer Rückkehr zur vormodernen, aristotelisch geprägten Tugendlehre einen Ausweg aus dieser Lage ermöglicht, ist jedoch umstritten. Führende Ethiker der Gegenwart betrachten das Vorhandensein eines vorrational begründeten Gemeinschaftsbewußtseins als Voraussetzung für die Verbindlichkeit derartiger Tugendbegriffe.

Mein eigener Versuch zur Ethik sucht eine mittlere Linie zwischen einem solchen Kommunitarismus und dem Anspruch auf allgemeinmenschliche Verbindlichkeit ethischer Normen. Zwar ist ethisches Normbewußtsein immer konkret geschichtlich bedingt, aber ihm ist dennoch immer auch ein Anspruch auf humane Allgemeingültigkeit wesentlich. Es war das in der modernen Geschichte ethischer Normbegründung dominierende Vorurteil, daß das eine das andere ausschließe, Abhängigkeit von einer bestimmten, insbesondere religiös begründeten kulturellen Tradition mit humaner Allgemeingültigkeit nicht vereinbar sei, die nur durch reine Vernunft gewährleistet werde. Diese Entgegenseitung halte ich für falsch und für durch die neuere Geschichte von Moral und Ethik widerlegt.

Das ist ein Hauptgrund meiner Abkehr von der ethischen Normbegründung des Kantianismus mit seiner Berufung auf die Autonomie der

Vernunft als alleinigem Grund moralischer Verbindlichkeit. Die Verfasser der Beiträge des vorigen Heftes dieser Zeitschrift haben richtig gesehen und hervorgehoben, daß ich mich demgegenüber mit der Forderung nach einer anthropologischen Begründung der Ethik auf die zum Menschen gehörige Frage nach dem Guten an der sokratisch-platonischen Grundleitung der Ethik orientiere, in deren Traditionszusammenhang auch die aristotelische Ethik gehört. Allerdings halte ich mich aus Gründen, die in meinem Buch dargelegt und auch hier zu verteidigen sind, dabei lieber an Platon und insbesondere an die Tradition des christlichen Platonismus als an Aristoteles. Dabei verbindet die kritische Orientierung an Platon im Lichte der Platonrezeption Augustins dessen rationale Argumentation mit dem Glauben an Gott als den letzten Grund aller ethischen Verbindlichkeit, entsprechend der oben angedeuteten allgemeinen Erwägung.

Mit Servais Pinckaers stimme ich überein in der Annahme eines fundamentalen Gegensatzes zwischen zwei Wegen der Moralbegründung, deren einer um den Grundbegriff des Sollens kreist, während der andere von der dem Menschen eigentümlichen Frage nach dem Guten und dem Glück ausgeht. Allerdings behält der Begriff des Guten auch bei den Pflichtethikern eine Funktion. Auch in der Ethik Kants ist die Frage nach dem Guten nicht verschwunden. Sie wird nur reduziert auf den Begriff des guten Willens, und dessen Güte wird durch die Achtung vor dem Vernunftgesetz des kategorischen Imperativs und also durch den Begriff der Pflicht bestimmt. Die enge Beziehung Kants zur stoischen Ethik, die Pinckaers bezweifelt, geht aus Kants eigenen Worten hervor. Zu den Differenzen würde ich nicht rechnen, daß die Stoiker sich an der Natur des Menschen orientieren wollten; denn es geht dabei entscheidend um seine Logosnatur, seine Vernunft, die auch nach Kant die Quelle des moralischen Bewußtseins ist. Kant hat aber allerdings, wie Pinckaers bemerkt, den Begriff der Neigung auf die von der Vernunft verschiedenen natürlichen Bestrebungen eingeschränkt, statt eine Neigung zur Vernunft als die vornehmste unter den natürlichen Neigungen des Menschen zu behaupten, und die Pluralität der Tugenden wird bei Kant zusammengezogen auf die eine Tugend der Achtung vor dem moralischen Gesetz.

Den Hinweis von Pinckaers auf die Bedeutung des Nominalismus für die Geschichte der Pflichtethik nehme ich gern als Ergänzung meiner Darstellung auf, ebenso wie die Bemerkung, daß dieser Ansatz nicht nur in der reformatorischen Ethik, sondern auch in den Handbüchern der nachtridentinischen Moraltheologie bestimmend wurde.

Bei der Orientierung an der sokratisch-platonischen Begründung der Ethik auf die Frage nach dem Guten steht für mich der Tugendbegriff nicht so sehr im Mittelpunkt wie bei anderen Ethikern, weil ich die Frage

nach dem Guten mit Augustin als Frage nach Gott beschreibe und sie so dann mit dem Thema der Gottesherrschaft verknüpfe; denn Gemeinschaft mit Gott ist christlich nur durch den Glauben an die Gottesherrschaft (das Reich Gottes) zu erlangen. Der Aufnahme des Tugendbegriffs in die christliche Ethik stehe ich keineswegs kritisch gegenüber, habe ihm aber eine eher untergeordnete Funktion zugewiesen, nämlich untergeordnet unter die Gottesherrschaft und als deren Konkretion im Leben des einzelnen.

Dabei schien mir die Orientierung am Gedanken der Gottesherrschaft zugleich eine Einseitigkeit einer nur auf den Tugendbegriff konzentrierten Ethik zu vermeiden oder zu korrigieren, nämlich seine Verbindung mit den auf das individuelle Verhalten bezogenen Themen im Unterschied zu gesellschaftlichen Institutionen oder Kulturgütern. Servais Pinckaers hält dem entgegen, daß die als Tugenden beschriebenen Dispositionen des Verhaltens sehr wohl Bezüge auf andere Personen haben. Das habe ich auch nicht bestritten. Doch solche Beziehungen setzen schon Formen eines Gemeinschaftslebens voraus, die aus dem Begriff der Tugend nicht ableitbar sind. So setzt die sokratisch-platonische Tugend die Gemeinschaft der Polis voraus, innerhalb derer ein jedes Glied seinen Platz einzunehmen hat. Diese Voraussetzung ist auch dann nicht entbehrlich, wenn man die Tugenden anthropologisch als Vervollkommenung der Seelenteile bzw. der ihnen eigentümlichen Tätigkeiten auffaßt. Nicht umsonst wurde bei Platon die staatliche Ordnung in Analogie zur Hierarchie der Seelenteile gedacht. Die Isolierung des Begriffs der Tugend von der Frage nach der Gemeinschaft, in deren Rahmen sie als solche fungiert, ist eine Schwäche mancher neueren Versuche zur Erneuerung der Ethik als Tugendlehre. Vom Gedanken der Gottesherrschaft her ist im Unterschied zum Tugendbegriff auch die Konstitution menschlicher Gemeinschaft und ihrer Formen zu verstehen.

Livio Melina hebt diese Funktion des Gedankens der eschatologischen Gottesherrschaft hervor und ebenso (wie auch Servais Pinckaers) seine Bedeutung für den Universalitätsanspruch der Ethik, weil die Zukunft der Gottesherrschaft allen Menschen gilt und als Vollendung der Schöpfung auch die Allgemeinheit des Anfangs in sich schließt. Doch Melina fragt, wie von der Zukunft der Gottesherrschaft her menschliches Handeln möglich sein soll, wenn doch die Gottesherrschaft allein von Gott und seiner Zukunft her und ohne menschliches Zutun verwirklicht wird? Erhebt sich hier nicht ein altes kontroverstheologisches Problem, nämlich der Gegensatz zwischen der reformatorischen These einer Alleinwirksamkeit Gottes und dem katholischen Interesse an der Beteiligung des Menschen durch sein eigenständiges Entscheiden und Handeln?

Die Antwort auf diese Frage ist in meinen Darlegungen enthalten,

daß die Gottesherrschaft, wo sie im Glauben ergriffen und so schon gegenwartsbestimmende Macht beim Glaubenden ist, Quelle seines Handelns wird, insofern es an der Bewegung der Liebe Gottes zur Welt, zu den Mitmenschen, teilnimmt. Gott und seine Herrschaft sind zwar Seinsziel des Menschen, da Gott das höchste Gut ist; aber sie eignen sich nicht als Handlungsziel des Menschen, das durch menschliches Tun hergestellt wird. Die Zukunft der Gottesherrschaft wird durch Gott selbst gegenwärtig, aber der Glaubende nimmt an dieser Bewegung –der Bewegung der Liebe Gottes– teil. Dabei findet auch das biblische Thema des „Lohnes“, der einem jeden nach seinen Taten zuteil wird, seinen Platz. Auch das gehört zur Teilnahme des Menschen an der Bewegung der Liebe Gottes, in die der Glaubende hineingezogen wird. Nur so kann er Gemeinschaft mit Gott haben, aber so wird sie zur Quelle seines eigenen Handelns.

Damit findet eine *Umkehrung* der Richtung des Handelns statt, sofern es auf das Gute als Ziel des Handelns gerichtet ist. Die platonische Vorordnung des Guten vor die Lust wird erweitert zur Vorordnung auch vor dem Handeln. Das höchste Gut ist nicht unmittelbar das Ziel des Handelns, sondern Quelle seiner Motivation.

An diesem Punkt ist auf die Anfragen von Martin Rhonheimer zu meiner Kritik an der aristotelischen Grundlegung der Ethik einzugehen. Ich schrieb, daß Aristoteles dadurch, daß er in der Nikomachischen Ethik das Gute mit dem Glück des Handelnden gleichsetzt und dieses weiterhin in das dem Menschen entsprechende Tätigsein setzt, die platonische Ausrichtung auf das Gute in Selbstbezogenheit verkehrt und den Vorrang des Guten vor der Lust verwischt. Ich habe nicht behauptet, daß für Aristoteles die Eudämonie mit der Lust identisch sei, wie Rhonheimer meint, aber die Lust ist doch ein wesentliches Element der Eudämonie und wird zu ihrem Kriterium, wenn die Frage nach dem Guten auf das handelnde Subjekt zurückgenommen wird. Gewiß handelt es sich für Aristoteles nicht um eine sinnliche Lust, sondern um die Lust an der dem Menschen eigentümlichen vernünftigen Tätigkeit. Das betont Rhonheimer mit Recht. Doch wenn das Gute in der Eudämonie besteht und diese im eigenen Tätigsein erlangt wird, ist es doch nicht mehr der Lust so vorgeordnet, wie das der platonische Gorgias forderte. Das ist der Preis, den Aristoteles für die Ablehnung der platonischen „Metaphysik des Guten“ zahlte, von der Rhonheimer selber spricht, obwohl er es als „unsachgemäß und historisch fragwürdig“ bezeichnet, „Platon gegen Aristoteles auszuspielen“. Warum ist das historisch fragwürdig, wenn doch schon die Schule Platons der aristotelischen Kritik an dem Meister nicht zustimmte? Unbestreitbar ist, daß Aristoteles in vieler Hinsicht Schüler Platons blieb, und auch seine Bedeutung der Vernunft als Kriterium des Guten war durch Platons Philebos

vorbereitet. Doch das ändert nichts daran, daß die Ablehnung der platonischen "Metaphysik des Guten" gerade den Ansatzpunkt für die spätere, augustinische Verbindung der Frage nach dem Guten mit Gott beseitigte, durch welche die Forderung nach Vorordnung des Guten vor die Glückseligkeit über Platon hinaus konsequent eingelöst wurde. Dabei ist es wesentlich, daß das Gute gerade nicht in der Glückseligkeit der Gottesgemeinschaft besteht, sondern in Gott selbst als deren Grund: Wer Gott nicht liebt um seiner selbst willen, sondern um der Glückseligkeit willen, die der Mensch in der Gemeinschaft mit ihm findet, der pervertiert die Gottesliebe ebenso, wie sonst der Primat des Guten vor der Lust da verfehlt wird, wo das Gute um der damit verbundenen Lust willen erstrebt wird. Dabei übersehe ich keineswegs, wie Rhonheimer meint, daß das Gute seinem Begriff nach immer auch "das Gute für mich" ist. Ich habe die Relation des Guten auf den danach Strebenden ausdrücklich betont (33). Die Perversion des ethischen Themas tritt erst da ein, wo die Lust zum Bestimmungsgrund für den Begriff des Guten wird. Das läßt sich aber, so behaupte ich, nicht vermeiden, wo das Gute mit der Eudämonie identifiziert wird, bei der die Lust als Komponente immer schon mitgesetzt ist, so sehr es sich für Aristoteles um die Lust am vernunftgemäßen Leben und nicht um irgendeine andere Lust handeln mag.

