RIVISTA DI STUDI SULLA PERSONA E LA FAMIGLIA

ANTHROPOTES

Rivista ufficiale del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II
per Studi su Matrimonio e Famiglia
Pontificia Università Lateranense
Direttore responsabile: CARLO CAFFARRA
Anno VII, n. 1 - Maggio 1991

SOMMARIO

1 Editoriale ☐ **3** Sommari ☐ **9** *Tomás Melendo*, Metafísica del amor conyugal ☐ **25** *Stanislaw Grygiel*, In the beginning is the end and in the end is the beginning ☐ **55** *Pierpaolo Donati*, Le dimensioni relazionali della Bio-etica ☐ **67** *Benedetto Testa*, La funzione del Magistero ordinario nell'elaborazione teologica

83 NOTA CRITICA ☐ *Terence Kennedy, C.SS.R.*, Principles of moral life and the contemporary theological debate. Reflexions on William May's, «Principios de vida moral» ☐ **87** *R. García de Haro*, La moral y la metafísica de la persona y de su obrar. A propósito del libro de C. Cardona, «Metafísica del bien y del mal»

95 IN RILIEVO ☐ *Rudolf Ehmann, MD*, Problems in family planning

127 VITA DELL'ISTITUTO ☐ A. Situazione statistica degli studenti - B. Situazione dei titoli di studio

© Istituto Giovanni Paolo II, 1991

Direzione e Amministrazione: Istituto Giovanni Paolo II - Piazza S. Giovanni in Laterano, 4 - 00120 Roma - tel. (06) 6986401/6986113 - fax: 6986103

Abbonamento 1991 (2 numeri): Italia L. 34.000 - Estero US $ 24

Forma di pagamento: assegno bancario (o vaglia postale) intestato a: Carlo Caffarra, Istituto Giovanni Paolo II - P.za S. Giovanni in Laterano, 4 - 00120 Roma

Un numero L. 19.000 (US $ 14)

EDITORIALE

«Solus est amor... in quo potest creatura, etsi non ex aequo, respondere Auctori vel de simili mutuam rependere vicem».

(S. BERNARDO, *Super Cantica canticorum*, 83, 4; Op. omnia, Ed. Cist. 2 (1958), 300).

Una consistente tradizione teologica, all'interno della Tradizione ecclesiale, ha collocato nella libertà il sigillo della mano creatrice di Dio, che crea l'uomo «a Sua immagine e somiglianza». E, coerentemente, la stessa tradizione pensa che l'atto supremo della libertà umana sia il consenso all'Amore di Dio rivelatoci in Cristo. Un consenso che rende l'uomo capace a sua volta di amare come Cristo ha amato. Il Concilio Vaticano II, dopo aver insegnato che «la vera libertà... è nell'uomo un segno privilegiato dell'immagine divina» (Gaudium et spes, 17), *continua coerentemente, insegnando che «questa similitudine manifesta che l'uomo... non possa ritrovarsi pienamente se non attraverso un dono sincero di sé»* (ibid., 24). *La riflessione sull'amore e sulla comunione inter-personale è sempre stato al centro del nostro sforzo di donare anche noi un piccolo apporto alla Chiesa nella sua missione salvifica: per una conoscenza piú profonda della persona umana nella luce che emana dal Centro della Rivelazione cristiana. E poiché una verità non contraddice mai un'altra verità ma si integrano, è possibile elaborare una metafisica dell'amore (coniugale) dentro ad una metafisica dell'essere, come dimostra il Prof.* T. Melendo *nello studio che apre questo numero.*

In continuità con questa tematica, il presente numero di Anthropotes *si introduce, ancora una volta, in una delle dimensioni piú tragiche della nostra cultura: il disprezzo della vita umana, conseguenza anche della separazione fra sessualità-procreazione-amore, che caratterizza la (pseudo)-visione odierna della sessualità umana. Questa separazione è accaduta in tutte e due le direzioni: separazione della sessualità dalla procreazione, colla conseguente nobilitazione della contraccezione, ai cui effetti è dedicato lo studio del Prof.* R. Ehmann; *separazione della procreazione dalla sessualità, sulla quale riflette il Prof.* P. Donati.

Tuttavia, questo disprezzo è il segno di un evento spirituale ancora piú profondo. «Se Dio c'è, non è necessario alla mia esistenza»: è la formula piú perfetta per esprimere l'irreligiosità contemporanea. Non è neppure piú necessario sapere se Dio esiste o non, poiché in ogni caso questo non ha alcuna rilevanza per la vita. La sfida di Pascal, lanciata acutamente dal grande pensatore francese ai primi prodromi di questa cultura, a riconoscersi comunque *già «imbarcati» e, dunque, costretti a «scommettere», è privata oggi di ogni senso. Esistono, tuttavia, due momenti nella nostra vita nei quali quest'esperienza di «essere imbarcati» è*

ineliminabile: l'inizio e la fine. La cultura dell'irreligiosità non poteva non concentrarsi su di essi: aborto ed eutanasia sono, come mostra il Prof. S. Grygiel, *due facce della stessa realtà.*

Nella Chiesa il teologo deve trovare il luogo, la casa in cui abitare, profondamente radicato nella sua fede, che il Magistero ci insegna (articolo del Prof. B. Testa*), per riaprire all'uomo di oggi la strada che lo riporta alla sua Origine, per riscoprire il suo Fine e la Via che ad esso può condurlo.*

C.C.

SOMMARI

(italiano - inglese - francese)

T. MELENDO, *Metafísica del amor conyugal*

L'Autore mostra come la profonda comprensione della realtà peculiare dell'atto di essere umano, rappresenti una via privilegiata per definire quali siano le caratteristiche proprie dell'azione umana e dell'amore coniugale in particolare.
L'atto di essere, coartato dall'essenza, tende a riconquistare la sua pienezza attraverso l'azione del soggetto. L'azione veramente umana è, in qualche modo, sempre libera, il che si manifesta massimamente nell'agire per e con amore, nella donazione di sé, nel rispetto e nell'amore per gli altri. Analizzando queste esigenze di personalizzazione che l'atto di essere impone e applicandole alla realtà specifica dell'amore matrimoniale, si manifesta l'intima verità delle sue esigenze di unità, indissolubilità e fecondità.
Infatti l'amore, pienezza di libertà, richiede di donarsi con totalità; nel caso dell'amore coniugale, ciò significa donarsi a una sola persona, per sempre, incrementando il proprio amore nel dono della vita ai figli e nel loro perfezionamento (educazione). Cosí l'atto di essere porta avanti il suo processo di espansione perfettiva, e la diffusione dell'energia ontologica che racchiude.

The author shows how the profound comprehension of the peculiar reality of the human act of being represents a privileged way for defining the characteristics of human action in general and, particularly, of conjugal love.
The act of being, coacted by the essence, tends to recover its fullness through subject's action. Truly human action is, in a sense, always free: this freedom is chiefly expressed in acting for and with love, in the gift of himself, in respecting and loving the others. By analyzing these needs for personalization imposed by the act of being and by applying them to the reality of conjugal love, we can perceive the intimate truth of its needs for unity, indissolubility and fertility.
In fact love, full of freedom, asks us to gift ourselves in our totality; in the case of conjugal love, this means to gift himself/herself to only one person, for ever, increasing love through the gift of life to the children and through their education. Thus, the act of being continues its process of perfective expansion and the diffusion of its ontologic energy.

S. GRYGIEL, *In the Beginning is the End and in the End is the Beginning*

Il saggio è composto da due parti; la prima tratta dell'identità del bambino concepito nel grembo materno, e indirettamente fa vedere che non c'è nessuna differenza fra l'aborto volontario e l'omicidio; la seconda, invece, parla dell'eutanasia, la cui essenza non è diversa da quella dell'aborto in genere.
La spensieratezza nel valutare oggi questi fenomeni deriva dal razionalismo della nostra civilizzazione, priva della conoscenza della realtà e, in conseguenza, ridotta al fare tecnico-scientifico riguardo alle cose e perfino all'uomo stesso. Tale fare, toccando l'inizio temporale dell'essere umano, costringe la donna e l'uomo a «convivere malamente tra loro»,

per usare le parole del Mefisto nel *Faust* di Goethe. È in questo modo che si costruisce per l'atto della creazione divina uno spazio che non ne è degno, perché artificiale. L'identità personale dell'uomo non è qualcosa che gli è stata conferita nel tempo dalla società o da qualcuno, ma è una realtà pensata da Dio nel principio, nel profondo, cioè, dell'eternità, prima della creazione del mondo. Questa identità, quindi, non può essere oggetto del fare degli uomini.

L'article se compose de deux parties; la première traite de l'identité de l'enfant conçu dans le sein maternel et, indirectement, il fait voir qu'il n'y a pas de différences entre l'avortement volontaire et l'homicide; la deuxième partie traite de l'euthanasie, dont l'essence n'est pas différente de l'avortement en général. L'insouciance utilisée aujourd'hui dans l'évaluation de ces phénomènes dérive du rationalisme de notre civilisation qui manque de la connaissance de la realité et est donc réduite au «faire» technique-scientifique envers les choses et même envers l'homme. Ce «faire», en touchant le début temporel de l'être humain, oblige la femme et l'homme à «vivre péniblement ensemble», comme l'on dit le Méphiste dans le *Faust* de Goethe. C'est de cette façon que l'on bâti une place pour l'acte de la création divine qui n'est pas digne, parce qu'elle est artificielle. L'identité personnelle de l'homme n'est pas une chose qui lui a été attribuée dans le temps par la société ou par quelqu'un, mais elle est une réalité pensée par Dieu au début, c'est-à-dire du plus profond de l'éternité, avant la création du monde. Cette identité, donc, ne peut pas être l'objet du «faire» des hommes.

P. Donati, *Le dimensioni relazionali della Bio-etica*

The author deals with the complex issues of couples affected by sterility, in their search for parenthood. As far as empirical surveys have shown, these couples are at risk, since most of them present serious troubles not only in the physical aspects, but also in the psychological, cultural and social dimensions of their life. On the other hand also «high-tech-children» are at risk, whereas they are a «therapy» for their parents. The article suggests that the medical practices involved in these matters can be properly dealt with only by assuming what the author calls a «relational bio-ethics», which today is almost absent.

Dans cet article, l'auteur aborde le problème suivant: de quelle façon aujourd'hui le couple stérile vit sa condition. Les recherches montrent que les couples stériles sont «à risque», dans le sens que la plupart d'entre eux presente serieux problèmes somatique, psychologiques, culturels et sociaux. D'autre part, même les enfants des bio-technologies sont «à risque», du moment qu'ils sont une thérapie pour les parents qui les demandent. La thèse de l'auteur est que le cadre de la pathologie (au sens large) de la reproduction humaine demande le développement d'une bio-étique «relationnelle», qui aujourd'hui est presque complètement absente.

B. Testa, *La funzione del Magistero ordinario nell'elaborazione teologica*

This article seeks to investigate the relationship between the ordinary Magisterium, that is the «not infallible, but authentic teaching» of the bishop, of the Episcopal College, of the Roman Pontiff and the theological reflection.
By objecting the minimalist interpretation of LG 25 and underlining at the same time the specificity of theological research inside the ecclesial life, the author tries to individ-

uate, in deference to the ordinary Magisterium, a practical way through which the theologian expresses his free following and belonging to the ecclesial body.
Thanks to this, the theologian is helped to find again, in his being a *faithful,* the starting-point for the exercise of his research and for overcoming every extrinsic opposition rising between the freedom of this research and the agreement to the ecclesial communion which represents its only vital context.

L'article se propose d'approfondir le rapport entre le Magistère ordinaire, c'est-à-dire l'«enseignement non infaillible, mais authentique» de l'évêque, du Collège episcopal, du Romain Pontife et la réflexion théologique.
En contestant l'interprétation minimaliste de LG 25 et en même temps soulignant la spécificité de la recherche théologique à l'intérieur de la vie ecclésiale, l'auteur vise à individuer, dans le respect due Magistère ordinaire, une modalité concrète dans laquelle le théologien exprime son libre suivre et appartenir au corps ecclésial.
En vertu de ça, le théologien est accompagné à retrouver, dans sa qualité de *fidèle,* le point de départ pour l'exercice de sa recherche et pour surmonter toutes les oppositions extrinsèques entre la liberté de cette recherche et l'adhésion à la communion ecclésiale qui est son seul contexte vital.

Nota critica

T. KENNEDY, *Principles of Moral Life and the Contemporaray Theological Debate.*
R. GARCIA DE HARO, *La moral y la metafísica de la persona y de su obrar.*

Nel presente numero abbiamo voluto dedicare questo spazio alla presentazione di due recenti opere, che ci sono parse d'interesse per i cultori dell'etica e della morale.
In primo luogo l'opera collettanea a cura di William May, *Principios de vida moral,* presentata dal Prof. Terence Kennedy dell'Accademia Alfonsiana. Si tratta della recente traduzione spagnola dell'originale inglese (*Principles of Catholic Moral Life*), frutto di un *workshop* a Washington, che riunì un gruppo dei piú prestigiosi specialisti di lingua inglese (oltre a May, Germain Grisez, John Finnis, Lorenzo Albacete, Louis Bouyer, Donald McCarthy, Joseph Boyle, Ronald Lawler, Joseph Mangan, Richard Roach, ecc.), e nel quale si abbordano i punti nodali dell'odierno dibattito morale: la concezione cristiana del peccato (nella sua inseparabilità dalla coscienza della dignità della persona), il valore del Magistero nell'ambito morale, la teoria consequenzialista sul bene e sul male morale, ecc. Il libro inaugura una Collana — intitolata *Etica y Sociedad* — che si propone di far conoscere ai lettori di lingua spagnola rilevanti opere di teologia morale scritte in altre lingue (già ne è stata pubblicta una di Delhaye e ne sono annunziate altre di Pinckaers e Finnis).
La seconda opera presentata è *La metafisica del bien y del mal* di Carlos Cardona, la cui traduzione italiana è in corso di pubblicazione presso l'Edizione Ares. In essa si tenta — come sottolinea nella nota critica il prof. García de Haro — un ricupero metafisico dell'etica e della morale, proprio nella linea dell'indirizzo che il Santo Padre dava a un gruppo di moralisti, procedenti da tutte le parti del mondo, nel suo Discorso al I Congresso Internazionale di Teologia Morale, Roma 7-12 aprile 1986 (gli Atti sono stati pubblicati sotto il titolo *Persona, Verità e Morale,* da Città Nuova Editrice, Roma 1988):

«È necessario che la riflessione etica si fondi e si radichi sempre piú profondamente su una vera antropologia e questa, ultimamente, su quella metafisica dalla creazione che è al centro di ogni pensare cristiano. La crisi dell'etica è il "test" piú evidente della crisi dell'antropologia, crisi dovuta a sua volta al rifiuto di un pensare veramente metafisico».