Gegen die Identität des Guten mit Gott wendet Rhonheimer ein, dann wäre die vortheologische Perspektive der Frage nach dem Guten "so wesentlich von der Struktur immanenter Sündhaftigkeit geprägt, daß eigentliche Sittlichkeit erst im theologischen und spezifisch christlichen Horizont sichtbar würde". Doch ist das nicht in einer augustinisch geprägten theologischen Perspektive tatsächlich der Fall? Und entspricht das nicht der Behauptung Iwan Karamasovs, wenn es keinen Gott gebe, dann sei "alles erlaubt"? Der gegenwärtige Verfall des Vertrauens in eine rein im Zeichen autonomer Vernunft zu begründende Ethik scheint dieses Urteil zu bestätigen. Das bedeutet nicht, daß es nicht auch ohne Gott "eigentliche Sittlichkeit" geben könnte, wohl aber, daß ihre Begründung und Rechtfertigung letztlich der theologischen Perspektive bedarf, –ebenso übrigens wie die staatliche Ordnung, so daß es durchaus kein Widerspruch ist zu sagen, daß gerade der moderne säkulare Staat auf die christliche Unterscheidung des Geistlichen und des Weltlichen als seine religiöse Basis angewiesen bleibt.

Die These von der Angewiesenheit der Ethik –unbeschadet ihres anthropologischen Ausgangspunktes– auf eine theologische Begründung braucht nicht eine kommunitalistische Engführung der Ethik in dem Sinne zur Folge zu haben, daß ethische Normen nur für die Glieder einer religiösen Gemeinschaft Gültigkeit beanspruchen könnten. Für den biblischen Schöpfungsglauben ist der Gott Israels der Urheber der Welt und

der Ordnung des menschlichen Gemeinschaftslebens auch bei den Völkern, die diesen Gott nicht kennen und verehren. Im Vertrauen darauf konnte die frühchristliche Theologie unterstellen, daß der Wille des Schöpfers sich in Vernunft und Gewissen auch der Menschen außerhalb der Gemeinschaft des Bundesvolkes bekunde. Zum Zeugnis dafür konnten auch die philosophische Ethik und das Naturrecht der Griechen und Römer in Anspruch genommen werden, immer aber unter der Voraussetzung, daß der Gott der Bibel die eigentliche Quelle ihrer Normen sei.

Was das Thema des Naturgesetzes (*natural law*) angeht, so stellt William E. May mit Recht fest, daß meine Auffassung davon sehr verschieden ist von der Lehre Thomas von Aquins über dieses Thema. Die Unterschiede betreffen allerdings mehr die Begründungsform als die Inhalte der Naturrechtssätze. Die Herleitung des Naturrechts aus einem ewigen, unmittelbar aus der göttlichen Weisheit fließenden Gesetz der Hinordnung alles Geschaffenen auf Gott als Ziel (*lex aeterna*) hat in der ganzen modernen Entwicklung der Naturrechtslehre seit Hugo Grotius den Anspruch auf unmittelbare rationale Evidenz eingebüßt. Die Herleitung aus dem Begriff der menschlichen Natur verlor seit Christian Thomasius die theologische Dimension (das Gebot der Gottesliebe und der Gottesverehrung). Das auf das Verhältnis des Menschen zu sich selbst und zu den Mitmenschen eingeschränkte Naturrecht der Aufklärung aber erlitt einen nachhaltigen Plausibilitätsverlust durch die Nachweise historischer Bedingtheit der Naturrechtsformulierungen. Ich selbst folge jedoch keineswegs der mir von May zugeschriebenen Ansicht, "that human nature is subject to radical historical change", so als ob es keine über allen geschichtlichen und kulturellen Wandel hinweg konstanten Rechtsanschauungen gäbe. Ethnologie und Rechtsanthropologie haben ergeben, daß sich bei allen Unterschieden der Kulturen doch fundamentale Gemeinsamkeiten im Rechtsverständnis finden, vor allem in dem von mir betonten Prinzip der Gegenseitigkeit im Umgang der Menschen miteinander. Darauf fußt mein Versuch, solche Gemeinsamkeiten von daher zu verstehen, daß es sich dabei um allgemeinste Bedingungen gesellschaftlichen Zusammenlebens handelt. In dieser Perspektive wird auch die oft bemerkte Übereinstimmung, der Dekalogebote mit dem Naturrecht verständlich. Wenn man berücksichtigt, daß der Zusammenhalt einer Gesellschaft letztlich auf eine religiöse Fundierung angewiesen ist, was heute allerdings keineswegs allgemein anerkannt wird, dann kann man sogar das Gebot der Gottesliebe zu den Bedingungen gesellschaftlichen Zusammenlebens rechnen und wird es dann an deren Spitze stellen. Von diesem Ergebnis her mag dann auch das Verfahren Thomas von Aquins bei der Begründung des Naturrechts wieder neue Plausibilität gewinnen.

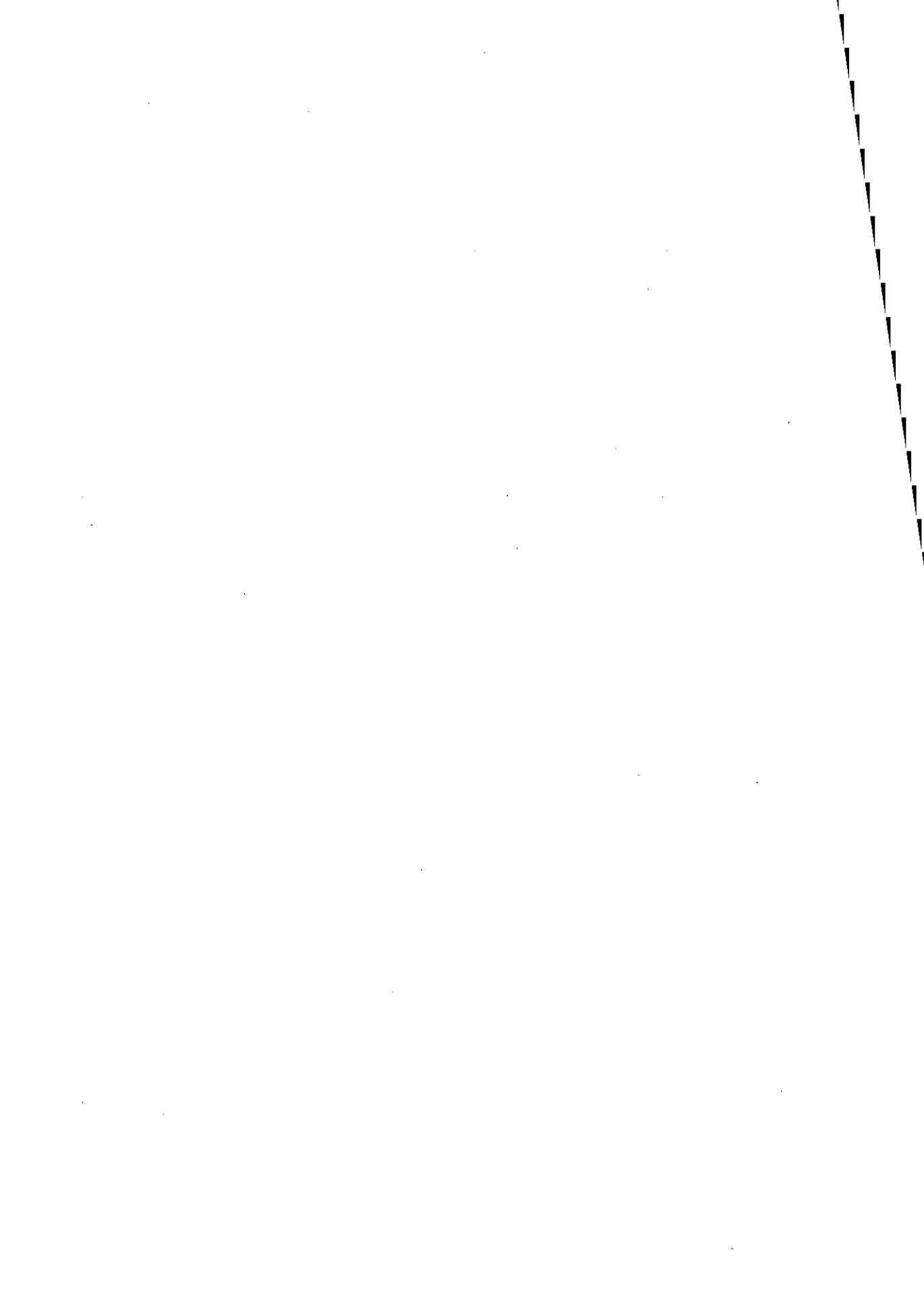
Unverständlich ist mir, daß William E. May bei mir die Einsicht in den Zusammenhang des Doppelgebots der Liebe und insbesondere des Gebots der Nächstenliebe mit dem Naturrecht vermißt, wenn ich auch diesen Zusammenhang vielleicht anders als in der ihm gewohnten Weise in den Blick bringen mag: erst das Motiv des Wohlwollens macht dem einzelnen die im Naturrecht oder im Dekalog formulierten Bedingungen menschlichen Zusammenlebens persönlich verbindlich. Die moralische Krise der Gegenwart bedeutet ja keineswegs, daß uns das Wissen um die allgemeinen Bedingungen des gesellschaftlichen Friedens abhanden gekommen wäre. Sie besteht aber darin, daß der einzelne diese Regeln nicht ohne weiteres als auch für sein persönliches Verhalten verbindlich beachtet, und an dieser Stelle kann kein Vernunftgebot, sondern nur das Motiv des Wohlwollens die Identifikation herbeiführen.

Zum Verhältnis von Wohlwollen, Liebe und Freundschaft hat Juan José Pérez Soba tiefsthinige Bemerkungen vorgetragen, insbesondere im Blick auf die trinitätstheologische Fundierung einer Theologie der Liebe. Er sagt mit Recht, daß meine Ausführungen in dieser Hinsicht ergänzungsbedürftig seien. Die Liebe zwischen Vater und Sohn im Heiligen Geist nämlich sei gegenseitig, wie die Freundschaftsliebe, im Unterschied zum Wohlwollen als einseitiger Hinwendung zum andern. Es ist richtig, daß Liebe letztlich auf Gegenseitigkeit zielt. Aber die göttliche Liebe ist nicht beschränkt auf den Fall, daß Gegenseitigkeit schon gegeben ist wie in der Gemeinschaft der trinitarischen Personen. Als Wohlwollen überschreitet sie diese Grenze. Das gilt schon für die Liebe des Schöpfers, erst recht für die Liebe Gottes zum Sünder, zum Verlorenen. Hier ist die Liebe Gottes als Wohlwollen Vorbild der christlichen Agape. Doch gewiß zielt die Liebe immer darauf, Gegenliebe zu erwecken. Die göttliche Liebe vollendet sich erst darin, daß die Geschöpfe einbezogen werden in die ewige Liebesgemeinschaft des Sohnes mit dem Vater.

Das ist die Bestimmung der Menschheit in ihrer eschatologischen Vollendung. Die menschliche Natur ist nichts Statisches, sondern befindet sich in einer Bewegung auf das Ziel ihrer Bestimmung hin. Wenn ich für die Aussagen christlicher Ethik gefordert habe, daß sie nicht ein esoterisches Gruppenethos zum Gegenstand haben sollen, sondern immer durch ihren Bezug auf das allgemein Menschliche auszuweisen sind, so heißt das nicht, daß sie reduzierbar wären auf einen abstrakten Allgemeinbegriff des Humanum. Darin stimmte ich mit Réal Tremblay überein. Im Lichte der in Jesus Christus schon angebrochenen Verheißung künftiger Vollendung der menschlichen Bestimmung in der Gemeinschaft mit Gott bedarf jeder gegenwärtige Zustand des Humanum auch der Reinigung (purifier), ja sogar der Überschreitung auf die künftige Vollendung

hin (*dépassemement*). In der Zeit der streitenden Kirche wird daher der Anspruch der christlichen Botschaft auf das wahrhaft Menschliche umstritten bleiben. Das heißt aber nicht, daß die Christen den Anspruch aufgeben könnten, daß erst im Lichte Christi und der eschatologischen Zukunft Gottes die Menschen zur vollen Verwirklichung ihrer humanen Bestimmung gelangen. Das Humanum als solches wird nicht überschritten, sondern in Christus vollendet. Darum würde ich nicht gern von einer "héteronomie par *dépassemement*" sprechen, sondern lieber von Theonomie, die dem Menschen nichts Fremdes ist, weil wir schon von der Schöpfung her zur Gemeinschaft mit Gott bestimmt sind.

NOTA CRITICA



POUR UNE THEOLOGIE DES “DONS” DU MARIAGE

Propos à l'occasion du livre *Les “dons” du mariage.*
Recherche de théologie morale et sacramentelle, Culture et Vérité,
Bruxelles 1996, de Alain Mattheeuws s.j.

Marc Ouellet, P.S.S.

Voici un livre qui marquera une étape importante dans la recherche contemporaine de théologie morale et sacramentelle du mariage. Le Père Alain Mattheeuws présente une thèse ferme et audacieuse, “argumentée en raison”, sur l’intégration des “biens” augustiniens et des “fins” thomistes dans une doctrine des “dons” du mariage inspirée pour l’essentiel du philosophe français Claude Bruaire. Il n’est pas facile de rendre compte d’une somme de ce genre, développée sur 677 pages d’un texte dense, étoffé d’une multitude de citations d’auteurs contemporains ayant quelque chose à dire sur la thématique du don. Mon premier commentaire est que l’effort d’une lecture attentive est bien payé de retour par la joie de la découverte et par le sentiment d’être témoin d’un développement très riche susceptible d’approfondissements ultérieurs.

Plutôt que de tenter un résumé du livre qui en trahirait la richesse, j’opte pour un survol des quatre parties indiquant seulement quelques lignes de force de la réflexion qui me semblent plus dignes d’attention pour une théologie des «dons» du mariage. Disons d’entrée de jeu que le projet est d’envergure et la démarche bien articulée: «de l’être-de-don au don de la vie en passant par le don de soi» (p. 18). L’auteur nous fait communier à une interprétation des signes des temps qui conjugue au mieux les attentes du monde contemporain, les orientations profondes de Vatican II et le Magistère pontifical récent, surtout celui de Jean-Paul II. Le résultat est convaincant et rafraîchissant même si on pourrait souhaiter un approfondissement de la thèse à partir d’une logique plus “trinitaire” que rationnelle. Je m’expliquerai là-dessus en conclusion, après avoir salué les avancées remarquables de la réflexion d’Alain Mattheeuws.

Préfaçons notre coup d’oeil sur le contenu par quelques observations critiques sur la méthode. L’objet de la recherche est «le mariage dans une théologie du don». La méthode est historique et spéculative. L’auteur part de l’intuition spéculative de l’être comme “don” élaborée entre autres

par Claude Bruaire, cherche les traces de la thématique du don dans l'évolution de la doctrine magistérielle au XXI^e siècle, pour vérifier si on peut parler d'un véritable développement doctrinal du mariage dans le sens d'une herméneutique du don. Ce choix est légitime et fécond mais il n'en laisse pas moins dans l'ombre les éléments de la tradition patristique et médiévale. Par exemple les doctrines augustinienne des "biens" et thomiste des "fins" ne sont pas suffisamment présentées pour elle-mêmes dans leur propre contexte historique. Cette lacune affecte la vision d'ensemble de "l'intégration" d'une richesse ancienne et nouvelle: «les "biens", avant d'être des "fins" à atteindre, sont des "dons" à recevoir» (p. 16).

Ceci étant dit venons-en au contenu. «A l'origine, le don» (p. 23). La première partie est ontologique et anthropologique. Il faudrait mieux dire "ontodogique" car l'auteur adopte la métaphysique de Claude Bruaire qui affirme le "don" comme le "nom" de l'être. L'homme comme être d'esprit c'est-à-dire "être-de-don" est toujours déjà devancé et situé radicalement «en dette de son être» (p. 47). Il s'ensuit une logique du don où le sujet "donné à lui-même" est en obligeance de se donner, à l'image de l'Esprit absolu. Celui-ci est l'infini du Don. «L'échange absolu qu'est l'unité de l'infini positif est décrit par Cl. Bruaire sous la forme de la triplicité suivante: Don originale, Reddition, Confirmation» (p. 71). On reconnaît aisément l'origine chrétienne de cette idée de l'Absolu que le philosophe français développe "en stricte raison" mais non sans reconnaître sa dette aussi insolvable qu'impénitente à l'égard de la foi. Alain Mattheeuws s'en nourrit avec la même liberté de pensée dont témoigne le philosophe chrétien Claude Bruaire qui est heureux d'être provoqué à penser par les suscitations de sa foi. D'autres recherches d'une ontologie trinitaire sont mises à profit pour confirmer la thèse: Paul Ricoeur, R. Habachi, K. Hemmerle, Paul Gilbert. Il aurait pu ajouter Ferdinand Ulrich et Hans Urs von Balthasar. L'exposé est dense et suggestif. On y respire une sorte de positivité de la contingence, une joie ontologique qui situe la personne en contexte de gratuité et par conséquent en climat «d'obligiance éthique» par opposition à «l'obligation éthique» toujours teintée d'extériorité juridique.

La première partie se clôt sur un exposé de la tradition récente de la doctrine du mariage: «De l'être humain à la personne» (p. 127). Le parcours des textes va de l'Encyclique *Casti Connubii* de Pie XI publiée le 31 décembre 1930 jusqu'à l'Instruction *Donum Vitae* de la Congrégation pour la Doctrine de la foi publié le 10 mars 1987. L'auteur y décèle aisément l'évolution d'une problématique de l'être humain obéissant à la loi naturelle vers une prise de conscience de la dignité de la personne humaine fondée sur le Christ qui «manifeste pleinement l'homme à lui-même et lui découvre la sublimité de sa vocation» (GS 22,1). Dans cette évolution, le

Concile Vatican II marque un véritable tournant "christocentrique" et personneliste qui demeurera l'inspiration et la règle du Magistère post-conciliaire. A preuve cette vision de l'amour conjugal exprimée par Paul VI aux équipes Notre Dame en 1970, que l'auteur reprend comme un leitmotiv: «la grande loi de l'amour n'est-elle pas de se donner l'un à l'autre pour se donner ensemble» (p. 154, 210). L'anthropologie sous-jacente émerge à la lumière de la doctrine de l'image de Dieu, interprétée par Jean Paul II en référence explicite à la Trinité. La thématique du don y devient prédominante notamment dans les catéchèses du pape sur la Genèse qui servent de toile de fond à l'Exhortation apostolique *Familiaris consortio*. On y découvre la structure "sponsale" de la personne humaine: «La masculinité et la féminité sont deux modes d'être «personne humaine», solitude en attente d'une communion» (p. 211). «L'homme, "image" de Dieu est "celui qui se donne"» (ib.).

La deuxième partie expose systématiquement la doctrine du mariage à partir des trois biens augustiniens et en commençant par la *fides*. L'auteur pose d'abord la question radicale de l'altérité en dialogue avec Emmanuel Lévinas. Pour éclairer le don de soi, il faut définir «la position d'autrui» (p. 218) par rapport au sujet comme "être-de-don". Pour le philosophe juif, le visage d'autrui révèle sa transcendance qui est essentiellement interpellation éthique; le "visage" de l'autre est épiphanie du visage de Dieu et fonde par conséquent une éthique de la responsabilité absolue. La réciprocité des personnes ressort, semble-t-il, plus clairement chez Bruaire qui fonde l'altérité humaine de "l'être-de-don" sur le fait que l'homme est d'abord "l'autre" du Créateur. La rencontre de l'homme et de la femme apparaît alors comme «deux "visages" différents du "don"» (p. 236). Cette donnée fondamentale précède la dialectique homme-femme en ce qu'elle comporte de lutte et situe le rapport conjugal en perspective d'accueil et de gratuité: «Image d'une gratuité et d'une surabondance, la dialectique homme-femme manifeste la véritable "histoire" du don où tout refus est de mort et tout accueil est de vie» (p. 251).

Le survol du «don de soi dans la doctrine du mariage» (p. 257) fait ressortir l'inséparabilité des deux significations, unitive et procréative, de l'acte conjugal; cette doctrine reprend plus en profondeur une vue des choses déjà exprimée par l'auteur dans un autre volume: *Union et Procréation. Développements de la doctrine des fins du mariage*, Cerf 1989. «La personne est destinée à se donner tout entière. Ce point est le socle de l'argumentation relative aux deux significations de l'acte conjugal» (p. 287). Le fondement anthropologique de cette norme éthique repose sur le "don original" du Créateur établissant l'homme à son image et ressemblance,

homme et femme (Gn 1, 27). L'auteur accorde une place importante à cette doctrine qui sert d'armature à l'exposé de la théologie du don mutuel des époux, corps et âme dans l'unité, la liberté et l'indissolubilité. La catéchèse extraordinaire de Jean-Paul II sur la théologie du corps fait pour la "communio personarum" est bien mise à profit pour confirmer la thèse. La convergence des approches est frappante. La malice de la contraception saute aux yeux de même que la beauté du don de soi intégral pour le service de la vie: «Le "oui" à la vie, au don de la vie est toujours un "oui" au don de soi en vérité» (p. 344).