Dans ce numéro, nous avons voulu dédier cette rubrique à la présentation de deux oeuvres récentes qui nous semblent très interessantes pour les amateurs de l'éthique et de la morale.
La première oeuvre est la miscellanée par William May, *Principios de vida moral,* presentée par le Prof. Terence Kennedy de l'Académie Alphonsienne. Il s'agit de la pubblication récente de la traduction espagnole de l'original anglais (*Principles of Catholic Moral Life*), fruit d'un *workshop* qui eut lieu à Washington et qui reunit un groupe de fameux spécialistes de langue anglaise (en dehors de May, Germain Grisez, John Finnis, Lorenzo Albacete, Louis Bouyer, Donald McCarthy, Joseph Boyle, Ronald Lawler, Joseph Mangan, Richard Roach, etc.); dans cette oeuvre on aborde les points nodaux du débat moral contemporaine: la conception chrétienne du péché (inséparable de la conscience de la dignité de la personne), la valeur du Magistère dans la morale, la théorie conséquentialiste sur le bien et le mal moral, etc. Le livre inaugure une Collection — intitulée *Etica y Sociedad* — qui se propose de faire connaître aux lecteurs de langue espagnole des oeuvres importantes de théologie morale écrites dans les autres langues (on a déjà publié une oeuvre de Delhaye et on est en train du publier une oeuvre de Pinckaers et une autre de Finnis).
Le deuxième livre que nous presentons est *La metafisica del bien y del mal* de Carlos Cardona, dont la traduction italienne est en train d'être publiée par l'Edition Ares. Cette oeuvre — comme l'on souligne le Prof. García de Haro dans sa note critique — cherche une récupération métaphysique de l'éthique et de la morale, précisement dans la direction d'un discours que le Pape a prononcé pour un groupe de moralistes, provenants de tous les pays du monde, qui on participé au Premier Congrès International de Théologie Morale, Rome, 7-12 avril 1986 (les Actes ont été publié sous le titre *Persona, Verità e Morale* par l'Edition Città Nuova, Roma 1988): «il est nécessaire que la réflexion éthique se base et s'enracine toujours plus profondement sur une vraie anthropologie, et celle-ci, dernièrement, sur la métaphysique de la création qui est le centre de toute pensée chrétienne. La crise de l'éthique est le «test» le plus évident de la crise de l'anthropologie, crise qui est due, à son tour, au refus d'une pensée vraiment métaphysique».

In rilievo

R. EHMANN, *Problems in family planning*

In questo studio, accuratamente documentato, l'autore attira l'attenzione sugli effetti negativi collaterali dei vari metodi contraccettivi. Le principali conseguenze della massiccia diffusione della contraccezione, a cui abbiamo assistito durante questi venti anni, sono le seguenti. La contraccezione moderna ha introdotto un grave permissivismo morale nel costume, mediante la separazione fra procreazione e sessualità. L'aborto non è diminuito: è aumentato proprio là dove piú ampia è stata la diffusione della contraccezione. C'è stato un aumento delle malattie a trasmissione sessuale, dovuto al permissivismo sessuale. Lo sviluppo della contraccezione artificiale, con le sue conseguenze, ha confermato la verità profetica di *Humanae vitae*: ogni persona può giungere a questa conclusione dalla semplice costatazione dei fatti accaduti.

Dans cet article, soigneusement documenté, l'auteur attire notre attention sur les effets négatifs collatéraux des différentes méthodes contraceptives. Les conséquences principales de la grande diffusion de la contraception, à laquelle nous avons assisté pendant les derniers vingt ans, sont les suivantes. La contraception moderne a introduit un grave relâchement moral des moeurs, à cause del la séparation entre procréation et sexualité. L'avortement n'a pas diminué: il est augmenté précisément là où il y a une plus grande diffusion de la contraception. On a constaté une hausse des maladies à transmission sexuelle, due au relâchement de moeurs sexuelles.
Le développement de la contraception artificielle, avec ses conséquences, a confirmé la vérité prophétique de *Humanae Vitae:* chacun peut arriver à cette conclusion simplement en constatant ces faits.

METAFISICA DEL AMOR CONYUGAL

TOMÁS MELENDO *

Las consideraciones que siguen pretenden mostrar cómo la profundización y el adecuado tratamiento de los principios metafísicos fundamentales se revelan extraordinariamente fecundos a la hora de abordar y dar solución a los problemas más vitales que la existencia del hombre plantea. En concreto, intento mostrar que la correcta consideración de los rasgos peculiares del acto de ser humano representa una vía privilegiada para definir, en sus fundamentos ontológicos, las notas que han de caracterizar el amor entre los esposos.

1. El acto de ser humano como fundamento de la moral

Los principales representantes de la contemporánea metafísica del ser [1], llevando hasta sus últimas consecuencias teóricas el principal logro de la filosofía primera de Santo Tomás, consideran el *actus essendi* (*esse o esse ut actus*) como acto en sentido propio y eminente, acto en puridad, acto *simpliciter* o acto *kat'exojén* : acto de todos los actos y perfección de todas las perfecciones. Como un principio, por tanto, que engloba en sí, trascendidas y sublimadas, las propiedades de la *enérgeia* y la *enteléjeia* aristotélicas, configurándose como raíz originaria de toda la perfección estática y, contemporáneamente, como el más íntimo motor del perfeccionamiento dinámico de cada ente [2].

En efecto: a) recibido como en su sujeto inmediato en una esencia sustancial que lo limita y contrae — *potentia essendi* en el sentido más cabal y propio [3] —, el acto de ser constituye a cada ente en lo que éste es desde el punto de vista de su determinación fundamental, quedando él mismo defi-

* Professore ordinario di Metafisica, Università di Malaga.

[1] Cfr T. Melendo, «Metafísica», en *Gran Enciclopedia Rialp* (GER), vol. XXV, Rialp, Madrid 1987, col. 1246-1248.

[2] Cfr, por ejemplo, Santo Tomás, *De Potentia*, q. 7, a. 2 ad 9; q. 3, a. 7 c; *S.Th.* I, q. 3, a.4 c; q. 4, a. 1 ad 3; q. 5, a. 1 c; q. 8, a. 1 c; q. 105, a. 5 c; I-II, q. 10, a. 1 ad 1; *C.G.*, c. 28; *In I Sent.*, d. 17, q. 1, a. 2 ad 3; *In de Anima*, a. 6 ad 2.

[3] Cfr Santo Tomás, *C.G.* II, c. 54; *In VIII Physic.*, lect. 21, n. 2491.

nido por esa medida primordial de realidad. b) Además, por una especie de sobreexceso energético que deriva de su misma condición de acto, el *esse* tiende a actualizar la esencia que lo recibe *en el máximo grado admitidio por ésta.* Ahora bien, como dicha naturaleza determina una «medida» de ser que en el ámbito sustancial jamás puede ser trascendida sin que ello lleve aparejada la disolución del compuesto, el empuje y la dinámica del *esse* suscitan en los dominios accidentales, en primer lugar, aquellas perfecciones que *completan* desde el punto de vista entitativo la índole potencial pasiva de la sustancia — ésta, en cuanto *modo* de ser, aunque fundamental, se presenta en sí misma como algo inacabado —; y además, junto a ellas, las potencias operativas y su ulterior actualización por medio del obrar [4].

De esta suerte, el *actus essendi* domina incontrastado el entero proceso de constitución y perfeccionamiento de cada ente, estableciéndose en todo momento como su acto originario y radical y, en virtud de la actualización definitiva que el ente consigue mediante las operaciones, como su acto terminal o conclusivo: acto primero, por consiguiente, y — en el preciso sentido que acabamos de mencionar — también acto último [5]. Pero el *esse* impera la íntegra dinámica del ente también desde otra perspectiva a la que ya hemos aludido: en cuanto que, obtenida su cualificación originaria por el hecho de ser recibido en una concreta esencia sustancial, «empapa» con su propia «tonalidad» ontológica todas y cada una de las perfecciones del ente al que constituye: pues, en última y definitiva instancia, todas ellas son efectivamente — y son *lo que* son — por participar del acto de ser o energía entitativa primordial del compuesto. Desde ese punto de vista, y por poner un ejemplo, todo lo que encontramos en cada uno de los representantes de nuestra especie ha de calificarse como personal y humano por participar de la virtualidad originaria de un acto de ser que de su respectiva esencia sustancial ha

[4] «Sa première affirmation est que, du même fond d'actualité ontologique dont ils sont, les êtres agissent; ils opèrent, ou oeuvrent, et tout se passe comme si leur activité opératoire ne faisait que manifester hors d'eux l'énergie immanente en vertu de laquelle ils sont des êtres (...). Tout existant est et opère; tout se passe comme si, à quelque degré d'être que ce soit, l'étant n'atteignait la plénitude de sa nature que dans l'acte où se manifeste ce qu'elle» (E. GILSON, *Constantes philosophiques de l'être,* Vrin, Paris 1983, 99).

[5] En ese proceso de actualización ulterior, el *esse* va reconquistando — si se me permite la expresión — la plenitud de perfección y la identidad abandonadas por su recepción en la esencia. Con palabras más precisas: la composición real de esencia y acto de ser — propia de cuanto no es el Absoluto — establece en la identidad originaria de todo lo creado una quiebra, en virtud de la cual los entes no pueden declararse sin más idénticos: su esencia *no es* su acto de ser; y el propio acto de ser se encuentra como a distancia de sí mismo, a causa de la «interposición» de la esencia. Aunque también es cierto que el *esse* se configura como acto de todos los actos y perfección de todas las perfecciones del compuesto. Merced a ello, la misma esencia sustancial *es* — ¡y es, radicalmente, *lo que* es! — gracias al ser que recibe; y lo mismo habría que decir de todos los accidentes y, de manera muy especial, de las operaciones por las que el ente alcanza su perfección terminal o conclusiva, y por las que el *actus essendi* «recupera», para el ente, parte de la identidad originariamente perdida. Cfr T. MELENDO, «Ente coincidencial y ente consecuencial», en «Espíritu» (en prensa), y C. CARDONA, *Metafísica del bien y del mal,* EUNSA, Pamplona 1987, *passim* y, en particular, 99.

obtenido, para siempre, semejante cualificación: dicha cualidad básica — la condición de «humano» — trascenderá el ámbito sustancial para impregnar de humanidad hasta las manifestaciones accidentales más remotas, a las que el ser también alcanza con su poder constitutivo (pues, en efecto, el ser de los accidentes es *el mismo* que el de sus respectivas sustancias).

Como es sabido, el acto de ser humano ofrece algunas peculiaridades en relación al de los restantes compuestos de materia y forma, particularidades que dejan su huella en la especial condición del alma y el cuerpo. En realidad, si estos dos principios son considerados en su relación mutua, sin referencia alguna al *esse*, dicha originalidad apenas se pone de manifiesto. Alma y cuerpo, por decirlo así, se transmiten mutuamente sus rasgos constitutivos, de una manera *similar* a como lo hacen los restantes principios materiales y formales: el alma se encarna, quedando «materiada», y el cuerpo adquiere su superior dignidad y grandeza en virtud de su «información» por parte del alma. Por el contrario, si atendemos a la común participación de cuerpo y alma en un sólo acto de ser el panorama cambia, y se advierte claramente que, en fin de cuentas, es el cuerpo el que resulta favorecido y elevado hasta la categoría de alma, *pasando así el compuesto todo a gozar del rango de lo estrictamente personal* [6]. En efecto, y de acuerdo con lo que dijimos más arriba, el acto de ser humano, *propiedad del alma* [7], queda originariamente definido por la categoría ontológica de ésta — que es su *potentia essendi* próxima e inmediata — y no por la del cuerpo. Este, a su vez, participa del ser *propio del alma* y, por ende — puesto que el ser es el mismo para ambos y puesto que de él dimana *toda* la perfección del compuesto —, resulta encumbrado hasta la misma categoría ontológica en que se halla situada aquélla. En resumen, por ser uno y el mismo el acto de ser del que participa el cuerpo y el alma, idéntica — *participadamente* idéntica — es la categoría y la dignidad de estos dos principios constitutivos de la esencia humana: y esa dignidad, repito, es la del alma.

¿Y en los dominios operativos? En esta esfera, el acto de ser humano, menos restringido que el de las realidades infrapersonales, hace que el obrar le siga de una manera peculiar y propia, más elevada que la de esos otros entes: el comportamiento de los hombres no se deriva automáticamente de sus respectivos *esse*; al contrario, bajo la potestad de cada persona queda el poner o no dicho obrar y el enderezarlo en un sentido o en otro: la actividad personal es libre [8].

Ahora bien, en el «paso» desde la plenitud unitaria del *actus essendi* en el ámbito trascendental hasta su exteriorización efectiva en el dominio de

---

[6] Cfr SANTO TOMÁS, *In II Sent.*, d. 17, q. 2, a. 2 ad 4.

[7] Cfr SANTO TOMÁS, *In II Sent.*, d. 17, q. 2, a. 2 ad 5.

[8] «De la misma manera se tiene el ser y el obrar. La persona humana tiene el ser por su alma, y por su alma actúa. Y como el alma tiene el ser por sí — es subsistente en sí misma —, por sí misma puede obrar. De ahí el conocimiento intelectual, abierto a todo el ser (...); y de ahí la libertad o pleno dominio de sus actos, consiguiente al pleno dominio de su propio ser. La autonomía personal del acto de ser funda la autonomía de su obrar, su libertad» (C. CARDONA, *op. cit.*, 92).

las operaciones tiene lugar una fragmentación, una especie de «descomposición» — consecuencia de la originaria recepción del *esse* en la esencia sustancial — que se mostrará dotada de enormes repercusiones a la hora de analizar la eticidad de las acciones humanas. Por una parte, resulta patente que el acto de ser de cada hombre es único, mientras sus facultades operativas y las operaciones que de ellas proceden son múltiples. Por otro lado, también es obvio que las distintas actividades del ser humano no expresan con igual intensidad el rango ontológico del *esse* del que proceden: antes bien, algunos de esos comportamientos, que calificamos como más propiamente humanos, dan cuenta de manera proporcionada de la jerarquía del acto de ser personal, al paso que otros *se asemejan de alguna forma* a la actividad de las realidades inferiores y, al menos en un primer momento, ponen de relieve la comunidad existente entre el hombre y esos individuos infrapersonales.

Pero con las afirmaciones que preceden, la cuestión se encuentra apenas esbozada. En primer término porque, como decíamos, la tonalidad propia de cada acto de ser modula *toda* la actividad que de él deriva (de modo que *realmente*, en atención al ser del que proceden, la semejanza entre cualquier actividad humana y, pongo por caso, la de un animal, es sólo eso: analogía, con la dosis de diversidad que ésta encierra) [9]; en segundo lugar, porque la categoría propia del *esse* humano, unida a su índole de acto, que tiende a la expansión, *impone — con una exigencia ontológica estricta* que todas sus manifestaciones en el plano predicamental dejen bien claro el carácter particularmente humano de cuanto el hombre realiza. Y aquí, en esta especie de dialéctica entre el dominio trascendental — el del ser, donde todo es constitutivamente humano — y el predicamental — el de las esencias y operaciones, algunas de las cuales no reflejan inmediatamente la realidad del *esse* que las origina — se juega, desde la perspectiva particular que hemos adoptado, la eticidad del comportamiento humano. En efecto, y en conformidad con lo que acabamos de decir, la «humanización» es un deber ontológico que la nobleza del *esse* del hombre reclama de cuanto él genera. Pero ¿cómo se consigue esa humanización?