La troisième partie du volume traite du "sacramentum" ou don de Dieu à son Peuple (p. 348). On entre alors de plein pied dans l'univers de la grâce. «Le don du Christ, fondateur de tout don» (p. 361), transforme le don créé de l'amour conjugal en signe du don incrémenté de Dieu à son peuple. L'auteur avalise l'opinion théologique qui voit dans l'évolution du langage de l'Eglise sur l'amour conjugal un authentique développement doctrinal. Encore une fois l'apport de Jean-Paul II à ce développement du langage du "don" est substantiel. Ses réflexions sur le mariage comme sacrement primordial jettent une nouvelle lumière sur tout l'univers sacramental: «vivre un sacrement, ce n'est pas d'abord répondre à un besoin, à une obligation, à une habitude ou à une séduction, c'est contracter un lien nuptial» (p. 401). Dans ce contexte, une place importante est faite à l'Esprit Saint «milieu "matriciel" dans lequel et par lequel s'effectue ce don et cet accueil du don» (ib). Bien qu'attentif à la pneumatologie, l'auteur n'exploite pas suffisamment cette affirmation du pape: «Il est plus urgent que jamais de ranimer la conscience de l'amour conjugal comme don: dans le mariage, c'est le don par lequel l'Esprit-Saint, qui dans l'ineffable mystère de la Trinité est la Personne-Don (cf. *Dominum et Vivificantem* 10) se répand dans le cœur des époux chrétiens» (p. 401). Le don incrémenté de l'Esprit Saint demeure somme toute juxtaposé au don du Christ sans qu'on fasse voir suffisamment la logique nuptiale qui émane de sa Personne et de son rôle entre le Christ et l'Eglise.

Le deuxième chapitre de cette partie sur le sacramentum proprement dit commence par mettre en évidence que «la figure des épousailles sous-tend le mystère de toute sacramentalité» (p. 385). Sacramentalité du Christ, don du Père; sacramentalité de l'Eglise, accueil de ce Don dans l'Esprit-Saint; sacramentalité spécifique du mariage, «comme participation à l'Amour divin révélé dans l'histoire et qui lie le Christ Jésus à son épouse» (p. 414). Le don des époux est à la fois "ponctuel" et "permanent", "consacré" par la charité du Christ pour une mission non pas "purement naturelle", mais une mission d'Eglise (p. 415). La liturgie du "don"

rend visible historiquement et publiquement l'échange de dons «en présence du Christ, avec Lui» (p. 424). «Dieu est partie prenante»; Il ne se limite pas à bénir d'en-haut une réalité bonne de sa création. Puisque «l'authentique amour conjugal est assumé dans l'amour divin» (GS 48; CEC 1639) (p. 430) «Il reste le "Tiers" intérieur à leur donation mutuelle». Sa présence entraîne l'amour conjugal à la suite du Christ, Epoux de l'Eglise, eucharistiquement livré. D'où les «affinités sacramentelles» (p. 431) fort bien articulées entre baptême, mariage et eucharistie.

«Par le baptême, l'homme et la femme appartiennent au Christ jusque dans leur corps. Ils ne s'appartiennent plus à eux-mêmes. Ils sont au Christ. Leur corps ne leur appartient plus. Il faut donc que le Christ lui-même donne les conjoints l'un à l'autre et livre à chacun le corps de l'autre comme Lui-même a livré son propre corps» (p. 434). «Les époux sont invités à travers le sacrement de mariage à entrer dans cet Acte du Christ donné à l'Eglise pour toute l'humanité. Ils sont pour l'Eglise «le rappel permanent de ce qui est advenu sur la croix» (FC 13)» (p. 445).

En somme, le don du sacrement est une participation de l'amour des époux à l'amour trinitaire. Cette dimension ne ressort peut-être pas suffisamment. L'auteur affirme bien que leur amour est «à l'image de la Trinité» (p. 454) mais il ne pense pas jusqu'au fond les implications de l'analogie existentielle entre le Don de Dieu aux époux et le don des époux à Dieu. Il fournit toutefois des indications précieuses sur l'implication des personnes divines dans l'amour conjugal: «Les époux s'aiment de l'amour même du Christ» (p. 459). Leur amour humain s'en trouve guéri et fortifié par «la puissance de l'Esprit, Don infini et Incréé» (ib.). Une fois exprimé en principe «l'appartenance au Christ» de leur amour, tout se passe cependant comme si l'essentiel demeurait le rapport interhumain entre des personnes créées. La communion trinitaire demeure plus un idéal qu'une réalité participée. En d'autres termes, cette théologie du don n'arrive pas tout à fait à décentrer l'amour des époux vers l'appartenance radicale aux Personnes divines et partant à illuminer leur dignité suprême comme "sacrement" de l'amour trinitaire. Nous y reviendrons plus loin.

La quatrième partie est une pièce magnifique sur «l'enfant est un don, le plus excellent» (p. 459s). On assiste là à une reprise en profondeur de la fin procréatrice du mariage dans le langage du don. Une dernière fois la réflexion s'articule autour des déclarations du Magistère qui culminent cette fois-ci dans *Donum Vitae*: «L'être humain doit être respecté —comme une personne— dès le premier instant de son existence» (I, 1, p. 12; p. 480). Le numéro 2378 du Catéchisme résume admirablement, selon A. Mattheeuws, la doctrine de l'enfant comme don: «L'enfant n'est pas un *dû* mais

un *don*. Le “don le plus excellent du mariage” est une personne humaine. L’enfant ne peut pas être considéré comme un objet de propriété, ce à quoi conduirait la reconnaissance d’un prétendu “droit à l’enfant”. En ce domaine, seul l’enfant possède de véritables droits: celui “d’être le fruit de l’acte spécifique de l’amour conjugal de ses parents, et aussi le droit d’être respecté comme personne dès le moment de sa conception”» (p. 485). L’auteur fait voir la continuité logique du combat de l’Eglise pour l’enfant: «Après avoir “défendu” la bonté de l’institution matrimoniale et de ses finalités, après avoir mis en évidence le pacte d’alliance conjugale dans l’amour des conjoints (Concile Vatican II), l’Eglise «défend» à présent le don “le plus excellent” de cette institution et de cet amour: l’enfant» (p. 489).

Une interprétation plus personnelle de l’Instruction *Donum Vitae* permet à l’auteur d’approfondir les questions morales liées à l’insémination artificielle, la fécondation homologue ou hétérologue à la lumière de la personne de l’enfant comme don. Dans ce contexte, le principe de l’inséparabilité des deux significations de l’acte conjugal est repris et appliqué à nouveau. «La dissociation objective de l’union et de la procréation dans la fizete homologue nie la dignité de l’embryon et les devoirs des personnes qui se donnent l’une à l’autre corporellement ... La fécondation artificielle homologue “en recherchant une procréation qui n’est pas le fruit d’un acte spécifique de l’union conjugale, opère objectivement une dissociation analogue à celle de la contraception entre les biens et les significations du mariage” (DV II, B, 4, p.27)» (p. 527). A cause de la dignité de l’enfant comme personne-don on ne peut pas l’appeler à l’existence autrement qu’au sein d’un acte d’amour conjugal. Le droit de l’enfant au respect de son origine “diviné” et vraiment “humaine” doit prévaloir sur le prétendu droit à l’enfant. «L’affirmation d’un *droit à l’enfant* signe un refus de ce qu’il est. Le *droit de l’enfant* demande un accueil inconditionnel» (p. 497).

La nouveauté de l’argumentation réside dans la personne de l’enfant qui, dès l’origine, en tant que don de Dieu, a le droit d’être aimé pour lui-même et donc d’être engendré dans des conditions conformes à son “être-de-don”. L’auteur radicalise son interprétation en réfléchissant sur «l’embryon humain comme don» (p. 529). L’embryon est “toujours” un don, quelles que soient les conditions de sa génération. Un don “en son corps” confié par Dieu aux époux pour être donné de “personne à personne”, conformément au caractère sacré de la transmission de la vie: «d’un époux à l’autre, des époux à l’enfant; de Dieu aux époux, de Dieu à l’enfant» (p. 544 citant J.M. Henneaux). Bref, tout enfant a le droit de naître d’un acte d’amour, d’un acte de don personnel qui respecte sa nature spirituelle “d’être de don” personnellement aimé de Dieu, seul Créateur de l’âme humaine.

La transmission de la vie s'inscrit finalement à l'intérieur du Don de l'Enfant éternel au monde (p. 554): «Dieu est offert en son Fils, livré pour nous dès sa conception» (p.555). Chaque nouvelle naissance sur la terre laisse transparaître la Gloire de Dieu manifesté dans la chair jusqu'à l'obscurité de la kénose. «L'enfant est un sacrement de la vulnérabilité de Dieu» (p. 556). C'est pourquoi il demande à être accueilli, protégé et reconnu absolument, car il témoigne d'un Don infini sous les espèces du «don de personne à personne dans un contexte d'amour exprimé à travers la chair» (p. 565).

Les "dons" du mariage d'Alain Mattheeuws représentent certainement une contribution majeure à la recherche de théologie morale et sacramentelle du mariage. La méthode choisie par l'auteur a l'avantage d'offrir une interprétation convergente des signes des temps tels qu'ils apparaissent dans la culture contemporaine et de l'enseignement du Magistère de l'Eglise. Cette interprétation a le mérite de confirmer d'un point de vue nouveau les orientations pratiques de l'Eglise en matière d'éthique conjugale en explicitant la justification rationnelle des doctrines professées dans la foi. Alain Mattheeuws s'acquitte admirablement de cette tâche. Il est marqué par une "philosophie ensoleillée" (R. Habachi) qui retrouve l'étonnement devant le mystère de l'être comme don. Son approche ontodologique inspiré de Claude Bruaire signale un dépassement résolu de la perspective juridique qui a dominé l'histoire du sacrement de mariage. Le tournant personnaliste et christocentrique opéré au Concile Vatican II est assumé et justifié en profondeur tout en marquant la continuité avec la doctrine antérieure des fins et des biens. L'amour conjugal ressort grandi et explicitement valorisé dans sa dimension corporelle inséparable de la personne comme "être-de-don".

La problématique des fins, discutée puis passée sous silence au Concile grâce à "une halte de l'Esprit Saint", est profondément renouvelée en dialogue avec les attentes et les limites de la culture moderne. L'auteur offre un vibrant playoyer pour la réhabilitation de l'enfant comme le don le plus excellent du mariage, justement à partir de l'amour humain authentique. La dichotomie entre fin primaire et fin secondaire est surmontée à partir du don mutuel des époux qui, pour être vrai, doit rester ouvert au "don" possible de l'enfant par Celui qui demeure le grand partenaire de leur amour. L'authenticité de l'amour conjugal requiert par conséquent que le "troisième" (Divin et humain) soit aimé pour lui-même avant même la surprise du "don". C'est ce don transcendant qui fonde le droit de l'enfant et qui oblige les époux à poser à son origine un acte d'amour exprimant l'unité des personnes dans la chair. «Seul l'acte conjugal est digne de

l'origine d'une personne humaine» (Card. Joseph Ratzinger). La réflexion éthique de l'auteur sur ce point répond à un besoin particulièrement urgent de la lutte pour le respect de la dignité humaine.