Decíamos antes [10] que, gracias a la plenitud que va alcanzando a través de las operaciones, cualquier acto de ser se «recupera» hasta cierto punto de la merma ontológica que le ha sido infringida por ser recepción en una esencia sustancial, que lo hace decaer de la perfección a la que por su misma condición de acto tiene derecho. Añadiremos ahora que también gracias a su obrar — y, en el caso del hombre, merced a los hábitos en que éste se sedimenta —, el *actus essendi* puede resarcirse, también *hasta cierto punto*, de la dispersión a que se ve sometido en el plano predicamental y del hecho de que la mayor parte de sus exteriorizaciones operativas no reflejen adecuadamente la virtualidad de perfección en él contenida. Pero esto se lleva a cabo, como corresponde a cualquier realidad marcada por el signo de la

[9] Cfr T. MELENDO, *Fecundación «in vitro» y dignidad humana*, Casals, Barcelona 1987, 53ss.
[10] Cfr nota 5.

participación, a través de una cierta composición y pluralidad. En concreto — y con ello avanzamos lo que quiere ser el núcleo de la primera parte de este escrito —, las exigencias ontológicas del acto de ser del hombre se revelan, en los dominios de la operación, haciendo que la más alta manifestación operativa del *esse* humano acoja bajo su ámbito de influencia, asumiéndolas, a todas y cada una de las restantes expresiones de ese mismo *actus essendi*.

Pero esto quiere decir, como es obvio, que el comportamiento humano sólo manifiesta la grandeza de su sujeto cuando es libre. Esta verdad, reconocida ya por Tomás de Aquino [11] como algo que había pasado a integrar el acervo común de la filosofía de todos los tiempos, exige un par de puntualizaciones para ser entendida en todo su vigor. Por una parte, es evidente que no todas las acciones humanas pueden calificarse como libres con el mismo derecho; por otra, parece obvio que las exigencias del *esse* humano — a las que nos venimos refiriendo — habrían de hacer posible la elevación del entero obrar del hombre a la condición de lo humano-libre. La cuestión empieza a resolverse en cuanto advertimos que la libertad — que desde un punto de vista ha de definirse como la capacidad de encaminarse *por uno mismo* hacia el propio fin — puede también describirse como la asunción por parte del hombre del dinamismo ontológico interno, o de la tensión constitutiva, incluidos en su acto de ser. Pero según acabamos de sugerir, y como consecuencia de la originaria «descomposición» surgida cuando el *esse* es acogido en la esencia, el hombre es una realidad compleja. De ahí que la asunción que acabo de mencionar, ese hacer suya reduplicativamente la tendencia que lo impele a desplegar su propio ser, se manifieste de manera diversa a tenor de las circunstancias o de los planos de la personalidad a que en cada caso se refiera.

a) No hay duda, por ejemplo, de que el hombre posee un cierto ámbito que se presenta como más directamente sometido al imperio de la voluntad libre; es todo ese sector de la persona que a veces denominamos intimidad y que apela, aunque no sólo, a nuestras dimensiones más estrictamente espirituales. b) Pero junto a éstas, y en el otro extremo, se encuentran aquellas funciones que escapan por completo a nuestro señorío activo. El que así ocurra representa una demostración palpable de que nuestra libertad es limitada (*precisamente porque* el *esse* absoluto o desligado del alma [12] sólo comienza a ser ejercido desde el momento en que ésta se une al cuerpo, al que lo da a participar). Pero de ello no debe deducirse que la voluntad libre nada tenga que hacer respecto a esas regiones de nuestro ser. Sólo que, en estas circunstancias, la libertad actúa de otro modo: se ejercita cuando asumimos, de manera personal e intencionada, la índole inevitable de esos eventos. c) Y existen también casos intermedios: aquellas situaciones que la libertad hu-

[11] Cfr, entre otros lugares, *S.Th.* I-II, q. 1, a. 1 c.
[12] Cfr Santo Tomás, *In II Sent.*, ed. 17, q. 2, a. 2 ad 4.

mana no tiene plenamente bajo su potestad, pero en las que tampoco se demuestra totalmente incapaz de influir activamente (que son, por otro lado, la mayor parte de nuestras actuaciones). Ser libres, *a la manera humana*, es desplegar nuestro poder de elección en todas estas tesituras: determinando plenamente aquello que de modo total se encuentra en nuestras manos, ejerciendo un efectivo influjo en aquellas otras decisiones que no se someten de modo pleno al poder de la voluntad, o asumiendo reduplicativamente aquello que en nuestra propia persona resulta inevitable. En los tres casos estamos haciendo uso — un uso cabal — de nuestra libertad; y en el segundo y en el tercero, al transformarlos en voluntarios, convertimos en actos propiamente *humanos* los que tradicionalmente serían calificados como meros actos *del hombre*.

Queda así apuntado el camino por el que se lleva a término la personalización del entero obrar humano. Pero la perspectiva propiamente ética no se pone de manifiesto hasta que advirtamos que el acto más radical de la libertad no es el de querer esto en lugar de aquello; *ejercer la libertad de la manera más pura y acendrada equivale, lisa y llanamente, a «querer» sin más aditamentos: a amar.* «La libertad consiste en la facultad de querer, en el sentido fuerte del término; no en el sentido de que quiero esto o lo otro, sino en el de querer el ser, en el de amar, en el de querer el bien para alguien (...). El sentido de la libertad es el amor que se da» [13].

Desde el punto de vista que hemos adoptado, un par de reflexiones son aún necesarias. La primera, que el amor, en el sentido más alto del término — amor de benevolencia —, es un privilegio exclusivo de las personas: sólo las personas aman y sólo a ellas puede ir dirigido como a su término propio el amor: sólo ellas — fines en sí — pueden configurarse como receptores últimos del bien que el amante les otorga. La segunda, consecuencia de la anterior, que todas nuestras actividades — las que referimos a cosas (que no pueden ser amadas) y aquellas que, sin ser formal y exclusivamente un acto de amor, tienen como destinatarios a las personas — han de ser englobadas y asumidas por un acto concreto de amor personal: han de ser llevadas a cabo *por amor* (a una persona). Sólo con esa condición resultan personalizadas y responden a los requerimientos éticos que establece el acto de ser humano.

Es fácil advertir, entonces, el sentido en el que cabe afirmar que la exigencia de personalización que el *esse* impone a toda la actividad humana se resuelve, en fin de cuentas, en un único precepto: el del amor. Efectivamente, de lo visto hasta ahora podría deducirse: a) aunque no es necesario que el respeto y el amor sean el único contenido definidor de las relaciones interpersonales, sí que es preciso que acompañen — ¡siempre! — a cualquier otro tipo de relación; b) por eso, la persona que no oriente toda su vida y, por decirlo así, la sumerja en una corriente de amor personal, cercena

[13] C. CARDONA, *op. cit.*, 185.

su propia categoría como persona; al contrario, y nos mantenemos todavía dentro del segundo punto, las acciones todas de cualquier hombre, incluso las que aparecen como más banales e irrelevantes, pueden ser elevadas *por el amor* — máxima expresión del *esse* humano en el ámbito operativo — a la categoría casi infinita de la dignidad personal (que es la *exigida* por el acto de ser del hombre); c) por fin, quien tratara a otra persona desde una perspectiva que de ningún modo incluyera el amor, no la estaría considerando como persona, sino que, atentando de manera directa contra la dignidad que se deriva de su acto de ser personal, la degradaría y — en lo que está de su parte — la reduciría a la condición de mero objeto: la prostituiría.

Visto lo cual, podemos iniciar la breve consideración de los caracteres que determinan la peculiar naturaleza del amor conyugal.

2. Especificidad del amor matrimonial

a) *Amistad plenamente humana.* El amor entre los esposos se configura, constitutivamente, como dilección recíproca entre un hombre y una mujer *en cuanto tales*, en cuanto dotados de masculinidad y feminidad; y esta peculiaridad — exclusiva del amor mutuo entre personas unidas en matrimonio — deja su impronta estructural en todas y cada una de las manifestaciones del afecto entre los cónyuges. Este es, por tanto, en indisoluble unidad, amor-conyugal: un particular-amor-de-amistad que no resulta de la mera adición, sino de la integración mutua — y recíprocamente modificadora — de la amistad y de la singularidad con que ésta es vivida dentro del matrimonio. Con todo, por razones meramente expositivas, y aun siendo conscientes de que incurrimos con ello en un cierto defecto de abstracción, cabe considerar en primer lugar el cariño entre los esposos como un amor de amistad *plenamente humano*, análogo — ¡no igual! — al que se establece entre otras personas.

Ahora bien, de acuerdo con lo que acabamos de considerar, podría conceptuarse como humano *todo* cuanto se encuentra en el hombre: lo que forma parte de su naturaleza y cualquiera de las operaciones que el hombre realiza. Para explicar filosóficamente este hecho, tal vez bastaría con apelar a la composición sustancial de alma y cuerpo, a la índole de «espíritu encarnado» propia de la persona humana; sería suficiente recordar el carácter intimísimo de la unión de estos dos principios — cuerpo y alma — y aludir a la multitud de influjos mutuos que la experiencia cotidiana, la medicina y, quizás especialmente, la psiquiatría, ponen de manifiesto. Con todo, y como ya hemos sugerido, la condición propiamente humana de cuanto en el hombre anida sólo queda plenamente fundamentada si acudimos a la noción de acto de ser, clave de toda la metafísica y la antropología de Santo Tomás.

Como veíamos, por participar de un único y mismo *esse*, tan humano debe considerarse el cuerpo como el alma; y como humanas han de reputarse también todas las acciones — hasta las más intrascendentes — que de

ese acto de ser derivan. Con lo que queda claro, desde una primera perspectiva, el sentido en que debe sostenerse que el amor entre los esposos es cabalmente humano: todo lo que forma parte del hombre — actualizado por un mismo acto de ser — obtiene con pleno derecho ese calificativo y ha de servir como «materia» y parte integrante del amor conyugal. Desde este punto de vista, que inmediatamente completaremos, las tendencias sensibles, la afectividad y la esfera propiamente volitiva han de estar integradas y ejercer su peculiar influjo en el seno del amor marital [14]: por participar del único acto de ser del hombre, las tres reciben, con títulos semejantes, la calificación de «humanas», dejando así constancia de los peculiares caracteres que debe reunir el amor entre los hombres (pues, si no yerro, en este momento de nuestra *consideración,* el amor entre los cónyuges no difiere esencialmente de las restantes relaciones de amistad entre otras personas: es, en el sentido más propio del vocablo, amor humano; aunque también es verdad, según recordábamos, que *de hecho* esa amistad recíproca se encuentra estructuralmente bañada por la singularidad que deriva de la entrega completa de la propia sexualidad).

Pero aquí comienza a intervenir, desempeñando un papel muy concreto, esa especie de tensión entre el ámbito trascendental y los dominios predicamentales, a la que ya varias veces nos hemos referido. Según se recordará, esa dialéctica exigía, en virtud de la índole rigurosamente humana del acto de ser, la personalización o humanización de toda actividad del ser del hombre. Pero la imponía como una suerte de deber ontológico y, en consecuencia, como algo que ha de ser llevado a cabo voluntariamente, a golpes de libertad. Por consiguiente, las tres instancias operativas que acabamos de mencionar «pueden» elevarse hasta las alturas del amor estrictamente personal, humanizándose o personalizándose, cuando el hombre se comporta libremente en consonancia con lo que su naturaleza y su mismo ser reclaman y tienden a realizar; y puede también — son los riesgos de la libertad participada — degradarse hasta un nivel semejante o inferior al de los animales irracionales, oponiéndose entonces y empeciendo la dignidad propia de la persona. Esta obrará de acuerdo con los requerimientos del propio *esse,* humanizándose, cuando englobe todos los aspectos de su personalidad, y muy especialmente su comportamiento, bajo aquella expresión operativa en la que el acto de ser humano encuentra la manifestación más sublime: la libertad, cuyo constitutivo radical es el amor. En consecuencia, el amor entre los cónyuges es plenamente humano cuando incluye bajo sí la totalidad de los aspectos de sus respectivas personas (especialmente — repito —, pero no sólo, las tendencias sensibles, la afectividad y el entero ámbito de la volición).

b) *Amor específicamente conyugal.* Como ya hemos sugerido, «el objeto específico del amor conyugal es la humanidad del varón en cuanto varón

[14] Cfr, a este respecto, las excelentes y profundas consideraciones de K. WOJTYLA, *Amor y responsabilidad,* Razón y fe, Madrid 1978, *passim.*

y la humanidad de la mujer en cuanto mujer» [15]; el amor conyugal es, rigurosamente, amor entre personas sexuadas, consideradas como tales. Semejante amor exige, por tanto, la entrega completa de la sexualidad, en sus dimensiones corporales y anímicas; y esto, según hemos dicho, «marca» en todas las dimensiones el amor entre los esposos, y nos obliga a considerar brevemente la conexión entre la sexualidad humana y el amor marital.

Nos limitaremos a hacer dos observaciones [16]. En primer lugar, como las restantes actividades de los hombres, la relativa a la sexualidad — humana desde el punto de vista trascendental, por referirse en último término a un acto de ser humano — ha de ser personalizada en los dominios predicamentales de la operación, poniéndola bajo los auspicios de un acabado amor personal. Y esto, no sólo con los mismos títulos que cualquier otra actividad humana, sino con un doble motivo suplementario. Por una parte, en cuanto el uso de la sexualidad, por tener como resultado natural la concepción de un nuevo ser humano, se encuentra en intimísima relación con un momento especialmente relevante de la biografía de cualquier persona: el de su *constitución,* condición y requisito ineludible para cualquier otro género de perfeccionamiento. Y si hemos mostrado que el amor es el supuesto indispensable para que cualquier comportamiento humano resulte digno, no es menos evidente que esa actitud habrá de incrementarse en proporción directa al grado en que esas actividades afecten al núcleo más hondo de un ser personal; magnitud que, en las actuales circunstancias, es máxima. Además, y sería ésta la segunda razón, entre el amor y la sexualidad existe una afinidad estrecha, que exige que ambos se encuentren hermanados en el ejercicio de la segunda: por la semejanza con él, la sexualidad reclama, con más profundas razones que cualquier otro dominio del obrar humano, la pesonalización en virtud del amor. Consideremos brevemente este segundo aspecto [17]. Ciertamente, es un dato de experiencia que el uso *desordenado* de las facultades generadoras, además de debilitar el vigor de la inteligencia » sobre todo del saber sapiencial, capaz de regir la propia vida — acaba por malograr el amor. Pero esto, nótese bien, no procede de las naturalezas propias de la sexualidad y de la facultad volitiva — donde el amor radica —, sino de cierto desajuste entre los distintos componentes de la persona, desencaje que todos experimentamos por poco que hayamos desarrollado la capacidad de autoobservación. Al contrario, *por su misma naturaleza* — y como decía —, el amor y la sexualidad humana guardan una muy íntima relación. Ambos, cada uno a su manera, podrían calificarse como «creadores» pues el amor

[15] J. HERVADA, *Diálogos sobre el amor y el matrimonio,* EUNSA, Pamplona 1987, 32.

[16] Un estudio más amplio, y complementario del que ahora esbozo, puede encontrarse en T. MELENDO, *Fecundación...,* cit., 49-64, y en T. MELENDO / J. FERNÁNDEZ-CREHUET, *Métodos naturales de la regulación humana de la fertilidad,* Palabra, Madrid 1989, 39-58.

[17] Un análisis más detenido se halla en J. CHOZA, *Sexualidad y radicalidad del hombre. Estudio filosófico,* en AA.VV., *Analítica del la sexualidad,* EUNSA, Pamplona 1978, 181-223.

corrobora en la existencia, «re-crea» [18], y el uso fecundo de la sexualidad «procrea»; y ambos llevan aparejada un nota que los caracteriza intrínsecamente: la del don o entrega personal (también en este caso, cada uno a su modo).

Segunda consideración: personalizar el uso de la sexualidad quiere decir, además de asumirla bajo los auspicios del amor, centrarla o «fijarla» en una sola persona, única e irreiterable. Según comenta V. Frankl, «nada hay que objetar contra el instinto sexual en sí mismo, en el momento y desde el momento en que éste sea asumido en el ámbito de lo personal, en una palabra, en y desde el momento en que la sexualidad quede *personalizada,* personalizada por el amor. Sin olvidar que por amor entendemos ese acto humano espiritual que nos permite captar a otra persona humana en su esencia íntima, en su modo de ser concreto, *en su unicidad, en su realidad única* (...). El amor es cosa que sin rodeos se puede definir como un poder decir «tú» a alguien y también en poderle decir «sí»; el amor personal tiene que absorber y adueñarse del instinto sexual de la persona espiritual, hacer de él también algo personal» [19]. Todo lo que no sea una relación exclusiva entre dos «tú», continúa nuestro autor, responde a una falta de madurez: «tanto el consumo de pornografía como la necesidad de prostitución, incluida la necesidad de promiscuidad, son síntomas de retraso psicosexual, que requieren un diagnóstico» [20], son muestras de una genitalidad inmadura, deshumanizada. Cosa que de manera espontánea e irreflexiva manifiesta el lenguaje común cuando, natural y frecuentísimamente, sustituye el término «prostituta» por el de «una cualquiera». Con ello quiere decirse que, por haber abandonado su singularidad, su carácter irrepetible — pues en cuanto «objeto» de goce sexual no es esta o aquella persona, sino una (persona) «cualquiera» —, ha perdido su condición estrictamente personal, degradándose, en la medida en que esto es posible, a la categoría de cosa.

c) *Fidelidad en el amor conyugal.* Las consideraciones que preceden, ancladas en el terreno fértil de la psicología experimental y fecundadas con las reflexiones del uso natural del entendimiento, riman perfectamente con las exigencias ontológicas del acto de ser humano, poniendo de manifiesto la necesaria exclusividad — *un* hombre y *una* mujer — del amor entre los

[18] La cuestión ha sido señalada por multitud de filósofos. «Blondel, por ejemplo, escribe que "el amor es por excelencia lo que hace ser". Para Emile Brunner la fórmula de verdadero amor sería "te quiero porque existes", a lo que Pieper contesta que es más bien: "¡Qué bueno es que existas!". Dentro de esta línea de pensamiento cabe inscribir a Ortega y Gasset, quien dijo: "Amar una cosa es estar empeñado en que exista; no admitir, en lo que depende de uno, la posibilidad de un universo donde aquel objeto esté ausente". Y no es ajeno a ella Grabriel Marcel cuando escribe: "Amar a una persona es decirle: tú no morirás"» (J. HERVADA, *op. cit.*, p. 27). He tratado extensamente esta cuestión, junto con la otra a la que se alude en el texto, en *Fecundación...*, cit., 39-48.

[19] V. FRANKL, *La idea psicológica del hombre,* Rialp, Madrid [3] 1979, 106-107.

[20] Idem, *El hombre doliente,* Herder, Barcelona 1987, 61.

esposos. Consideraremos esta nueva característica, estrechamente unida a la fidelidad, en tres pasos sucesivos.

1) En primer término, cabe recordar [21] — en perfecta continuidad con la definición de Boecio — que, desde el punto de vista más estrictamente metafísico, la persona se encuentra caracterizada por la posesión de un acto de ser *en propiedad privada.* Como dice Santo Tomás, «la personalidad pertenece necesariamente a la perfección y la dignidad de una cosa, en cuanto que a la perfección y dignidad de esa cosa le pertenece *el existir por sí misma,* que es lo que se entiende con el nombre de persona» [22]. En efecto, la persona — también la persona creada — detenta el acto de ser de una manera radicalmente diversa a como lo tienen las realidades infrapersonales; y esto hace que cada una de ellas se destaque ontológicamente del conjunto del universo, configurándose como una realidad exquisitamente singular e irrepetible, dueña de sí misma, y dotada por ello de un valor y una dignidad excelsos (aunque participados, por cuanto participado es el *esse* que, en propiedad privada — repito —, como un cierto todo y no como parte del universo, recibe de Dios). Pues bien, esa propiedad se comunica, participadamente, a todo cuanto el *esse* humano actualiza y, en concreto, a la naturaleza sexuada en que el acto de ser es recibido y que constituye el objeto propio e inmediato de la donación matrimonial: también la propia y particular naturaleza — su esencia singular y concreta — es poseída por cada hombre en propiedad privada. En consecuencia, la comunicación de esa «naturaleza, el que otra persona entre, aunque sólo sea de algún modo, a participarla, exige un acto de donación de sí mismo; tiene que haber un momento de entrega, un momento de producción de la vinculación mutua, fundado en la libre decisión. Y esto es precisamente el pacto conyugal» [23].

2) En la misma conclusión desembocaríamos considerando la peculiar estructura de la libertad humana, que sólo se consagra a sí misma, sólo se conquista *como libertad,* como posibilidad de autoperfeccionamiento, *en un acto de entrega.* Kierkegaard ha expresado con maestría inigualable [24] *la necesidad de una opción primordial* — mantenida y reiterada cuantas veces sea preciso — por la que el hombre, apenas se reconoce como perteneciéndose a sí mismo, como dotado de libertad, se apresura e ofrecerla al Absoluto, reafirmando de este modo esa tensión originaria que lo encamina hacia su Origen. Y ha puesto de manifiesto que, precisamente porque ese ejercicio esencial de la libertad ratifica la dirección inscrita en lo más íntimo de sí mismo — en su propio acto de ser —, establece — también de manera ple-

[21] Cfr C. CARDONA, *op. cit.,* c. III «El acto de ser personal», 69-96.

[22] SANTO TOMÁS, *S. Th.* III, q. 2, a. 2 ad 2.

[23] J. HERVADA, *op. cit.,* 59.

[24] S. KIERKEGAARD, *Diario,* X [2] A 428, trad. it. de C. Fabro, Morcelliana [3], Brescia 1980 ss., vol. VII, 83-85, n. 2793.

na y absoluta — la posibilidad fundamental del perfeccionamiento humano. La radicalidad de la opción, el ejercicio supremo de la libertad — que constituye contemporáneamente un acto de entrega — hace posible, también desde su mismo fundamento, que el hombre alcance la plenitud ontológica a que está llamado. Desde este punto de vista, la donación de lo que configura al hombre básicamente como ser libre, como persona — es decir, la ofrenda de la misma libertad —, abre paradójicamente, para su perfeccionamiento, el *ámbito total* de las posibilidades humanas: toda la positividad que cada hombre puede alcanzar, desde la perspectiva más radicalmente personal, encuentra su basamento en este acto de libertad-entrega.

Pues algo similar, pero más restringido ocurre en el caso que nos ocupa. La apertura de todo un panorama de ennoblecimiento humano, es decir, el de la mejora personal que el hombre puede lograr con el correcto uso de su sexualidad, se encuentra condicionada por una opción esencial: aquélla por la que el hombre decide libremente y de manera exclusiva entregar su yo completo — cuerpo y alma — a otra persona, aceptando contemporáneamente la donación de sí que ésta le hace, de modo que ambos se pongan recíprocamente al servicio del enriquecimiento del otro. No es difícil advertir que sin ese acto de libertad y entrega personal, el ejercicio de la genitalidad no es perfectivo, no acrece la dignidad de la persona; y esto, justamente porque se encontraría desligado del amor, que es el único clima en que la valía personal puede aumentar. En conclusión: el acto de libertad por el que dos personas se comprometen recíproca e indisolublemente a entregar al otro su sexualidad, *libera* todo un dominio del engrandecimiento humano que, sin esa donación, jamás podría fructificar en realidades de progreso auténticamente personal. Y ese acto de donación, revestido jurídicamente con la categoría de un contrato, consagra la fidelidad y exclusividad del amor entre los esposos.

3) Verdad que puede corroborarse atendiendo al carácter irrestricto de cualquier auténtico acto de amor, por una parte, y a las leyes que rigen el dinamismo de la participación material, por otra. En principio, la donación de sí mismo integrada en el amor — en cualquier acto de amor, no sólo en el matrimonial — ha de ser plena, total e irrestricta, como lo es el amor mismo. *En principio,* repito, no se ven los motivos por los que esa donación hubiera de configurarse como exclusiva o limitada; más bien al contrario: puesto que toda persona es — por su misma índole personal — digna de ser amada, a todas y cada una de ellas ha de encaminarse, ordenada pero incondicionadamente, nuestro amor y nuestro don. La exigencia puede parecer exagerada, pero no es sino un corolario obvio de la excelencia propria de las realidades personales, que, como he escrito en otro lugar [25], se configuran como sujeto y *objeto,* como principio y *término* del amor. Por otra

[25] T. Melendo, *Fecundación...,* cit. 31-37.

parte, esa condición universal y omniabarcante es posible porque el amor, considerado en sí mismo, es espiritual; mas, como es sabido, las realidades espirituales — amor, conocimiento, cultura... — pueden ser participadas por todos, sin sufrir por ello merma alguna. En oposición a lo que sucede con los bienes materiales — forzosamente limitados y por eso distribuibles entre un número fijo de personas, proporcional a la cuantía de lo que se reparte —, los valores propios del espíritu no disminuyen en absoluto al hacerlos llegar a otro; y así, pongo por caso, la intensidad de una alegría no decrece, sino que, al contrario, suele acentuarse conforme su conocimiento se va comunicando a los demás [26].

Desde este punto de vista, el amor, en su dimensión de entrega, tiene un alcance irrestricto. Pero el hombre no es puro espíritu; su cuerpo forma parte de él con la misma fuerza con que pueda hacerlo el alma: por tanto — y hemos ya insistido en ello —, también en lo sensible ha de manifestarse el amor personal. Pero lo corpóreo resulta individuado con unas características muy distintas de aquellas por las que es singular el espíritu. Por este motivo, *en la misma medida* en que el amor humano haya de expresarse a través del cuerpo — y ese requerimiento constituye una parte esencial del amor conyugal — forzosamente ha de ir disminuyendo su ámbito de expansión. Y en el caso que nos ocupa, el de la entrega de la sexualidad — que incluye, junto a otros, un fundamental componente biológico, orgánico y corporal — el carácter total de la donación exige que la propia capacidad procreadora, con todas las dimensiones que la enriquecen, se ofrece de forma exclusiva y recíproca a una sola persona. En caso contrario, como es evidente, la dádiva no sería completa, pues todo lo que se encuentra determinado por la materia sólo puede ser poseído plena y absolutamente — es decir, de manera no parcial — por uno sólo. Hasta tal punto — y no estamos ante una especie de filigrana especulativa, sino frente a una verdad profundamente humana, reconocida a lo largo de los siglos — que en el seno de la sociedad marital la sexualidad no pertenece a su portador biológico, sino que en virtud de la donación original y constitutiva del matrimonio es más bien propiedad del otro cónyuge.

d) *La fecundidad del amor conyugal.* Con lo que resulta patente que, por su condición de dádiva total, el amor entre los esposos ha de ser fiel y exclusivo. Pues bien, por la misma razón ese cariño resulta, normalmente, *fecundo.* Consideremos en primer término que existe «una relación necesaria entre matrimonio y fecundidad, porque el matrimonio está basado en la diferencia sexual, siendo el desarrollo específicamente humano de la sexualidad; y es evidente de toda evidencia que el sexo, en su raíz, dice relación direc-

[26] La naturaleza y caracteres de ambos tipos de participación han sido egregiamente estudiados por C. FABRO en *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino,* S.E.I., Torino [3] 1963.

ta y esencial con la generación, como la inteligencia al conocimiento, la vista a la visión, o el oído a la captación de los sonidos» [27].

He examinado detenidamente en otro lugar algunos de los detalles que tornan patente el nexo entre sexualidad y procreación [28]. Ahora cabría observar que la fecundidad matrimonial, tal como ha sido presentada en el texto precedente, deriva de la entrega de la persona toda y, con ella, de la sexualidad: de ese atributo que cerraba y daba el marchamo definitivo a la particular totalidad del don recíproco propio del matrimonio. Añadamos también, aunque es bien sabido, que el hijo es consecuencia natural del amor personal de los esposos, y no sólo de su atracción sexual. En efecto, la procreación verdaderamente personal ha de ser concebida como un diálogo amoroso entre los padres, cuya entrega y donación mutua — cuando es plena — confluye normalmente en la concepción de un nuevo ser humano: el hijo; desde ese preciso instante, éste se incorpora, como un tercer interlocutor, al intercambio amoroso instaurado entre los esposos a consecuencia del matrimonio, y que en la comunidad conyugal, según veíamos, alcanza una expresión particularmente adecuada a la índole a la vez espiritual y corporal del ser humano.

Como sugeríamos, y ciñendo la cuestión un poco más de cerca, el hijo es realmente el resultado del amor entre los cónyuges en su dimensión de *don personal* pleno; pues, en verdad, éstos se entregan, más allá de la propia persona y como fruto natural de ella, la persona naciente del hijo; y lo hacen de tal manera que éste se integra y participa, en el sentido más real y menos metafórico de los términos, en *la misma* corriente de amor que une entre sí a los padres: el amor con que éstos se quieren y el amor con que quieren al hijo es una sóla e idéntica realidad. Como consecuencia, y merced a las leyes de la participación espiritual a que acabamos de referirnos, los hijos incrementan y refuerzan radicalmente el amor de los cónyuges, según pueden atestiguar, por haberlo vivido en su propia carne, multitud de matrimonios [29].