Au chapitre du "sacramentum", l'auteur a bien situé le mariage dans le mystère sponsal du Christ et de l'Eglise, source de toute sacramentalité. Le Don du Christ en sa Pâque et le Don de l'Esprit sont affirmés et développés "en parallèle" comme source de "l'être-de-don" en son obligeance de reconnaissance et de fécondité conjugale. La perspective demeure cependant fortement ontologique, rationnelle, ce qui signifie que la logique trinitaire de cette sponsalité n'est pas pensée jusqu'au bout. Malgré toute la rhétorique du don, l'auteur reste conditionné par son point de départ philosophique qui impose certaines limites à l'analogie du don. L'image et l'Archétype demeurent à une distance prudente. L'immanence réciproque du don incrémenté et du don créé des personnes dans la rencontre conjugale n'arrive pas à s'exprimer dans toute sa radicalité. Elle affleure ça et là dans les citations d'auteur mais n'est pas suffisamment reprise dans la propre synthèse de l'auteur. Par exemple il est fait peu d'usage systématique de ce passage inspirant de H. Denis: «La grâce, don de Dieu en Jésus-Christ, c'est l'Esprit lui-même, Esprit de Dieu, Esprit de Jésus-Christ. L'Esprit Saint ne nous donne pas la grâce, il est lui-même la grâce en nous. Il est en nous la présence du Dieu amour» (p. 393).

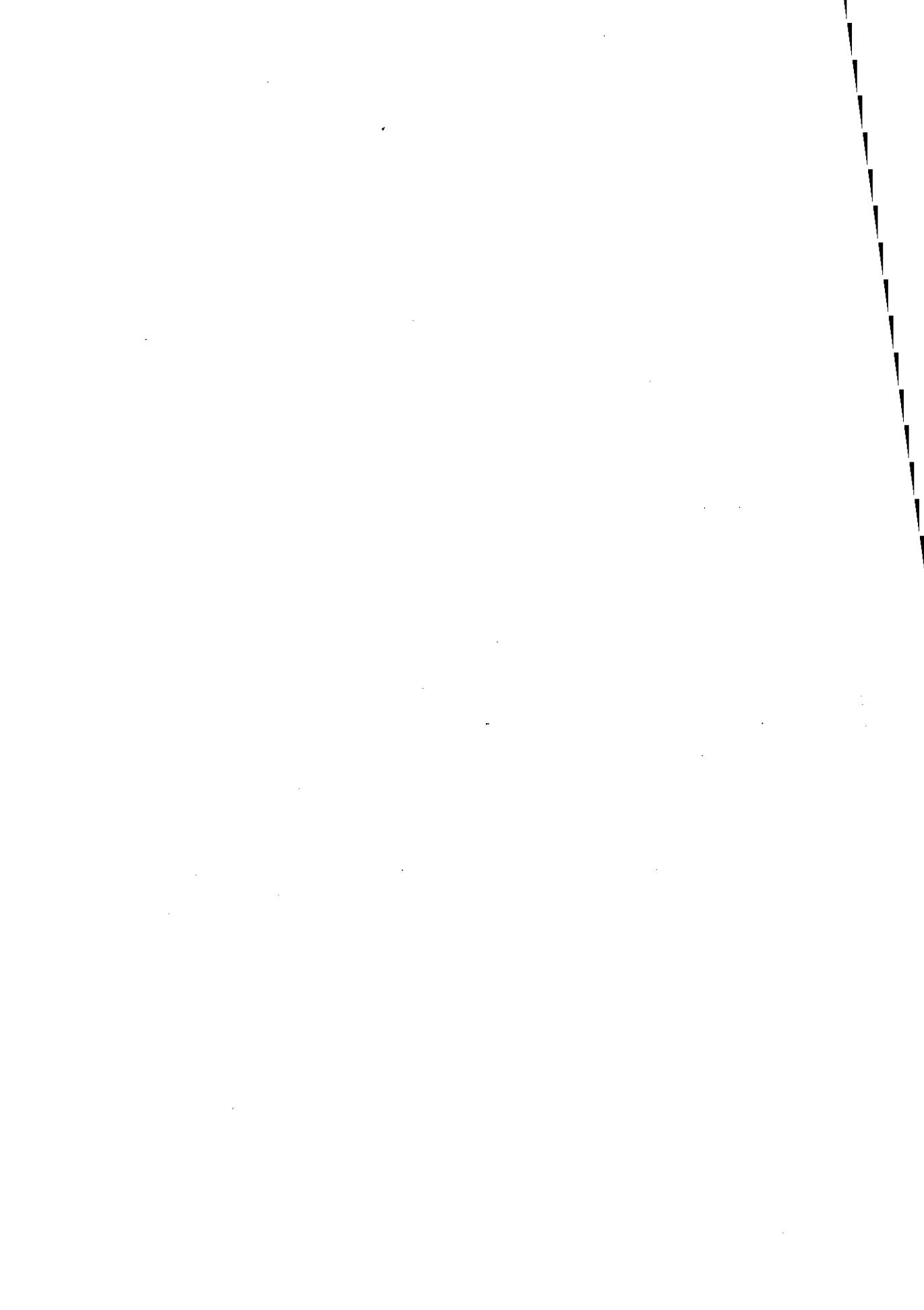
Bien qu'affirmé comme nécessaire et esquissé en ses grandes lignes, l'approfondissement pneumatologique de la grâce matrimoniale demeure insuffisant. Pour ne pas simplement "superposer" ou "juxtaposer" l'action de l'Esprit à celle du Christ et de l'Eglise, l'auteur aurait pu faire ressortir davantage la dimension incrémentée de la grâce du mariage. L'Esprit Saint n'est-il pas le "Tiers" qui, comme Personne-Amour, habite l'amour des époux et les identifie sacramentellement à l'amour du Christ Epoux de l'Eglise? S'il est vrai qu'en vertu du sacrement (baptême-mariage) l'amour des époux ne leur appartient plus, qu'il appartient au Christ, pourquoi ne pas faire davantage place aux "relations trinitaires" dans les rapports conjugaux et familiaux? En tant que fruit de la sponsalité intratrinitaire «répandu dans la célébration sacramentelle» (FC 13), l'Esprit n'est-il pas le lien sponsal qui médiatise le don mutuel des époux et qui les habilite à s'aimer "avec l'amour même du Christ"?

La perspective de l'auteur, solidement ancrée dans l'ordre de la création, n'a pas intégré tout à fait la création dans l'Alliance. Il est vrai que "l'être-de-don" connote immédiatement un rapport à la Source transcendante, mais c'est le rapport créature-Créateur qui occupe le plus de place et domine pour ainsi dire le rapport d'alliance. C'est pourquoi l'Esprit apparaît surtout comme une présence, une force guérissante et sanctifiante,

et trop peu comme une Personne-Amour qui s'exprime et se donne à travers le couple humain fécond. La perspective prédominante d'Alain Mattheeuws est centrée sur le couple qui aime, "à l'image de la Trinité", et beaucoup moins sur l'Amour trinitaire qui se donne en réelle participation au couple et par le couple au monde. En un mot l'absence d'une compénétration plus intime de l'Archétype et de l'image laisse en veilleuse certaines richesses sacramentelles du mariage. La sacramentalité de la famille est à peine évoquée.

Dans cette même ligne il faudrait reprendre la doctrine de l'imago Dei en perspective radicalement trinitaire. Une théologie du don, par delà l'ontodologie, doit montrer comment le don de Dieu "ad extra", tout don de Dieu ad extra, se situe dans l'horizon des rapports *entre* les personnes divines. Il y a là un point de vue supérieur d'intégration de la pensée de l'être comme don. Les dons de la création, le don de la vie, le don de la fides et du sacrement signifient en dernière analyse des dons du Père au Fils et du Fils au Père dans l'Esprit Saint. Les dons créés expriment et signifient l'amour incrémenté entre les Personnes divines. L'amour humain en sa beauté et sa fragilité laisse ainsi transparaître, comme en une icône vivante, la Gloire interne de Dieu. L'Esprit Saint prolonge dans le mariage ce qu'il fait dans le rapport du Christ et de l'Eglise; Il en fait l'incarnation sponsale du "Mystère sponsal" par excellence. La théologie d'Adrienne von Speyr et de Hans Urs von Balthasar peut fournir ici un complément utile à une théologie des "dons" du mariage.

Ces dernières remarques ne diminuent en rien la valeur de la recherche d'Alain Mattheeuws. Elles confirment plutôt ses intuitions qui "donnent à penser" en syntonie avec l'Eglise et en dialogue passionnant avec la sensibilité contemporaine. L'intégration de la doctrine des biens et des fins dans une nouvelle synthèse des "dons" du mariage mérite d'être saluée comme une réussite remarquable qui devrait à long terme rendre un grand service à la pastorale de l'Eglise. Si le mot de Heidegger est vrai à l'effet que chaque génération a une seule chose à penser et que la nôtre aurait comme tâche la pensée de la différence homme-femme, Alain Mattheeuws aura rassemblé et produit pour sa part une somme de pensées substantielles et savoureuses pour répondre au défi et à l'appel de l'Etre comme Don.



ANOTACIONES SOBRE LA RATIO PRACTICA Y LA PRUDENCIA EN TOMÁS DE AQUINO

A propósito del libro de D. WESTBERG, *Right Practical Reason*, Clarendon Press, Oxford 1994, 283 pp.

José Noriega*

Una adecuada concepción de la relación entre entendimiento y voluntad es decisiva a la hora de considerar la acción moral, tanto en su estructura como en su valoración moral. La sola presentación de la cuestión trae a la memoria las soluciones que han dado lugar a las grandes tradiciones morales. Entre ellas se encuentran la tradición platónico-agustiniana (que resalta el papel de la voluntad) y la tradición aristotélica (con su valoración de la racionalidad de la actuación). A. MacIntyre ha destacado cómo ambas tradiciones confluyen en S. Tomás, y cómo en su integración se nos muestra la genialidad teológica del Doctor común¹.

Sin embargo, la síntesis que el Aquinate realizó integrando en la *ratio practica* aristotélica las categorías patrísticas de voluntad, ley natural y pecado por un lado, y las categorías teológicas de virtudes infusas, dones del Espíritu y gracia por otro, no ha recibido una interpretación uniforme. S. Pinckaers ha puesto en evidencia el influjo de la concepción voluntarista de la libertad (entendida como "libertad de indiferencia") en la reflexión moral, separando la voluntad de la inteligencia y de las inclinaciones naturales, para dejarla "indiferente" ante el bien². La prudencia quedaría reducida, entonces, a un papel de "deliberación", de cálculo, en orden a superar esa indiferencia. Al quedar al margen de todo el sistema intencional, vendría a confundirse con la "conciencia". Y de ahí el predominio que la conciencia ha tomado en la reflexión moral. Entendimiento y voluntad caminarían entonces por separado, pudiendo tomar vías diversas, llegando, en el extremo, a poder contraponerse³.

Es a raíz del "retorno a la virtud" tras el naufragio de la ética del de-

* Doctorando en el Pontificio Instituto Juan Pablo II, Sección central.

¹ *Justicia y racionalidad*, Eiunsa, Barcelona 1994, 169-206.

² *Les sources de la morale chrétienne*, Editions Universitaires, Fribourg 1985.

³ El ejemplo más claro de ello en el ámbito de reflexión tomista se encuentra en la obra de J.F. KEENAN, *Goodness and Rightness in Thomas Aquinas's "Summa Theologiae"*, Georgetown University Press, Washington D.C. 1992. Véase la crítica al respecto realizada por J.-J. PÉREZ SOBA, "Conciencia y amor. J.F. Keenan: Un intento de Diálogo moral con santo Tomás", en *Anthropotes* 11 (1995) 221-233.

ber y de la emoción como los estudios morales han profundizado en el papel que juegan las inclinaciones apetitivas en la prudencia a la hora de configurar el obrar⁴. En este retorno a la virtud es de destacar el influjo de la reflexión anglosajona, inaugurada por la obra de H.R. Niebuhr, E. Anscombe, y continuada por J.M. Gustafson y sobre todo por S. Hauerwas y A. MacIntyre. Estos estudiosos intentan reconstruir su reflexión ética apoyándose en el pensamiento aristotélico y tomista.

Dentro de esta corriente de pensamiento se inhiere la obra de D. Westberg, *Right Practical Reason. Aristotle, Action and Prudence in Aquinas*. En ella aborda *in recto* el problema de la relación entre entendimiento y voluntad en la acción, intentando superar la interpretación tradicional de la misma en su aplicación a la teoría de la acción moral en sus diversos momentos, a la teoría de la prudencia, y a la cuestión del error moral o pecado. Lo que el libro pretende aclarar es cuál es el papel de la "razón" en el actuar moral, destacando su relación intrínseca con la voluntad para evitar así la caída en el voluntarismo.

El camino que elige para llegar a entender el papel de la prudencia es la profundización en el análisis metafísico y psicológico de la acción tal como lo expone el Aquinate (en la *I pars* y en la *I-II*, q. 6-17). Con ello nos muestra el gran interés de la obra, ya que torna una vía segura para la comprensión del valor de la prudencia en la acción, fundamentando su actuación no en un proceso deductivo por el que a través de la intelección de los principios del obrar (gracias a la sindéresis) y del juicio de conciencia se llegara a la actuación por la decisión de la voluntad; sino que parte del dinamismo mismo de la acción (p. 39), viendo cómo la inteligencia y la voluntad, aún teniendo funciones diversas, operan juntas, en armonía. En esto consiste la aportación esencial del libro.

De este modo propone una interpretación del tratado *De actibus* apoyada en una profundización en la fuente aristotélica, en la que analiza las aportaciones de Nemesio de Emesa y Juan Damasceno, con lo que muestra cómo inteligencia y voluntad se armonizan en los diversos momentos de la acción. Con ello rechaza una cierta interpretación de la "escuela", que estructura el análisis tomista de la acción en 12 actos parciales "sucesivos".

Presenta, así, como "esqueleto" de la acción la terna "intention-decision-execution", a la que se sumaría la "deliberation" cuando fuera preciso por la dificultad de la acción. Sobre este esquema redistribuye la clasificación de los diversos "actos parciales", analizando en qué modo la actividad de la inteligencia y la voluntad concurren para posibilitar cada momento de la acción.

Entre los diversos momentos destaca la "decision". Westberg profun-

⁴ Cfr. E. KACZYN SKY, "Abbandono e ritorno alla "virtù". Ma quale?", en *Sanctus Thomas de Aquino*, Editrice Vaticana, Studi Tomistici 58, Città del Vaticano 1995.

diza en ella y muestra cómo el interés del Aquinate está en resaltar que la decisión implica necesariamente en sí misma a las dos facultades del entendimiento y la voluntad, como *iudicium* y como *electio* (p. 130-131, 161), enriqueciendo así la *probairesis* aristotélica (p. 134). Ante determinadas acciones se precisa un *consilium* por el que la razón llegue a la verdad del acto y pueda informar el *consensus*: es el momento de la *deliberatio*. El último momento es la *executio*, en la que la razón “guía” (*imperium*) el *usus* que la voluntad hace de las demás potencias para realizar el acto.

Es preciso tener en cuenta que para Westberg el análisis del Aquinate sobre el proceso estructural del acto humano comienza en la q. 12 de la I-II, ya que las qq. 8-11 realizan un estudio que es «part of the general account of the relation between desire and action, and the general involvement of reason and will» (p. 133).

Sin embargo, en este punto es otra la concepción del mismo Tomás, para quien las qq. 8-11 tratan del acto de la voluntad en cuanto se dirige al fin⁵, siendo ésta la dimensión esencial de la acción humana, por cuanto encuentra en ella su sentido y su fuerza⁶. Es en esto donde está la reinterpretación de Aristóteles que el Aquinate realiza en base a la reflexión patrística sobre la voluntad humana de Cristo en la Oración del Huerto⁷, descubriendo la originalidad del momento de la voluntad en la acción al poseer ésta una energía propia⁸. Gracias a este aspecto podrá fundamentar la reflexión sobre el valor de la caridad en el actuar moral, ya que sobrepasa como inclinación a la misma ordenación de la razón. Por ello no se puede identificar sin más la *voluntas finis* con un elemento estructural.

⁵ Cfr. I-II, q. 8, prol: *Actus autem voluntatis in finem videntur esse tres: scilicet velle, frui et intendere.*

⁶ Cfr. S. PINCKAERS, *La structure de l'acte humain suivant saint Thomas*, in RT 55 (1955), 398: “Il (le *velle*) est le principe, non seulement numéral et temporel, le premier de la série, mais au sens dynamique, celui qui donne le brame et toute l'efficace; et celle-ci est l'œuvre spécifique de la volonté qui en cet ordre régit toutes les facultés comme un général commande à ses troupes”; p. 399: “(il est) le principe de toute l'efficacité volontaire”.

⁷ El sentido de la reflexión patrística viene dado por la polémica monoteleta. Véanse las obras de G. LAFONT, *Estructuras y métodos en la Suma Teológica*, Madrid 1964, 198-202; E. DOBLER, *Nemesius von Emesa und die Psychologie des menschlichen Aktes bei Thomas von Aquin* (Stb I-II, q. 6-17). Eine quellenanalytische Studie, Wethensteine, Luzern 1950; R.A. GAUTHIER, *Saint Maxime le Confesseur et la psychologie de l'acte humain*, en RTAM 21 (1954) 51-100. El interés de Nemesio estriba en ver cómo la voluntad es irreducible a la razón misma, porque ella posee una energía propia: Cfr. G. VERBEKE, “L'anthropologie de Némésius”, en NÉMÉSIUS D'ÉMÈSE, *De natura hominis. Traduction de Burgundio de Pise*, E.J. Brill, Leiden 1975. Máximo el Confesor destaca el lugar de la *thelesis*, como principio propio de acción, aunque necesita ser regulado por la razón; J.D. MADDEN, *The Authenticity of Early Definitions of Will (thelesis)*, en *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur Fribourg 2-5 septembre 1980*, Editions Universitaires, Fribourg 1982, 79; A. SICLARI, *L'antropologia di Nemesio de Emesa*, Ed. La Garangola, Padova 1974.

⁸ Este aspecto ha sido destacado por C. FABRO, *Riflessioni sulla libertà*, Maggioli editore, Perugia 1983, 13-85; quien, sin embargo, ha exagerado el primado de la voluntad en el acto al concebirlo separado de la inteligencia.

Sobre los tres momentos del acto humano analizados, va a situar ahora los tres actos de la prudencia: *consilium*, *iudicium* y *praeceptum* (p. 191), destacando cómo lo propio de la prudencia no es el *consilium* (ya que se da sólo en determinados actos), sino el *iudicium* y sobre todo el *praeceptum*, entendido este último como un “dirigir” la acción para que sea realmente un acto para el fin. De este modo, la responsabilidad primera de la prudencia es que el acto se realice bien (p. 196), por lo que encuentra en ello la diferencia esencial con el conocimiento especulativo.

El análisis sobre el error moral y el pecado le sirve para manifestar cómo también en el error se da una colaboración de las diversas potencias, superando la interpretación neoplatónica del pecado como una debilidad de la voluntad. No se trata sólo de un error o debilidad de la voluntad, sino también del mismo entendimiento, o mejor aún, de la persona toda (p. 206-207), ya que el incontinente “parte” de principios erróneos, elegidos por él, considerando la acción desde el punto de vista del placer.

El libro termina con un capítulo dedicado a la relación entre la prudencia y el amor, destacando cómo en la “circularidad” aristotélica entre prudencia y virtudes el Aquinate introduce la visión agustiniana de la virtud como un *ordo amoris*, con la que abre un “abismo” (p. 247) con Aristóteles, aún manteniendo sus bases psicológicas. La virtud se abre así al orden del amor, y es desde ese amor como se comprende en plenitud. El papel de la prudencia en relación a la caridad se centra en co-ordinar, en proveer el “orden” del amor (p. 249) en las acciones humanas.

En definitiva, nos encontramos ante un libro que afronta un tema “eterno” no desde su problemática en el juicio de la conciencia, sino desde la fundamentación del análisis de la acción humana. Con ello se sitúa en la vía correcta para la integración de la actuación de las dos facultades reinas del hombre, aspecto que consigue realizar. Aún con todo, se hubiera esperado una atención mayor al tema del amor, situándolo en el origen mismo de su estudio, ya que no en vano para el mismo Aquinate⁹ la prudencia depende del amor, que es quien la despierta y la mueve. La reflexión sobre el acto humano implica en Tomás dos aspectos: su condición voluntaria (qq. 6-17) y “aquello que es común con los animales” (qq. 22-48); esto es, la pasión. De este modo la acción se sitúa dentro de la “circularidad” propia del amor¹⁰, naciendo de él (*unio affectus*) y siendo una actualización de su plenitud en la *unio realis*. Inteligencia y voluntad deben actuar necesariamente en armonía, desde su originalidad propia e irreconducible, para que el acto humano sea un verdadero *motus creatura rationalis in Deum*.

⁹ Cfr. II-II, q. 47, a. 1, ad 1.

¹⁰ Véase, por ejemplo I-II, q. 16, a. 4.

PENSAMIENTO SOCIAL CRISTIANO Y CIENCIAS SOCIALES: ANÁLISIS DE LA CUESTIÓN EN UNA RECENTE OBRA DE PIERPAOLO DONATI

Pablo García Ruiz*

Pierpaolo Donati, profesor Ordinario de la Universidad de Bologna y presidente de la Asociación Italiana de Sociología, trata en su libro *Pensiero sociale cristiano e società moderna* (Editrice a.v.e., Roma 1997, 378 p.) de la difícil relación entre el pensamiento social cristiano y las ciencias sociales en el contexto de la sociedad contemporánea.

La relación entre pensamiento social cristiano (PSC, en adelante) y ciencias sociales ha sido problemática, por no decir negativa, en los últimos siglos. Desde la sociología y otros saberes afines se ha calificado a la teología moral como doctrina obsoleta, a-histórica, utópica, abstracta y autoritaria, por cuanto se percibe como una intromisión en un campo extraño, en virtud de un pretendido saber total extrínseco a la realidad social misma. Consecuencia de esta valoración ha sido la exclusión del PSC del proyecto social y cultural de la modernidad. Sin embargo, el proyecto iluminista ha conservado en su seno valores del cristianismo secularizados. La evolución de las sociedades complejas actuales ha traído consigo la perdida del fundamento para esos mismos valores que para continuar siendo operativos requieren una nueva fundamentación, imposible ya desde el humanismo de la modernidad.