En conclusión, por su carácter fiel y exclusivo, el amor entre los esposos se intensifica, fructificando en la persona de los hijos: se torna fecundo.

---

[27] J. HERVADA, *op. cit.*, 296.

[28] Cfr J. FERNÁNDEZ CREHUET - T. MELENDO, *La regulación...*, cit., II. 1 b.

[29] La cuestión tiene también, lógicamente, un claro fundamento teórico. Como recordaba Miguel Hernández en la célebre dedicatoria de su elegía a Ramón Sijé, el amor de amistad, más que en querer a otro y en ser querido por él, y subsumiendo ambos amores, se caracteriza como un *querer con* el amigo y el amado. Y según expresa Santo Tomás en la cita que a continuación transcribimos, los hijos, en cuanto bien común de los padres, se configuran precisamente como lo querido juntamente por ellos y, en consecuencia, como la raíz más poderosa del crecimiento de su amor mutuo. (El texto de Santo Tomás, de su comentario a la *Etica* de Aristóteles, lib. IX, lect. 12., n. 1724, es el siguiente: «Ostendit per quid firmetur huiusmodi (coniugalis) amicitia. Et dicit, quod causa stabilis et firmae coniunctionis videntur esse filii (...). Et huiusmodi ratio est, quia filii sunt commune bonum amborum, scilicet viri et uxoris, quorum coniunctio est propter prolem. Illud autem quod est commune continet et conservat amicitiam, quae etiam, ut supra dictum est, in communicatione consistit»).

Es lo que exponía K. Wojtyla: «El don de sí mismo, tal como lo realiza la mujer para con el hombre en el matrimonio, excluye — moralmente hablando — que él o ella se puedan dar al mismo tiempo y de la misma manera a otras personas. El elemento sexual juega un papel particular en la formación del amor de los esposos. Las relaciones sexuales hacen que este amor —limitándose a una sola pareja — adquiera una intensidad específica. Y sólo así limitado es como puede tanto más extenderse hacia nuevas personas que son el fruto natural del amor conyugal del hombre y la mujer» [30].

Una última observación, no por sabida menos pertinente. El amor entre los esposos, que no puede quedar reducido a las simples dimensiones del sexo, tampoco agota su fecundidad en lo que podríamos denominar nacimiento biológico, aun cuanto éste sea condición para cualquier ulterior don y perfeccionamiento: los esposos, libres y liberales gracias a su condición de personas — la libertad es también efusividad, difusividad, creación de bien —, se continúan espiritualmente más allá de sí, en la persona de los hijos. Es la labor de mejora personal interna conocida normalmente con el nombre de educación, que origina en los padres una paternidad en cierto sentido más semejante a la del propio Absoluto, y por la que refrendan y enaltecen su fecundidad biológica.

Culmina así, en una de sus direcciones más nobles, el proceso de expansión perfectiva del acto de ser humano, la difusión de la energía ontológica en él encerrada. Impulso que, trascendiendo el engrandecimiento intrínseco de su propio sujeto, coopera en la constitución y el encaminamiento hacia la dicha definitiva de otras realidades personales. El acto de ser personal produce, como su fruto más excelso, reiterados actos de amor; y éstos, de acuerdo con la naturaleza específica de la dilección conyugal, desembocan en la co-instauración participada de nuevos seres humanos, abocados por su parte al ennoblecimiento personal a través del amor. Como recordaba Hölderlin, «los ríos tienen su fuente en la mar»; el hombre alcanza su destino, su cumplimiento, en aquello mismo que le dio origen: la fecundidad amorosa.

[30] K. WOJTYLA, *op. cit.*, 106-107.

IN THE BEGINNING IS THE END AND IN THE END IS THE BEGINNING

STANISLAW GRYGIEL

I

THE IDENTITY OF THE UNBORN HUMAN PERSON

> «Before I was myself, I was God in God. Then I can be allowed to exist again, when I die for myself».
>
> (*Angelus Silesius*)

The world has not matured yet to respect the human person. When he begins to call people to disinterested and generous existence, the cry against him rises immediately, and various Herods strike a blow at his existence. The human person defies who are accustomed to live the comfortable now.

To-day's persecution of man is a logical consequence of the secularized conception of what the human person is. This conception compels man to enclose his existence in the spacio-temporal immanence of psyche and matter. In this kind of enclosure the work of the human person is reduced to action which comes not from man's identity as spiritual being, then not from his Future, but from things and objects thought to be needed. In consequence, we are involved with Human Selection; individuals who are either already or not yet psychically or physically unable to meet the objective requirements of social functions, are eliminated from the life. I see both artificial abortion and euthanasia in this perspective: The Pharaoh began to persecute the Chosen People by destroying their work and by blood-stained birth-control. Since then things have not changed much; only the methods have been improved.

If we have any doubts about the identity of the man conceived in the mother's womb, it is so because the identity of man as such, in our consciousness has been called into question. Doubts about the identity of the man, and also that of other things, are due to the long process of turning away from God. The more distant we are from His Creating Thought, the more the world and man in the world look like a store of shapeless matter, to which only we, according to our discretion, give shape. If God does not exist, there are no «signs» neither in heaven nor on earth, as Sartre logically, says. No being, including that of man, constitutes his own identity, since no being reflects the Face of the Lord (*signatus est super nos vultus Tuus, Domine, Ps.* 4, 7). The being of man and of the world are not a way to proceed, because nobody thinks them. Dostojewski's words, that all is permit-

ted, if God does not exist, signify, that when God does not exist, there is no truth, and therefore being has no identity. All this signifies, that human being does not exist towards Transcendence. As a consequence, the human being does not exist within the ethos; we do not find in ourselves no ethical order, we are constrained to create it *ad libitum*.

It is in this way that freedom has been placed before truth and man has ceased to be a subject in the world, a benevolent being for all that is. Benevolence has become superfluous for man..., there are only interests and systems which function for them. Such elevated freedom, freedom from the truth-identity of being, has become dependent upon the pre-judgements, we can say, the prejudices, opinions and hypotheses (i.e. Plato's *doxa*) and so, by necessity, it is in conflict with reality, for freedom so elevated falls into thoughtlessness and constructs *ad libitum* opinions of what stands before it; it becomes a reason which thinks itself and nothing else.

The thoughtlessness of our civilization results from having been uprooted from the truth, namely from the identity of beings. It encloses us within the limits of reason which unattached to the truth, can be only *calculation*. The word *ratio* derives from *reor, reri, ratum* (to calculate). A civilization withouth truth compels us to live on what is just *ratum*, i.e. *the calculated*. *Ratum*, separating us from reality, does not permit us to unite with it. Therefore our life becomes more and more *ratum* and less *con-summatum est*, it means less united with reality.

The thoughtlessness which functions technically is a threat for all that is; for, having reduced knowledge to the construction of hypotheses (*episteme* reduced to *doxa*), it becomes the ultimate criterion which decides what is to be done and what ist not to be done. Such criteria are based on the technical possibilities of new constructions. The scientist's thoughtlessness, which imposes upon being this or that *ratum*, degenerates in the prostitution of reason and science, because the system, in which the calculated *ratum* functions, subordinates itself to the master's interests. Rightly, Nicholas of Cusa was already aware of this and not long ago Lenin in an equally forceful manner mocked science; both of them spoke about it as a prostitute.

We are going to be swallowed up by a world of phenomenons that are produced by ourselves, in the world which is not the fruit of solidarity-communion of man with being's identity and above all man's being himself, but rather the product of formal reasoning. It increases the hypothetical *doxa*, that is to say those «shadows» on the wall in Plato's cave. We are going to be swallowed up by our own *ratum* and by the experiments that verify its efficacy. We become incapable of the *con-summatum est*!, and for that reason there is the persecution of man and the devastation of world in which he ought to live laboriously.

In a technical civilization, which does not accept the identity of beings, «civilized» man treats badly not only his own person but also the flowers, the water, the woods... Having abandoned himself to what I have called *reri* and *ratum*, he betrays his own identity and that of all beings; he betrays

himself and the world. The «pontiff»-man, who builds bridges (*ponti-fex*) which unite people and things with the fulfillment of their identities has turned into «simple worker» (Plato). *Homo faber* tries to remain safe struggling against the other for a more comfortable position in the current system; he calculates for himself such a *ratum* on his own theme, so that the others will be compelled to accept him. This *ratum* which is not recognized by others, *eo ipso* is already selected to non-existence.

In a technical civilization all men and all things are nothing *in se*. If they are something, it is only on condition, that they are *in alio*. When one does not see in man identity which is previous to our «look» (le régard of Sartre), one must locate it in this or that object calculated by *ratio*; sometimes we can find it beyond man, on another occasion in his psyche or even in his body. In this way the truth of human action is reduced to the reaction to such an object. The subject of man ceases to be *ousia*, substance, i.e. somebody *in se*, because he only «happens» *in alio*; he is simple accident.

To be *in alio* signifies to be compelled to care and struggle all the time for our «image» in other men.

The way we are treating the man conceived in the mother's womb reveals the way in which we are treating ourselves. Either we treat the unborn man as someone alienated who exists *in alio* or as someone who exists *in se*. In the first case we decide not only his identity, but also, if it depends on us, his «to be or not to be». If the child is needed in the current system, we will kindly admit him to complicity in the life system. If the child is not needed, we will pass a sentence of death upon him by virtue of the system. The life and the death of man conceived depends on his «image» we actually have produced.

To be identity above all the systems signifies that we are creatively thought by God who wants us for ourselves. His Thought that creates us with love makes us truth. If I say I am not identity it means that I say I am not loved. Without Love there is no Thought and without Thought there is no Truth. Consequently, all that exists, together with the man, is at best an accident which excludes the being's subjectivity; it is placed *in alio* in order to be comprehensible. A technical civilization, founded on the conviction that all beings are alienated, reckons the child conceived as a particular accident, first, of the sexual functions of man and woman, and then of the woman's body, and finally of the social system. From the beginning the child together with other accidents enters into the master-slave dialectic, where he is entirely defenceless, because he does not yet possess anything, with what he could defend himself and influence his «image» in the others. Therefore in the conflict he will always be overcome by those who posses more. Society and his parents as his «masters» impose upon him their *ratum*. They do not enter into *communio*, into *con-summatum est* with him, so they do not treat the child conceived as a subject, neither when they allow him to live nor when they sentence him to death.

But the man who is so allowed to live will be always threatened with

death. Some day he will lose the capacity of functioning according to the exigences of such a society. Then the blood-stained birth-control will take the form of euthanasia. Both are consequences of a thinking degenerated in calculation.

The destruction of the consciousness that man is identity *in se* and not *in alio*, leads to the sterilization of the human person; being unable to give himself (because he is already *in alio*), the human person is unable to create and to generate. For this reason the experience of paternity and maternity disappear from the human person either in the spiritual or even psychical sphere of his being. The man who is conceived behind this experience, the man produced, the man who is robbed of the experience of sonship will have difficulty in being a father or a mother in the proper sense of the word. It will be easier for him to produce than to generate and create. The man with whom the other do not become friends, because they consider him to be «slave», it means «living tool» (Aristotle), will have difficulty in finding the subjectivity in the other men.

Homines fabri, so much *fabri* that they do not know what they are making, are unable to be parents; they are practically mercenaries. They hire themselves to do something which has nothing to do with their identity even when they become physical parents. One can hire oneself to function as father or as mother even in the marriage. One can spot the mercenaries by that they never give their lives for the persons entrusted to them. No product is able to die for another product. The hiring of one's own womb is only the effect of *being mercenary*. The prodigal son became a mercenary, when, having forgotten his origin and, in consequence, his identity, lost the capacity of receiving gifts, and before all, the capacity of receiving himself as gift. The mercenary does not exist as a gift. *Eo ipso* he ceases to generate and create, and begins to produce.

If man is only *homo faber*, that is to say, a «simple worker», nothing hinders him from changing the technics of production in conformity with the rule: the minimum of effort and the maximum of effect. He can hire his body for productive procreation..., why not hire a test-tube? The hiring either of one's own body or of test-tubé comes directly from having not respected the human person for what he is. The human person is love; *amor est nomen personae*, wrote St. Thomas Aquinas. To be love signifies to be gift received and to exist as gift for the others.

The scientist Wagner explains to Mephisto who feigns to have nothing understood, that now he is no longer joking in the laboratory. Now man is to be produced here («es wird ein Mensch gemacht», «Faust», v. 6836 a.f.). New possibilities open for mankind in this place. But when Wagner produced the new man outside of his own personal connection with God, he did not realise that he struck against the very principle of being person. His *lab-or-atory* stopped being a place of prayer when it stopped being a place of work and vice versa. The new world will no longer be the fruit of prayer and work, but rather an arrangement of accidents.

From the test-tube of the scientist Wagner comes *Homunculus*. It will suffice him this «closed space», because his identity is what has been crystalized from the blending of a few hundred material elements. The accident calculated efficaciously and produced without love will remain forever «a toy of small accidents». This is what Tristram Shandy called himself; his misfortunes came from the fact that the moment of his conception had been disturbed from the outside — when his mother asked his father thoughtlessly: «Have you not forgotten, my darling, to wind up the clock?» (Laurence Sterne, *Tristram Shandy*, 1760). All the misfortunes of *Homunculus* — Tristram (Goethe took this term from Sterne's book) began nine months before his birth. He looked like the others, and yet he was only *Homunculus*.

The scientist Wagner does not break into the act of God's creation of man, but into man's temporal, phenomenal beginning, which forms the conditions for this creative act. He knows how to repeat this phenomenon; when repeating, so to say, he proposes to God the serial production of individuals whose name would be no longer *amor*.

The scientist does not know what will become of his action, so he wants to know what will become of it. He is not interested in knowing and recognizing man or other beings, but in making a new and wonderful work. This work will not emanate from contemplative action, but from the praxis of the solitary man. Mephisto who stuck his hand into the philosophical inspiration of the sciences says to Wagner: «Welcome! it is thought very well!» («Willkommen! es ist gut gemeint!»).

Homunculus, emanating a strange light from the test-tube which promises many new things greets Wagner ironically: «Daddy, it was no joke. Come nearer to me, give me a hug softly, but no so hard that the glass breaks. In the workid it is so that the universe is hardly enough for what is natural, but that which is artificial needs only closed space». He greets Mephisto in another way: «You wretch, Mister cousin, you are here! I will thank you in due time /.../ Now, since I am here, I must make something. I would like to start at once. You can shorten the way for me». As if he apprehended that Mephisto was a being fully put in the technics.