Desde la teología, la percepción de las ciencias sociales ha oscilado entre la hostilidad y la confusión. Por una parte, ciertas formas de teología han pretendido reflexionar sobre el mundo sin tener en cuenta los avances de las ciencias sociales; por otra, al querer salvar esta distancia, otros enfoques teológicos han dado en reducir sus consideraciones al plano de la sociología. Para Donati, es necesario que las ciencias sociales y el PSC establezcan relaciones significativas mutuas, progresivas y no regresivas, como formas no antitéticas de saber social. Entre esas relaciones se destaca la pregunta que constituye el tema central del libro: ¿en qué medida las nuevas expresiones del PSC pueden influir en la vida pública de las sociedades actuales?

* Departamento de Filosofía. Universidad de Navarra.

En concreto, es urgente interrogarse sobre la consistencia del PSC, no tanto en sí mismo considerado, cuanto en su relación a la posibilidad de incidir sobre la investigación científica y la acción práctica en el campo socio-político. Encontrar una respuesta exige examinar las condiciones de posibilidad del diálogo entre PSC y ciencias sociales. Entre ellas están las siguientes:

a) El PSC no puede ser reducido a una función consolatoria para sistemas sociales basados en principios a-morales. La inspiración universalista del PSC no se funda en el humanitarismo de atención a la marginalidad social, que sólo podría generar el universalismo de una supuesta "religión civil". La función social a la que aspira es mucho más decisiva: el discurso de la "sociedad buena".

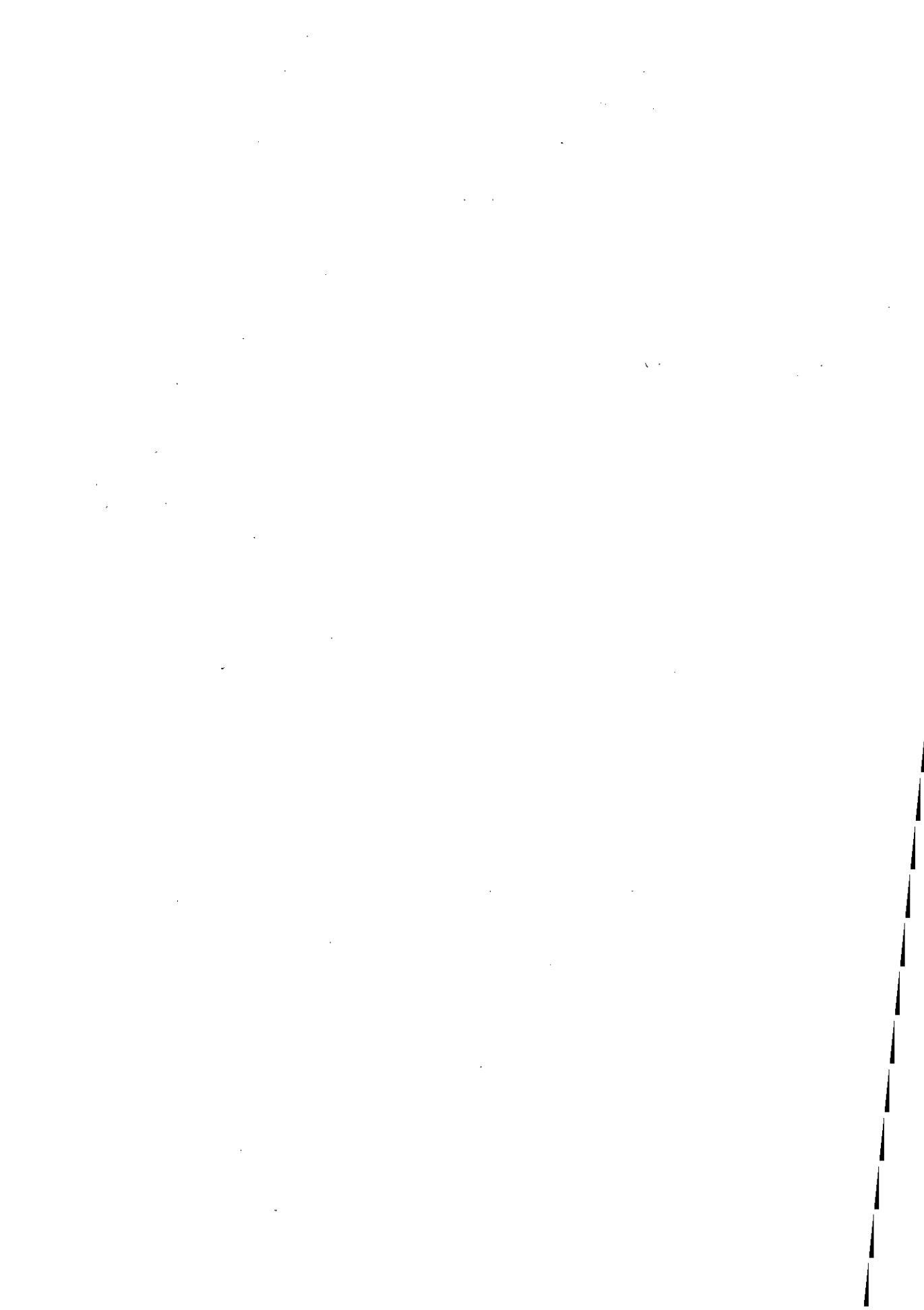
b) El PSC no puede entenderse como un sistema doctrinal cerrado, autorreferencial y deductivo, sino como una forma particular de conocimiento que propone una hermenéutica propia, abierta a fuentes ajenas a la revelación religiosa, en concreto a la consideración directa del mundo y la sociedad, objeto de las ciencias sociales. El fundamento de la validez del PSC no es, por tanto, meramente deductivo –es decir, exclusivamente dependiente de su coherencia con la revelación– sino que es también induktivo. El PSC es relevante para las culturas en la medida en que garantiza la plena reflexividad de los sistemas sociales.

c) El PSC se propone como guía ética de la praxis humana porque se sitúa en la perspectiva de sentido, en el contexto de la distinción inmanentia-trascendencia. Pero para serlo efectivamente requiere de mediaciones culturales, tales como las propias ciencias sociales. La peculiaridad del PSC es que no encuentra equivalentes funcionales en su carácter de guía práctica.

Todo ello nos lleva a la consideración del status epistemológico del PSC. Para el autor, este es el problema clave, porque no se trata de interpretar la teología moral como manifestación cultural de una sociedad, ni de juzgar a la sociología desde la revelación. Se trata más bien, de encontrar las formas de relación entre ambos saberes, reconociendo la independencia de cada uno de esos ámbitos. Independencia, sin embargo, no significa total incommensurabilidad. El PSC tiene un lugar en el contexto cultural y científico-social en la medida en que se articula como: principios de reflexividad que configuran una hermenéutica propia de la vida social; criterios de evaluación a la luz de un meta-código de referencia que, primando los derechos de la persona, tenga en cuenta otros criterios éticos relevantes; directrices de acción que no son imposiciones externas y coercitivas definidas *a priori*, sino que se proponen como "proyectualidad" en nombre de la dignidad humana.

Desde estos presupuestos, Donati dedica los diferentes capítulos a algunos de los temas más relevantes actualmente en el diálogo entre el PSC y ciencias sociales: dignidad humana, solidaridad, subsidiariedad, familia, democracia y, finalmente, el problema de la paz. En las conclusiones, el autor dibuja un cuadro conceptual tentativo para enmarcar posibles relaciones entre discurso teológico y discurso sociológico en la cultura contemporánea, que sean capaces de superar las incomprendiciones recíprocas.

En resumen, el libro trata de un tema de indudable interés tanto para las ciencias sociales como para la teología moral. El análisis de los problemas es riguroso y bien documentado y abre al lector a consideraciones de importancia para hacerse cargo del estado de la cuestión y de posibles vías de diálogo entre ambas tradiciones de pensamiento.



VITA DELL'ISTITUTO

A. SITUAZIONE STATISTICA DEGLI STUDENTI

a) Sezione centrale

STUDENTI ISCRITTI NELL'ANNO ACCADEMICO 1996/97 =232

N. Iscritti al Corso al Dottorato	59
N. Iscritti al Corso alla Licenza	101
N. Iscritti al Corso al Master	38
Studenti Ospiti	34

b) Washington D.C. Center of the Institute

STUDENTI ISCRITTI NELL'ANNO ACCADEMICO 1996/1997=68

N. iscritti al Corso alla Licenza	32
N. Iscritti al Corso al Master	32
Studenti "special/audit"	4

c) Sección mexicana

STUDENTI ISCRITTI NELL'ANNO ACCADEMICO 1996/97 =292

N. iscritti al Corso alla Licenciatura	167
N. iscritti alla Maestria (Master)	125

d) Sección española

STUDENTI ISCRITTI NELL'ANNO ACCADEMICO 1996/97 =147

N. iscritti al Curso de Licenciatura	62
N. iscritti al Curso de Master	77
Studenti ospiti	8

B. SITUAZIONE DEI TITOLI DI STUDIO**a) Sezione centrale****DOTTORATO IN SACRA TEOLOGIA**

- Emmanuel OBY AFUNUGO, *Fatherlessness and the African American Family: A Study in Morality*
 Paul DE LANDURANTAYE, *Irreconcilable Concepts of the Human Person: and the Moral Issue of Contraception: An Examination of the Personalism of Louis Janssens and the Personalism of Pope John Paul II*
 Jaroslaw KUPCZAK, O.P., *The Human Person as the Efficient Cause in the Christian Anthropology of Karol Wojtyla*
 Dieter Josef HILLA, *Person und Moral. Der Personalismus Karol Wojtylas und seine Bedeutung fur die Moraltheologie.*

LICENZA IN S.TEOLOGIA

- M. Verónica SEPULVEDA TORNERO, *Alianza y nupcialidad segun Hans Urs von Balibasas.*
 Florián MARTIN CALAMA, *La santidad del acto conyugal, elemento intrínseco del sigo sacramental del Matrimonio, en la catequesis de Juan Pablo II.*
 Maria WOO OK-CHA, *L'aborto procurato: analisi della situazione in Corea e valutazione morale alla luce dell'evangelium Vitae.*
 Mauro LOI, *Il fine ultimo dell'uomo come criterio di moralità in Giovanni Paolo II.*
 Armando MARSAL, *Peccatum contra hominis bonum. La Offensa Dei entre la Immutabilidad y la Misericordia en la Summa contra gentiles de Santo Tomás de Aquino.*
 Jesús HERRERA QUINONEZ, *La pastoral familiar prioridad latinoamericana. Opción en los documentos del CELAM, de Medellín a Puebla.*
 Joel OCAMPO GOROSIETA, *Pastoral familiar y preparación de los adolescentes al matrimonio y a la vida familiar.*
 Albeus O'REILLY, *The Virtue of Temperance in the Doctrine of Saint Thomas Aquinas and its Interpretation according to some contemporary authors.*
 Antonio CANO VALLEROS, *Eticidad de los nuevos modelos de familia.*
 Zarko RELOTA, *La teología dogmática e quella pastorale: due vie diverse nell'approccio ai divorziati civilmente risposati.*
 Rogelio BARRAGAN SALAZAR, *El matrimonio, una realidad específicamente vocacional.*
 Pierre PROTOT, *L'itinéraire moral de conversion des époux chrétiens.*
 Pablo ZANOR, *La bondad moral de la continencia periódica: su argumentación.*

Blaise R. BERG, *Marriage and family life according to A. von Speyr. A Study of Christiane in The Light of the Magisterium.*