Homunculus feels he is Mephisto's relative: *Homunculus* is spirit too, but he is a demonic spirit, that is to say, a spirit which is not fully incarnated; and his specific weight results from the glass. He would like to get rid of his relationship with the purely negative power of Mephisto, but then who will him serve as adviser? Wagner? Too stupid. He already has a new scientific problem: how it happens that the soul and body are suited so well for each other? whereas the essential question is different. It is Mephisto who sees it perfectly; he alone is conscious of the tragedy, which occurs in the test-tube and of which he is essentially author. The essential question is: «why man and woman live together so poorly?» *Homunculus* is dreaming of other beginning of his existence; he dreams of a beginning which would have given his existence a different course. He imagines the mythical love scene of the swan, under whose shape Zeus has hidden himself, with

the royal woman Leda: «like that it will be always better» («das wird immer besser sein»), he says. Such a beginning gives the feeling of safety.

Mephisto interrupts *Homunculus'* dream, for he knows what a danger it represents for his praxis and for his plans. «You are a dreamer after the fashion of your littleness», he says. I would like to ask: who and why is interrupting to-day our dream?

From the beginning of his existence *Homunculus* feels threatened in his identity, because from the beginning he is exposed to the praxis devoid of knowing and love (he himself says that he accomodates himself to every situation: «ich, der Bequemste»). Consequently he feels threatened in his existence too. «Every one must defend himself as he can and finally it is in this way that he becomes a man». He must defend himself against that of which he is accident. He must defend himself against the fortuitousness of the «image» the society is making of him. The child so conceived must defend himself against the praxis of father and mother and against the praxis of scientist and test-tube. Mephisto shows to *Homunculus* the world as a place of the fight between tyranny and slavery, but ultimately, he admits it, it is a fight between slaves, even though it is represented as a fight for the rights to freedom.

Can Homunculus be saved? Wagner, the scientist, is too stupid to face this question. There remains only Mephisto, who gives him really fiendish advice: «You want rise, rise on your own hand!» (v. 7842 and 7848). *Homunculus* leaves Wagner, the «daddy», and together with Mephisto takes himself to the night of witchcraft and myths during which he, eager for saving beauty, falls in love with Galatea, the dream sculptured by Pygmalion, because he is unable to love, as the spiritual and carnal man loves. Mephisto accompagnies him by necessity, for as he says to spectators, «at the end we depend on the products we have made» («Am Ende hängen wir doch ab von Kreaturen, die wir machten», v. 7004).

Man technically conceived, thrown without love, then thoughtlessly into this world, will always feel threatened. He will be thought of by others inadequately with respect to the identity of his being. He will be thought thoughtessly, that is to say as someone who is always *in alio*. This thoughtlessness, which is specific crisis of thinking, comes from the crisis of love. The crisis of the love expresses a lack of freedom, without which man is unable to accept a gift. It means that man without freedom is not able to know the truth, because it is a gift. That is why Wagner does not know how to think; he does not love and he does not love because he is not free. The results of his thoughtless acts, which touch reality in a profaning way, rise above his thoughtless hypotheses and experiments. The laboratory in which the slaves' *doxa* has removed prayer and work has been transformed into a place of *male-dictio hominis*, whereas it should have been the place of *bene-dictio hominis*. Now they say him as poorly as they treat him there.

If man is not from the beginning person, even previously to the moment of being conceived, i.e. from always, he will never be person. Why?

Because he will have the identity of person as conferred to him by others at one moment, even if it were the first one, within the space-time *continuum* of his existence. It is just this that is meant by the term *in alio*. It is of no importance whether this bestowal takes place at the first or the fourtieth day of pregnancy. The identity conferred to him in time depends upon arbitrary decisions based on space and time. Such a decision, on the one hand, depends on hypotheses which impose upon man this or that function of his being as his identity, and on the other hand, on the technical possibilities of perceiving this functioning. The ridiculous absurdities to which such an approach to man leads are obvious. In this way we will recognize the child conceived as a man according to the precision and sensitiveness of the instruments that permit us to hear for example the heartbeat. Consequently, today the children would be men in the tenth day of pregnancy, whereas yesterday they were in the twentieth or even fourtieth one.

When we identify the human person with this or that function, we identify him with an object and the need for such an object to which the function is oriented. Need appears in man either in a natural or artificial way. Naturality or artificiality of needs depends on naturality or artificiality of objects. In such objects we bid man to see his own transcendence and in that the principle of his behaviour and his salvation. The sciences will attain the objects and the needs; when the truth of the man is placed within them the sciences treat him as their *accident*. Man treated in such a way is condemned to a death whose hour is put off only for a time. The man technically conceived will be treated technically until the end of his existence. The objects that are used will be thrown on the scrap-heap.

It is impossible to grasp freedom with the aid of technical instruments. Freedom, then subjectivity, comes from outside of the space-time *continuum*. Even more, scientific instruments are not able to grasp anything in its pure state in this *continuum*; they modify what they are touching. Even the light-ray that brings things out of the darkness, influences them, so that we cannot know (shall we say with Heisenberg) simultaneously a thing's movement and position, its energy and time. Therefore the conception of man takes place in the absolute darkness, so that even the light-ray cannot modify his beginning. So-called scientific knowledge does not consist of *agere*, but of *facere*. Science makes something, which the scientist recognizes then as known by him. The science trying to touch the beginning of the man is like the Tristram's mother, who with her reckless problem made «a toy of small accidents» of him.

If science does not see, *non intuitur*, the identity of the man, but only produces i.e. *retur* it, then the science will not guard it; science does not make it *tutum* (*in-tu/i/tum*), because it is engaged in making *ratum* and tries to demonstrate its own efficacy.

The scientist's thoughtlessness, tragic in its consequences, comes from the fact that he does not suspect being to be thought and wanted by Someone who precedes not only scientific calculation but also the thought and will-

ing of man in general. The scientist does not suspect, that thought and willing of man are possible grace to the creative Thought of God who lovingly thinks the man and world. The scientist does not suspect that man is identity before anyone approaches him. In other words, when the scientist lacks in metaphysical contemplation of being and in the perception of *verum, bonum, pulchrum*, he cannot avoid thoughtlessness.

The thoughtless scientist *non suspectat*, i.e. he does not look up and therefore he *non aspectat*. He does not expect anything except his own products. He does not look at anything with *hope and faith*, because all is *ratum* for him, as if he lacked Memory, that he, the freedom, has come a *longer way*.

Thoughtlessness comes from the lack of freedom, namely from the crisis of love; by necessity it reduces love to primitive functions. By consequence thoughtlessness forces us to see man as the by-product of love and the medicine as the instrument of intensifying his functions or that of procuring the death, when the possibility of performing his functions is exhausted.

If mathematics must save man, it can either put man in the position of performing his functions *in infinitum*, or, if it is impossible, afford him the last function, that crowns all before; the painless death technically produced. Since the mathematical *infinitum in actu* is impossible, the mathematical saviour is death's priest.

The child conceived is such a world, the child who only is and has nothing — who does not function according to the socially or individually accepted mode — comes to ones already born as the Plato's Just comes to the slaves of the scientific *doxa* in the cave. The child existing in the mother's womb shows them that reality — and above all man — is beyond their «shadow»-hypotheses. He shows them, that the life differs from their opinions about it and man is a challenge for the others and not the instrument. The slaves are indignant with man conceived, when they cannot reduce him to one of the shadows, in which they see themselves; so they sentence him to death having previously derided him together with his mother.

The child conceived tells them clearly: either you understand me in my *being* and not in my *possession* (that is next to nothing), or you will never understand me. I *nihil facio*, I only *ago* and you must see in it my *esse*, because there is no *agere* without *esse*, whereas there can be *facere* separated from it and you are swallowed up in this *facere* in so far as you are slaves. *Agere* concentrates itself on *esse*, therefore it is not utilitarian as is *facere*. It consists in receiving the gift and in being it. *Facere* devoid of products is nonsense. The child in the mother's womb seems to be speaking to his judges who sentence him according to the rules of *facere* and not according to the truth of *agere*: well, either I ought not to be before your tribunal, or, if I am already before it, you cannot not sentence me to death. *Facere*, that is not formed by *agere*, at all times sentence to death the love and the knowledge of the truth, i.e. the human person. It is not important, whether *homines fabri* hand down and execute their sentence immediately or afterwards.

It is easy to see that it was Socrates who spoke in this way to the Athenian judges, when they thoughtlessly indicted him for impiety regarding their political idols and the *facere* connected to them.

The child conceived requires of those to whom he comes to transform themselves; the child requires us to think of man other than we have until now. In order to think of man in his truth and not according to our *ratum* constructed about him, we must love him previously. In other words, we must summon up enough courage to be free to accept him as gift, it means, to accept himself and not our opinion about him. The man is gift. The slaves of any apriori are unable to receive the man who visits them.

Every man must be received «hospitably», i.e. he must be respected as *sacrum*, if he is to be known and received in his truth independent of anyone, even of himself. Since it regards personal identity, man ought to be received as one who is the *first* in this world. It signifies that we do not see him as the resultant of the «pure reasons». At the end it signifies as well, that the child conceived is infinitely something more than synthesis of the male gamete and the female one. When we speak, that every man is the *first* in the world, we are saying that the direction of his development is not to be explained by the space-time causes.

In order to be first in the world, that is to say, in order to be free, man must not be of this world, because of this world's things only one can be first among others which are similar. The others already come after.

Every man is first in as much as he comes from far beyond from whence objects come, and in as much as he goes further than the space-time *continuum* reaches; the objects are not the first and therefore we can be possessive masters of them as well as of this *continuum*.

The man is first, if he is divine, and of him only the language of a «theological trasparency» [1], as Norwid would have said, can speak. Norwid, thinking of Homer's world, writes that such «trasparency» «causes one to suspect of every beggar and stranger exile, *whether he is not of God?*... One could not receive someone asking first: who is this *new comer?* It was only after the *divinity* within him was respected that one could step down to the *human questions*. This was called hospitality and was counted among the religious practices and virtues. There was no one among Homer's Greeks who was a '*last man*' — he was always first, that is to say, divine; /.../. And therefore divine Homer is *natural*» [2]. With Homer, Achilles is divine and so is Eumaios, the swine-herd, because both are from God and ordered to God. All men take their measure from God. When Ulisses thanks Eumaios for the hospitality, though the swine-herd has not yet recognized him as his master (the acknowledgement of the social function as identity), Eumaios answers: «Guest, is is not permitted to repulse a new-comer, even if he looks

[1] C.K. Norwid, *Pisma wszystkie*, v. III, Warszawa 1971, PIW, p. 674.
[2] *Ibidem*, p. 674/5.

worse than you. For all strangers and beggars belong to God [3]. Let us remind ourselves that the child conceived has nearly nothing, it only is. Sometimes it looks worse than beggar; it is so mis-shapen. To whom then does it belong? The question emerges acutely, when the people say that it does not belong to them and that they will not confer on it the personal identity.

Man's identity originates from the creative Thought that thinks him. Its presence in man gives him identity; it is in him *intimior intimo eius*. It is not Thought which constructs objects, because man spontaneously, in a natural way, just thanks to this particular presence rejects being an object. His identity, which renders him free, reveals itself exactly in that it does not permit itself to be identified with anything that can be put into one's hands. Indeed, the man whose being exists ec-statically to the Transcendence, must be akin to the not-objective Reality, to a pure Subject who can only be one and unique (if there were two such Subjects, one had something missed by the other and of which the other would be the need. Neither of them would be the Subject).

Man originates from the pure Subject, because he is the *desire* to be him. In this desire expresses itself the freedom of human person which, originating from Him but not identical with Him, exists towards Him and that is what constitutes the spiritual character of his being. He exists *in alio*, when he exists towards another reality; at that point he forsakes his origin and becomes a caricature of the spirit, that is to say a caricature of the freedom.

The human person exists in the ec-static way towards the Father's Reality and in as much he becomes it, he becomes himself. This signifies that the human person is from God so that to be in God means to be fully *in se*. Man, as a person, is a being seduced and enchanted by the Father. That is the essence of the human person. God thinks him lowly and that is why he can be and think lowly too.

When does God creatively think the man? Surely he does not think him in the time, because He «dwells» in the eternity, that is to say in the «*now*» beyond the time. And in that «now» outside the limits of time God creates him *continually in the time*. He is thinking him «before the foundation of the world» (*Eph* 1, 4-5). If God thought him in some temporal «now», He would think him just «after the foundation of the world» then he would not think him disinterestedly. Man thought in the time, even by God, would not be freedom and love, because he would not be the pure gift. He would not be a subject, because the world would not be for him, but he would be for the world.

The human person's identity comes from far beyond the space-time *continuum*; it has metaphysical and not historical character. That is the reason

[3] HOMER, *Odyssey*, XIV.

why nothing from this world can fulfil man. The sciences that reduce him to the things of this world do him the radical injustice.

We cannot know the human person's identity directly, because we have not the immediate experience of Transcendence from which this identity derives. We perceive the human person indirectly. When he identifies himself with an object, we can perceive what he is making of himself. He himself is beyond our grasp, whereas we can reach and know this object, for it is our human construction. In this way we can know his alienation. The sciences know what they are constructing.

We can perceive and know indirectly the human person through his acts. It is in them that reveal themselves his freedom and love, faith and hope. We don't know directly his essence, because in his totality he is in that creative Thought which thinks him lovely. The totality of the human person's essence can be reached only by faith, hope and love. It is through them that we go out of the earth of slavery and are going towards the Promised Land of freedom. The freedom of the conceived child speaks only to the freedom of his parents and friends. The slavery does not understand the freedom.

The person reveals himself in the acts. He exists towards Transcendence, that is to say towards his own totality in It, through them. In his acts we see the reflexion of a person-subject who fulfils them. By way of his own transcendence we perceive in it the reflexion of the creative Thought's Transcendence.

Which acts or what in them reflects the transcendence of the human person? Those acts are doing it which reveal the person's freedom from objects and which reveal the person as tending towards what is beyond the space-time *continuum*, towards that which is so *other* from objects that man could only be it. God is not to be possessed. If we want to possess our transcendence or that of God we commit a fundamental error. The acts which reflect the person's transcendence are disinterested. Every act in as much as it is disinterested, i.e. fulfilled for the Future which is beyond the human space-time *continuum*, is hall-mark not only of the human person, but also *signatus super nos vultus Domini*. This disinterestedness is disinterestedness not only from the point of view of present or even future time, but from that of whole time; it is disinterestedness for always and it constitutes the essence of the witness borne to the human person's transcendence and to that of God. This witness is known as martyrdom - *martyrium!*

The human person is thought and wanted as someone *called and obliged* to that what demands of him such disinterestedness. The hermeneutics of human action (which brings out into the open not what the persons *faciunt*, but their *agere*, which penetrates and shapes this action) discover freedom from the visible for the invisible. The hermeneutics discover the faith and hope that transcend time. In this way it reveals what is most essential for man's being and what renders him able to *think cognitively and to love disinterestedly*. The freedom is at the beginning of human action and expresses

itself in a love for what is invisible. Hermeneutics of human action discover that the essential moment in the human person is his *capacitas Futuri*, in other words: *capacitas Dei*. It is exactly this that constitutes the freedom; and this is revealed in the disinterestedness of his acts.

The human person is not *homo faber*, who functions through the reason which calculates according to formal logic. He exists as someone who finds himself in front of Transcendence wrestling with It, as Yacob wrestled with God's Angel during the night. The human person whose identity is from God is a mystery as He is. Man has on his «hip-joint» the trace of his wrestling; it does not permit him to move on earth according to the world's logic. Just as Jacob, the human person who exists for Transcendence, hobbles in this world. In other words he exists in this world in a disinterested way. In the disinterestedness he reveals the sense of his being person.

To be person depends neither on himself nor on others, but on Transcendence. I do not owe my being subject to my consciousness of God or to what the others think about me, but to the fact that He is, if I may say, conscious of me in a way which only pure Freedom and Love can be. In Him waits for me the «image» of my person, the «image» I am trying to realize. The fulfilment of such a divine «image» of myself is not possible without the grace. My ethical effort consists in that I do not adapt myself to the «images» the others have of me, but that I seek the «image», which I am to-day only the «likeness» of.

The presence of divine Subject for me transforms «the dust of the ground» (*Gen* 2, 7) so that I exist no more according to «the dust of ground», but according to the ec-static spirit who participates in Fredom-Love which is God; I am hobbling for «the dust of the ground».

Our consciousness, our freedom and love, are derived from God's Thought, Freedom and Love. «In this is love, not that we loved God but that he loved us» (*1 Jn* 4, 7). One must be previously loved, that is to say disinterestedly thought, in order to be disinterested, i.e. in order to love. The presence of a loving God who calls us and conducts us towards Himself, renders us persons, i.e. dignified beings (from Greek *axios* which is from *ago*, to conduct. *Axioma*, it means *dignitas* that designates the person). Man is subject, namely as someone who exists as a gift, which means exactly to exist ec-statically; he exists ec-statically receiving himself from Transcendence together with Trascendence itself. «Previously», from the beginning man is gift-freedom, gift-love, and it is only «after» that he matures towards himself through his acts, in the spirit of disinterestedness in which the freedom and love assigned to him reveal themselves. Subjectivity, freedom and love they have a divine character and they either identify themselves more and more with God or they do not exist. They are in man as a kind of participation which makes him divine not only in Homer sense of this word; he is somebody who comes from afar and goes far too.

As the human person matures, his acts become more and more generative and creative. They become acts of an artist and that which these acts

create is a poetical work of art. The poetical work of art in some measure is *materia* «subjectified» by man; it still exists on the earth, but not yet for the earth. Man has disinteretedly given it something of his being which was thought creatively and disinterestedly by God. The greater the artist's freedom and love, the greater is his work «subjectified» by him and the more is it visible *signatus vultus* of the Transcendence reflected in it; the «sign» or trace of Transcendence elevates the work of the human person above the actual situation and above this world. If man's work emanated from only pure love, Michelangelo would have received the adequate answer which only a subject can give, when he cried out to his «Moses»: «Stand up and speak!» The marble would have begun to live, as did the «dust of ground» under the influence of the breath of the God's Love. Michelangelo's «Moses» is a «subject» which owes its existence to Michelangelo's subjectivity, which itself is due to the subjectivity of Transcendence. Man is crumb of beautiful Love and his beautiful works are crumbs of such a crumb.

> «... every — every of us — is *Beauty's crumb.*
> If we had kept it pure in our conscience
> And said to the marble: "Live, as I lived!" —
> The marble would feel as if it were looking out,
> Like a man awakening from the far land...»
>
> (C.K. Norwid, *Promethidion*)

It is just so with the child in the mother's womb. It is person, and consequently it is a subject; and it is such independently of its state of consciousness or of how it is loving. It is person due to the presence of Transcendence not from this or that moment in the space-time *continuum*. It is a person from always, because Transcendence does not consists of acts; it is eternal Unity. There is no process in It. «I have loved you with an everlasting love» (*Jer* 31, 3). «He chose us in him before the foundation of the world» (*Eph* 1, 4). «Now the word of the Lord came to me saying: "Before I formed you in the womb I knew you, and before you were born I consecrated you; I appointed you a prophet to the nations"» (*Jer* 1, 4-5). «Live, as I Lived!» (C.K. Norwid).

The man as a person precedes the *continuum*, in which he lives. He comes from beyond it, from a «far land». He is divine. If God recognized man as person in this or that moment of the space-time *continuum*, it would not be for disinterested reasons, then not in the divine way; God would be doing it not of pure freedom and love, but for some immanent reason within the *continuum*. Man's personal identity comes from the eternity. It signifies that man's personal identity is in some sense previous to the moment of conception, because this moment belongs already to the *continuum*. Man as a person is greater than time. Closed in the space-time *continuum* he will never be pure, disinterested gift; gift done not disinterestedly is no longer gift; he will ever be something artificial. He will be always *Homun-*

culus, whose *personal* beginning is influenced by that, which is objective and technical.

If being the matter precedes being the person, if the matter determines the conscience, the disinterestedness of human acts is only an illusion and a hypostasis of wishful thinking. In other words, if it was so, the human person would be impossible; he could be only our construction. If the Memory of the Past is not a Memory of a Reality previous to time, it cannot then be Memory of the Future and of things beyond the time, that to come. Only thanks to such a Memory human freedom, love and hope are possible. Thanks to such a Memory we can explain the fact, that the love, faith and hope, eventually the hatred of a man persist even when his space-time *continuum* is already decomposed (the death). Does it not prove that they aim at the personal man's identity, which comes to him from beyond the elements of space and time?

If things are so, the child in the mother's womb is a person from the start. As such it does not define itself by these or those elements of the mother's being; it is not her accident. Even its body is not an accident of mother's body; he prepares himself to exist outside of her womb. The child exists in the mother's womb disinterestedly even from the body's point of view. The child exists in the mother's womb disinterestedly even from the body's point of view. He exists there for the other world, where he will continue to perform acts for yet another world. This disinterestedness would be impossible, if the Transcendence did not stand before him and did not call him to exist ever for something more than space-time *continuum*.

Is there a difference, from the point of view of being person, between the man conceived and the man already born? No, there is not. It is not essentially important for the person as a person, whether he has made more steps than the others towards Transcendence, because Transcendence is in infinity. All that which is finite exists in the same distance from it, independently of whether one is a little ahead or behind in relation to the others. The man just conceived has in front of him the same way as does the old man, who is at the brink of his grave. The human person's reality, which *opens ethically* to Transcendence, in its most profound sphere is a *reality to be saved*. It is *soteriology* that reveals the essence of the human person, *not ethics*. Ethics unveils man as someone who is called and obliged to wander towards Transcendence. But is only the soteriology that shows us who he is. A fortiori we do not read man's essence in his genes. We read it in the disinterestedness of his acts, because it is in them that we detect his *capacitatem Dei*, i.e. this calling which obliges him to disinterested acts. Both the man conceived and the man already born, wrestling with the Mystery of Transcendence which is *in-effabilis*, ineffable, are *in-fantes*, that is to say infants. In the sphere of disinterested acts we do not know how to speak, we can give only signs. We become wordy, when the disinterestedness ends.

By consequence, it is not society which is guarantor and protector of man's subjectivity, because society recognizes him as person one day and

the next withdraws its recognition. God is the guarantor and protector of man's person, because He is eternal Unity, i.e. Fidelity. The man wrestling with God's Angel becomes a person, that is to say, he becomes who he is in the God's Thought. The defence of the man conceived as well as the already born, the defence of their rights and obligations, comes from beyond the space-time *continuum*. Therefore if we want not to offend the man, especially the conceived one, we ought to think laboriously of him as God thinks him; we ought to think about him as the artist thinks and creates his work; then we can address him: «Stand up and speak!» It is in this way that we defend the human person.

To think lowly of man means to accompany his nature, that is to say, to accompany someone who is continually being born (*natura* — participium futuri) and who is to be born fully. Such a thought *in-tuitur*, guards and defends nature. Nature which is *in-tu/i/ta* is *tuta*. The thought, which accompanies nature, i.e. the reality which is being born, transcends current events; it accompanies the person's nature transcending precisely the space-time *continuum*. To think is such way about man means to remind ourselves of the Past («from whence?») and «to see and to greet from afar» (cfr. *Hbr* 11, 13) his Future («where?»). In other words, to think of man signifies to co-think of him united to God. It requires the effort of the whole person, because this is man's answer to God's creating Thought. When it is not the whole man who thinks, thinking degenerates into the impersonal, mechanical and formal *doxa* of the slaves in the Plato's cave; it degenerates into the thoughtless praxis.

The man who co-thinks beings with God, is *faithful* to all that which is. He does not calculate, he *non retur*, and therefore he is reliable, whereas those who calculate, are not, because they *non intuuntur*, but *rentur*.

Faith is inherent in the kind of thinking which accompanies the human person's nature which transcends the space-time *continuum*. He who comprehends the identity of man, this identity which comes «from a far land», believes in the human being, which is being born. He is «hospitable» (Norwid). At the same time he sets his hope on the disinterested *agere* of man and he expects it to be a place of God's *agere*, which will bring about the full birth of a human person who is already being born. There is no thinking of the man without faith and hope. Thought starts with love and it fulfils itself in faith and hope, whereas it ends in what it has started with: the love.

The practical thoughtlessness include the man who is forthcoming in the current system of functions. But systems are not «hospitable», because their «hospitality» is accidental. If we do not suspect that man comes «from a far land», from God, if we do not see that in his *esse signatus est vultus Domini*, we will reject him like one rejects the stranger and beggar.

If such is the mystery of the human person's beginning, science will never reach, with its instruments, the beginning of the creative communion of God with the man. This beginning is not synchronized with any mo-

ment in the space-time *continuum*. The creative communion of God with the man creates all these moments rendering them moments of personal existence. The conception of human person does not belong to the *continuum humanum*; the human person in every moment of his existence comes from further away. Its transcendence is rooted in God's Transcendence and consequently the person as person has an eschatological dimension; it does not suffice to him those «closed spaces» in laboratories provided with the most precise instruments. At the utmost, the sciences can grasp the beginning of the space-time *continuum*. But they leave behind traces of human scientifical hands. Hunting for the first moment of the *continuum* and modifying it inevitably, we may interfere with the creative communion of God with man... and we may even stop it.

But when we destroy the *continuum humanum*, we do not destroy the human person itself, for our possessive hands do not reach God's action upon which the human person depends. Therefore *in illo tempore* we will come face to face with all the men conceived and killed by us; «not one of them is forgotten before God» (*Lk* 12, 6). Their blood, the person's life, cries out to God from the ground (cfr. *Gen* 4, 10), because the person's life comes from Him. «Can a woman forget a sucking child, that she should have no compassion on the son of her womb? Even she may forget, yet I will not forget you. Behold, I have graven you on the palms of my hands'' (*Is* 49, 15-16).

The «moment» of conception of the human person by God will never be not only touched scientifically, but also comprehended by man. The Maccabees' mother knew it very well. When she was watching the death of her seven sons, she said them: «I do not know how you came into being in my womb. It was not I who gave you life and breath, nor I who set in order the elements within each of you. Therefore the Creator of the world, who shaped the beginning of man and who devised the origin of all things, will in his mercy give life and breath back to you again, since you now forget yourselves for the sake of his laws» (*2 Macc* 7, 22-23). The Maccabees' mother speaks of the unattainable conception of the human person and of the disinterested acts, in which this mysterious conception is revealed and fulfilled.

«It is only God on high who knows the beginning and of the men who is loved by God» [4]. It is only mystics and metaphysicians who approach the human person's beginning and it is only the poet who can sing of this beginning. When Dante arrives to where the human glance must fly «through the divine ray» (*Paradise*, XXXI, 97-99), it is «faithful Bernard» who indicates the other «eternally feminine», the Mother of God, in order that man may «consummate /.../ journey perfectly» (*ibid.* 95), because Beatrice is no longer able to elevate man. The mystic, St. Bernard (present at the very

[4] PLATO, *Timaios*, 53 d.

end of Goethe's «Faust» too, next to Mater Dolorosa), sings to Dante the mystery of man, guiding his eyes (strenghtened with prayer) towards the Annunciation, towards that «moment» of the conception of the God-Man in the «Virgin-Mother», in this «fixed goal of the eternal counsel» (*ibid,* XXXIII, 1, 3). In this «moment» of the Annunciation appears the Mystery of the Communion of the Divine Persons. When Dante united his «glance with infinite Worth» (*ibid.* 880-81), he saw in the Trinity, in its second «circling which appeared in thee to be conceived as a reflected light, by mine eyes scanned some little, in itself, of its own colour, seemed to be painted with our effigy and thereat my sight was all committed to it» (*ibid.* 127-132). «To the high fantasy her power failed, it is only desire and will, which are rolled /.../ by the Love that moves the sun and other stars» (*ibid.* 142-145). It is the desire full of love, hope and faith, that conducts us to the beginning of the human person's truth.

The poet's singing tells us before all, that the unity of the person's identity, of this bodily and spiritual being, comes from God's Thought, from His Word. Consequently, it is the person and not *homo faber,* who can create with God man, for only human acts have a divine character. When I say *homo faber,* I think also of people, who use their bodies as test-tube as well as those who use the test-tube *stricto sensu.* Persons co-create with God the body, into which God Himself breathes «the breath of life» (*Gen* 2, 7), i.e. the life of spirit. The parents say: *fiat nobis!.* But if we accept, that man's body is made only by men, and not in the divine way, that is to say, without God, the Annunciation would be a lie and the artificial fecundation something right. The human person's identity, present in the God's Thought, is previous to the so-called incomplete substances, the body and the soul, and it is for this reason that they constitute a unity and not a *iuxtapositio.* The *«ars indita rebus»* [5] renders man a unity of body and soul so that his whole, body-soul, exists ec-statically, i.e. spiritually.

Hölderlin sang beautifully of the beginning; he touched its essence:

«A mystery are those of pure origin.
Even song may hardly unveil it
For as you began, so you will remain,
And much as need can effect,
And breeding, still greater power
Adheres to your birth
And the ray of light
That meets the new-born infant» («*The Rhine*»)

The child conceived in his mother's womb reveals himself as a person to those who are *waiting for him.* I perceive every person as person in and through the communion, into which I enter with him. The person perceived

[5] ST. THOMAS AQUINAS, in «II Physicorum», 1.14, nr. 268.

provokes within me a different state than that which a thing or animal provokes. The person I perceive *moves me.* He moves me as a value which needs *cognitive care*, and he gives himself to me in the experience of the *obligation (not determination!)* to accept him and to help him, in order that we might both be fulfilled in our communion. I know the person, when I am moved by him and when I accompany him with my existence, i.e. with my acts (*agere*) on his/our way towards the Thought which thinks and fulfils him/us as persons.