Mary KILLEEN, *Availability and the spousal nature of man. In the work of Adrienne von Speyr.*

Carlos A. SIMON V., *Procreación asistida. Bioetica de principios-Bioetica de Virtudes?*
Andrés SALINAS, *La escuela de padres. Una propuesta valida de pastoral familiar.*

MASTER IN SCIENZE DEL MATRIMONIO E DELLA FAMIGLIA

Thérèse NYIRABUKEYE, *La promotion de la paternité et la maternité responsables par les méthodes naturelles de planification familiale: un défilance aux églises des pays des grands-lacs (Rwanda, Burundi e Zaire).*

Angelica ROA AMBRIZ, *Dos dimensiones de la única vocación de la mujer: maternidad y virginidad*

b) Washington D.C. Center of the Institute

LICENZA IN S.TEOLOGIA

Clifford ANIEFUNA, *The Christian Family as the Foundation for a Culture of Life in the Context of the Igbo Family Tradition*

Mark Peter FUSCO, *A Survey of the Notions of Autonomy and Abortion Freedom in American Law*

Andrius NARBEKOVAS, *A Person at the Edge of Life: Choices and Duties*

c) Sección española

LICENCIATURA EN SAGRADA TEOLOGIA

Joaquín Angel GIL GIMENO, *El concepto de persona en la Doctrina Social de la Iglesia.*

Miguel VILLALBA VILLALBA, *Persona y salvación. Una aproximación a la hermenéutica de la esperanza de P. Ricoeur.*

C. ATTIVITÀ SCIENTIFICHE**a) Sezione centrale****SEMINARIO DI STUDIO**

L'1 e 2 marzo 1997 si è svolto nell'ambito del Master di Pastorale Matrimoniale e Politiche Familiare il Seminario di studio "Diritto ed etica della vita nelle politiche familiari". Saluto: Prof. Stanislaw Grygiel. Relatori: Prof. Ignatio Pérez de Heredia y Valle, Prof.ssa Adriana Loretì Beghé, Prof. Francisco C. Fernández Sanchez, Prof.ssa M.Luisa Di Pietro, Prof.ssa Giovanna Rossi. Conclusioni: Prof. Sergio Lanza. I partecipanti sono stati 84.

CORSO AL MASTER IN BIOETICA

Nel mese di giugno 1997 si è concluso il primo anno del corso biennale al Master in Bioetica, che ha visto la partecipazione di 50 laureati (a numero chiuso). Nell'Anno Accademico 1997/1998 il corso proseguirà con la programmazione prevista per il secondo anno, in quattro sessioni di una settimana intensiva ciascuna, nei mesi di marzo, aprile, maggio e giugno 1998. Il corso, svolto in collaborazione con l'Istituto di Bioetica dell'Università del S. Cuore, si rivolge a coloro che, in possesso di un titolo accademico (laurea o equipollente) in Medicina e Chirurgia, Biologia, Teologia, Filosofia e Giurisprudenza e affini, vogliono acquisire quella competenza interdisciplinare e specifica necessaria ad affrontare adeguatamente le complesse problematiche odierne della bioetica.

MASTER SU PASTORALE MATRIMONIALE E POLITICHE FAMILIARI

Il Master biennale su Pastorale Matrimoniale e Politiche Familiari, organizzato dal Pontificio Istituto Giovanni Paolo II in collaborazione con la Pontificia Università Lateranense, l'Ufficio Famiglia della Conferenza Episcopale Italiana e con l'Istituto Costanzo Micci di Fano, è giunto al suo secondo anno, ed ai 55 "studenti" che hanno portato a compimento il biennio, in maggior parte coppie impegnate a livello diocesano, ma anche sacerdoti e religiosi, si sono affiancati i 61 nuovi iscritti, che termineranno il loro corso di studi nel luglio del 1998. I corsi offrono un cammino organico di formazione per responsabili ed operatori di pastorale familiare: una significativa risposta alla presa di coscienza sui problemi posti dalla identità e nel suo ruolo.

UNA NUOVA COLLABORAZIONE ACCADEMICA

Dopo la visita del Preside e del Segretario Accademico nel febbraio 1997, con de-

creto del 17 luglio 1997, Sua Eccellenza Mons. Isidore de Souza, Arcivescovo di Cotonou ha eretto l'*Institut Catholique pour l'Afrique Francophone* a Cotonou (Bénin). Sono stati nominati rispettivamente Vice Preside la Signora Thérèse Nyirabuyeke e il Rev. P. Dorothée Hamaouzo Segretario accademico. Il primo anno accademico è stato iniziato il 3 Novembre 1997, con 43 iscritti: 16 per un diploma del primo livello universitario, 27 per il Master in Scienze del matrimonio e della famiglia.

b) Washington D.C. Center of the Institute

Dal 9 al 13 giugno si è svolto nella città di Birmingham, Inghilterra, un corso "Summer School" sul tema "Love, Sexuality and Bioethics", con la collaborazione del Maryvale Institute. Docenti del corso sono stati i professori W.E. May e M. Shivanandan (Istituto Giovanni Paolo II), Fr.M. Beers (Mount Saint Mary's Seminary), Rev. K. Prestor, Drs. G. Woodall, P. Willey, J. Redford e D. Plunkett (Maryvale Institute), Dr. T. Iglesias (University College, Dublin), A. Sutton (Centre of Bioethics and Public Policy, London), Dr. H. Watt (The Linacre Centre). I partecipanti sono stati 50.

c) Sección española**JORNADAS SOBRE POLÍTICAS FAMILIARES**

Dal 10 al 13 di giugno si è svolto l'incontro "Jornadas sobre Políticas Familiares". All'inaugurazione è stato presente S.E. Mons. A. Scola. Relatori: Prof. Francesco D'Agostino, Prof. Henri Hude, Prof. José Luis Martínez López-Muñiz, Prof. Juan Manuel Llopis Giner, Prof. Alban D'Entremont, Prof. Alejandro Barona. I partecipanti sono stati 95.

III INCONTRO DEGLI EX-ALUNNI SPAGNOLI DELL'ISTITUTO.

Nei giorni 26 e 27 giugno si è svolto in Alcalá de Henares (Madrid) il terzo incontro annuale degli ex-alunni, con la presenza di S.E. Mons. M. Ureña. Il tema sviluppato è stato: "El sujeto moral en el pensamiento de K. Rahner".

MASTER PER AGENTI DI PASTORALE MATRIMONIALE

Dal 25 al 30 agosto si è svolto in Gandía (Valencia) il primo corso estivo del "Master para agentes de Pastoral Familiar" organizzato dall'Istituto. I partecipanti sono stati 57.

FORMAZIONE PERMANENTE DEI PROFESSORI CATTOLICI

L'Istituto ha iniziato una collaborazione con la FERE-COVAL (Federación

Española de Religiosos de la Enseñanza, Comunidad de Valencia) per l'organizzazione dei corsi destinati alla formazione permanente dei Professori delle Scuole Cattoliche.

INIZIO DEL MASTER IN SCIENZE E DIRITTO DEL MATRIMONIO E DELLA FAMIGLIA

Ha avuto inizio il Master in Scienze e Diritto del Matrimonio e della Famiglia organizzato dall'Istituto in collaborazione con la Fundación San Pablo CEU, destinato ai professionisti del Diritto e agli studenti iscritti agli ultimi anni della Facoltà di Diritto.

c) Sección messicana

Dal 24 febbraio al 14 marzo il Prof. Michel Schooyans ha tenuto un corso titolato "Demografía y Familia". I partecipanti sono stati 350.

INDICE 1997

Editoriali	p. 5 e 259
Antropocentrismo o biocentrismo?	
PHILIPPE CASPAR, <i>La place centrale de l'homme dans les sciences biologiques contemporaines</i>	17
PAUL HAFFNER, <i>The Impact of Evolutionary Theory on Theological Anthropology</i>	55
HENRY HUDE, <i>Présupposés philosophiques propres au biocentrisme ou anthropocentrisme</i>	69
GIANFRANCESCO ZUANAZZI, <i>L'uomo e l'animale</i>	91
Morte e morire	
JEAN LAFFITTE, <i>Ars pagana et ars christiana moriendi</i>	273
THÉRÈSE NADEAU-LACOUR, <i>Le martyre comme "célébration la plus solennelle de l'Évangile de la vie"</i>	297
WILLIAM E. MAY, <i>Caring for persons in the "Persistent Vegetative State"</i>	317
GERHARD LUDWIG MÜLLER, <i>Die Ursprungssünde: Der Mensch zwischen Tod und Erlösung</i>	333
FRANCESCO D'AGOSTINO, <i>Pena di morte?</i>	359
AMEDEO CENCINI, <i>Quando vivere diventa un male... Elementi per una interpretazione del suicidio</i>	371
In rilievo	
ANGELO TOSATO, <i>L'istituto familiare dell'antico Israele e della Chiesa primitiva</i>	109

JUAN JOSÉ PÉREZ-SOBA DIEZ DEL CORRAL, <i>La irreductibilidad de la relación interpersonal: su estudio en Santo Tomás</i>	175
PIERPAOLO DONATI, <i>Family Citizenship: a basic concept for new social policies</i>	395
ERNESTO W. VOLONTÉ, <i>L'educazione dei figli come fine del Matrimonio nel magistero del Concilio Vaticano II</i>	419
PAUL F. DE LADURANTAYE, S.T.D., "Irreconcilable Concepts of the Human Person" and the Moral Issue of Contraception. An examination of the Personalism of Louis Janssens and the Personalism of Pope John Paul II	433
DAMIANO MARZOTTO, <i>Figure di donne negli Atti degli Apostoli. Contributi per un'antropologia cristiana</i>	457
 Forum Pannenberg	
<i>Dibattito a proposito di un recente volume sui fondamenti dell'etica</i>	203
LIVIO MELINA, <i>Principio dell'incarnazione e valore teologico dell'agire umano</i>	205
MARTIN RHONHEIMER, <i>Ethik als Aufklärung über die Frage nach dem Guten und die aristotelische "Perversion des ethischen Themas"</i>	211
WILLIAM E. MAY, <i>The Link between the Natural Law and the Question of the Good</i>	225
SERVAIS PINCKAERS, O.P., <i>À la recherche d'une éthique chrétienne</i>	231
RÉAL TREMBLAY, C.SS.R., <i>Plaidoyer pour une hétéronomie par dépassement</i>	237
JUAN JOSÉ PÉREZ-SOBA DIEZ DEL CORRAL, <i>En el principio: el Amor del Padre</i>	243
LIVIO MELINA, <i>La risposta di W. Pannenberg</i>	483
WOLFHART PANNEMBERG, <i>Eine Antwort</i>	485
 Nota crítica	
JOSÉ MIGUEL GRANADOS TERMES, <i>Recuperación del concepto de persona en bioética: recensión al libro de L. Palazzani</i>	251

Indice 1997 521

MARC OUELLET, P.S.S., <i>Pour une théologie des "dons" du mariage</i>	495
JOSÉ NORIEGA, <i>Anotaciones sobre la Ratio Practica y la prudencia en Tomás de Aquino</i>	505
PABLO GARCÍA RUIZ, <i>Pensamiento social cristiano y ciencias sociales: análisis de la cuestión en una reciente obra de Pierpaolo Donati</i>	509
Vita dell'Istituto	513