Waiting for the man who is not yet born, signifies that I am already in such a way touched and moved. The situation with the man conceived is like that with the man beaten by brigands. I, already born, ought to stand before the conceived like the good Samaritan did before the beaten man, and it is within my duty to become his neighbour. He is yet without consciousness, he does not yet reason; he is so bare, but he is thought and loved by God. We owe to the child conceived our recognition of it as a person; we owe to the child conceived our recognition of it as a neighbour, especially when so many brigands are all round...

The dialogue which signifies waiting for the child, already begins before its conception. It is in this dialogue, that we know both our identity and that of the child. The experience of being touched and moved reveals to us, who we are as well as who the man that touches and moves us is. Those waiting for this new man read his identity in their own and their identity in his. That is the reason why the mercenary, who in his identity does not wait for the child, is able to know neither his own identity nor the child's. He does not know who he himself is and therefore he hires himself for the blind praxis. He sees in the child a product to be bought and in himself a product to be sold. Waiting as a mercenary will always be deformed *agere*, because *agere* separated from *esse* degenerates into *facere*.

Our waiting which greets the man conceived moves and touches the forth-coming child too. Psychologists know something about it. St. John in Elisabeth's womb, before the Love conceived in Mary's womb, before the Love which is waiting for every man, «leaped for joy» (*Lk* 1, 44).

The man who is waiting for other person changes himself and creates the adequate conditions for its existence. These conditions are precisely in the being of those who are waiting. The person's being does not wait for what is to be possessed, but for the other person's being and for this truth. The waiting person does not wait for this or that function of the man who is expected; he does not wait for a mercenary, but for a person, whose proper name is: «I am who I am» (*Ex* 3, 14), not: «I have this or that». It means that the parents waiting for their child change, i.e. they free themselves with its help from this or that and they become themselves. The child expected introduces them in the difficult world of being and sets them free of their hypotheses and opinions.; it is their educator. It conduces them towards the truth of reality more than they do with the child. Let us think of Zachariah and Elisabeth's waiting for St. John, of their co-existence with the child

conceived, even then when he was only in the loving Thought of God. How many wonderful things happened to them because of him, when he was not yet in Elisabeth's womb!

Such waiting for man does not concern the individual but the person and, consequently, it concerns a communion of person. We can wait for the man as persons, that is to say, only communionally. Then such a waiting constitutes and reaches exactly the *archè* of man's being.

In consequence it is in such a waiting that friendship, marriage and family appear and realize themselves. In such waiting for person paternity and maternity are revealed as intrinsic to the human person. In such waiting all the essential rights and obligations of the human person reveal themselves as well.

Do such reflections convince anyone? Certainly they will not convince those who think man as *ratum* which functions in determined system. On the other hand for those who, as Socrate would have said, live together a long time with the persons and remain in the communional life with them [6], the principles of a person's life are evident. Well, why then do we speak to them about what is evident? We do it so that they may be more and more conformed to the reality of forthcoming persons, that is to say, that they may wait for new men with yet a greater «hospitality». The persons who are so waiting for man, co-save this world together with God, helping the others that they mature to respect the human person.

II

LIFE IS THE ESSENCE OF DEATH

In between the death sentence, decreed by the Athenians at the conclusion of the trial, and the execution of the penalty itself, lie the days of Socrates, those during which he awaits death; these days are an image of the life of man. For each of us «the sacred vessel» is already returning from the island of Appollus... What then must be done? When swans — says Socrates — feel close to death, they sing not regretting their fate, as men so think for fear of their own death, but rejoicing in the anticipation of future goods. The world which ever confesses: beatus qui tenet, does not particularly like swans who have no regrets.

Socrates «is about to pass to the next world» and for this very reason moves his *friends* to «meditate and write fables about this voyage», because only they, the friends, are capable of living death. «Besides, what better

[6] PLATO, *Apology of Socrate,* and *The Letter, VII.*

could one do until the setting of the sun?» [7]. We can, it is true, in the meantime console ourselves by constructing worlds, but these will always be artificial and, therefore, inadequate for man; they will crush him treating him in a way unworthy of his person both at the Beginning (conception and birth) and at the End (death). When thought is formal and technical, it does not know how to reflect on birth nor on death and, for this very reason, is unable to reflect on man. Only in the face of death lived in love, that is, in the face of the death of a beloved person, and only in the face of man's birth lived in this way, does thought *receive* any content and become a «*magna questio*», as happened in St. Augustine after the death of his friend.

In an artificial world, technically fashioned, there is no room for death (nor even for birth). And yet death is present in every act of life and, in the way in which it is present, it constitutes an *apriori* which makes life itself comprehensible. We comprehend life in the way we comprehend death; if we do not live consciously this latter, we look at life as an «ignotum x». The horizon of the comprehension of our existing towards death is delineated in what happens to us in death, so that the reasons for death justify life itself. Thought which avoids reflecting upon death will never point out the meaning of life, for it will seek it only in this latter, whereas life is not a meaning for its own sake; it needs meaning.

In the name of its meaning risking life and even dying is worthwhile. It is here that the dignity of the human person is revealed; he is worthy who has something to die for, in as much as he alone has something to live for. In speaking of death (and also of birth), man reveals the thoughts of his heart, and at the same time he reveals the *archè*, the beginning, of his thinking. Revealing himself in his manner of reflecting upon death, he answers the question «who are you?».

Socrates meditates upon death crossing through prospective lines which transcend him; consequently, the reasons for life and for death itself, the reasons from which his thought parts and which keep him from rotting away in the artificial, are entrusted to his *hope*. Life permeated by hope, which goes beyond death, cannot be dealt with technically; in fact, Socrates does not feel master of it. He receives it, for which reason *he reflects upon it in hope,* and in a certain sense *in faith* which of its nature goes beyond *opinions*. He *awaits and receives the truth* which is being fulfilled in his life and in his death. Because of this Socrates' thought is not formal but natural; in fact, its content is not artificially constructed for it is the fruit of an encounter. Socrates lives continually surprised by reality and, like a mature child, he is left marvelled by it; pierced by the ray of the gift of truth he is not deceived on account of his own reality.

Socrates, a friend of wisdom, a philo-sopher, existing towards truth, he thus lives death ever more and more. And vice-versa: living ever more and

[7] PLATO, *Phaedo*, 85, 61 c.

more death, he receives truth. Consequently, his philo-sophia, that friendship with wisdom, becomes ever more explicitly a *meditatio mortis*. In other words, in his thinking-living the End unites itself ever more to the Beginning, and it is this union which permits him to know how to die.

C.K. Norwid, after visiting his dying friend Chopin, wrote:

«I was at your side in those last days
Of impenetrable plot —
— Replete like the Myth,
Pale like the dawn...
— When life's end murmurs to the beginning:
"I will not tear your — no! — I will give you relief!"»

(*«Chopin's Piano»*)

Thought which builds the sciences does not know how to join the Beginning with the End. This thought, chained to the technical principles of «doing-producing» systems of concepts, seeks to technically resolve even the Beginning and End of life, reducing them to moments of the mere functioning of man's physical facticity. For the constructed sciences, the last days are not «replete like the Myth, pale like the dawn»... but rather a pure immanence, whose end is united with its beginning in nothingness.

Men confined to the sciences seek the meaning and value of human life in the various immediate effects of their doing, in that what the sciences themselves have made of them. Such meanings and values delude and ridicule those who make an effort to believe in them: no one dies for theories, because no one lives for them.

Within such an artificial world, that is, one not received but constructed, A. Camus poses what for him is the philosophical question, the only serious one: either to live or commit suicide? All other problems, he wrote in the «Myth of Sisiphus», come after; they are only a game.

Aristotle was more radical: either you seek the truth which is divine (to define things is a divine attribute!) or you produce your own «truths». «For this very reason we must occupy ourselves with philosophy, or else say goodbye to life and leave, because everything else is without meaning and without value» [8]. He who constructs life seeing its meaning and value in its products can with the same meaning and value construct death as well.

In the *Phaedus*, one of the friends asks Socrates: «Well then, why pray do they say it is not lawful for a man to take his own life?»; I heard it from others, «but I have never heard anything precise about this from anyone». «Well, go on trying», said Socrates, «and perhaps you may hear something. It might perhaps seem surprising to you if in this one thing, of all that happens to a human being, there is never any exception — if it never chances to a man amongst the other chances of his life that sometimes for

[8] ARISTOTLE, *Protreptikon*, fram. 110.

some people it is better to die than to live; but it does probably seem surprising to you if those people for whom it is better to die may not rightly do this good to themselves, but must wait for some other benefactor» [9].

Why does Socrates affirm that the only certain principle is this: it is not licit to take one's own life? The philosopher gives no rationalistic proof of this, but what he says in explaining this affirmation is coherently reasonable. «Indeed, /.../ that might seem absurd at first; and yet it is not without a rational foundation; /.../ We men are here as in a prison, and a man must not release himself or run away, which appears a great mystery to me and not easy to see through; but I do think it is right to say the gods are those who take care of us, and that we men are one of the gods' possession» [10]. «Therefore, it is not unreasonable in that sense, that a man must not kill himself before God sends on him some necessity, like that which is present here now» [11].

It is precisely in this living in the face of death that philosophizing, that is, thinking in hope, places us in a listening attitude; man asks for and awaits a gift, which is the truth. Pythagorus, who when asked «Why do we live?» responded: «to look at heaven», and Anassagora who added: «nothing else has value», knew well that the meaning and the value of man come from above; thus, directing his existence towards them here is of no use. Therefore man is never an instrument which can be thrown away when it is no longer needed; he cannot be killed «before God sends on him some necessity».

Man here does not serve anything nor anyone, because he serves God; he lives in order to look at heaven, and it is precisely through and in this glance that he becomes a subject ever more, dignity, that is, one who fears nothing and no one, for the *timor Dei* rules him. He does worship the Lord. The dignity of man does not come from his flesh nor from the state of health or sickness in which he may be found, but rather from his standing before God, notwithstanding every possible somatic condition. From this attitude, standing before God, arises man's identity; an identity in which the Beginning and the End constitute a whole which depends neither upon us nor on our doing.

When in Goethe's *Faust* God asks Mefisto, who is complaining about the created world: «Do you know Faust?», the evil spirit responds by posing an astute question: «The physician?». But God does not allow himself to be entrapped by Mefisto and corrects him: «My servant!». It is in this way that God defends man's subjectivity, from its beginning to its end. Socrates would have put it like this: he who is not the property of the gods is the property of everyone and of everything, he is a physician, flutist, minister and so on, but he is never himself.

---

[9] PLATO, *Phaedo*, 62a.
[10] *Ibid.*, 62 b.
[11] *Ibid.*, 62 c.

But does not being God's servant contradict man's freedom?

Our freedom does not consist so much in the possibility of choice as in the capacity to receive that what is given to us and to give it in our turn; the gift *calls* us to give the gift. From men we receive something, from God everything. He gives us ourselves from beginning to end. The creative act places us in being as a gift-call and our identity consists in being a gift-answer, from birth to death, where we give Him the ultimate gift-answer. This is our freedom. In this way we are servants of God and, consequently, to a certain degree, servants of others. We are «useless servants»! Not instruments!

In the light of our reflection to be free means to *die to oneself* and at the same time *to live yet even more* thanks to the other. In fact, even the subject to whom I enstrust myself dies to himself, giving himself to me; and I in receiving him receive myself enriched by the gift of his being for me. In the exercise of our freedom we know ourselves as the property of each other, and ultimately we recognize us as the property of God. To Him must we give ourselves and *expect* to be *received*.

I said that the beginning of life is united to its end. Both of these acts are acts of receiving-giving, that is, acts of freedom; they are acts of the person. Someone might say: I can understand death as an act of the person, but this does not seem to be the case when I try to consider birth and the first moments of man's life in the maternal womb in the same way. Can one catch a glimpse of love and freedom in the first moment of life of the human person?

In order to answer such a question, one must first recognize the nature of the person himself. Man is a person in as much as he lives in communion of life with other persons. His acts as person's acts are costituted by the communal action of those who exist together with him. Freedom is communal; it is *our freedom*. We know and love communally! In other words, personal action is never individual.

The birth of man, the first moments of his life, are personal actions as much as they make up an organic whole with the love-freedom of his parents, brothers and sisters, and friends... Man comes into the world in love-freedom, and in it leaves the world... But even if his mother and father were to abandon him, God would never abandon him. Ultimately, we are born and can die in communion with Him.

In this communion even a man just conceived acts. He educates his parents by introducing them into the real world and in this way frees them from their prejudices concerning the theme of life itself. He often surprises them by showing that reality is different from what they thought it was. To educate means to free and to free means to love. So the man conceived is love.

Love, freedom and *death* constitute one whole called *subjectivity*; destroy one of these three elements and the other two immediately disappear. In a society based on formal function and not on love-freedom, there is no

death; where there are no persons, only produced quantities exist; there, even *death* is a *product*. Produced death, that is to say, suicide, murder, or even so-called euthanasia, interrupt the communion of self-giving; it destroys the subjectivity of persons and not only the facticity of their biological being. By producing his own death, man negates his own Beginning and End, he negates himself as gift, by refusing to give himself; he treats himself as if he were the owner of himself, or even the servant of himself, what is equivalent to serving something and therefore to being an instrument

When useless instruments are no longer of use, they are thrown away. If Faust were only a «physician», euthanasia would then be legitimate.

Unfortunately, men never fully give themeselves; in the acts with which they give themselves there is always something what they keep back, what remains as if entangled in them. Men do not known how to die, because they do not know how to join the beginning, in which they receive themselves, with the end, in which they should equally give themselves. In other words, men are immature, they are not subjects enough to know how to die. Nevertheless, by desiring to be fully, they implicitly desire a perfect death, towards which everything within them is directed, just as in the tree everything is directed towards the fruit. Each one of us has the right and the duty to be free, that is, to love, therefore each one of us desires a good death and this ought to be the true *eu-thanasia* [12].

Only by so dying would man be able to receive himself in full freedom, just as he always desired to be. If such a way of giving himself does not take place in the last act of life, precisely called death, every previous receiving-giving self recalls the victory of Pirro. Paradoxically, the experience of our body's disintegration is for us a stimulating encouragement , because this is at the same time an experience of something which grows within us. The disintegration of our body precisely points out to us the necessity of totally entrusting ourselves to someone more powerful than time. It is to Him that man should give everything, together with that «remainder» which he always keeps for himself, and which perhaps constitutes the very essence of his being subject. «That is why we do not waver; indeed, though

[12] «Give, O Lord, to each his death!
The death which flowers from that life,
in which each one loved, thought, suffered.
For we are only bark and leaf.
The grand Death, which each holds within himself,
is the fruit around which the world turns.
/.../
But like migrant floocks, O God,
thine angels descend from the heavens,
to find on the branches but bitter fruits»

(R.M. Rilke)

this outer human nature of ours may be falling into decay, at the same time our inner human nature is renewed day by day» (*2 Cor* 4, 16).

The great death surpasses the powers of man; desiring the fruit of his love and of his freedom, man becomes aware, precisely here, of his nothingness. We men need help, but who can help us? There is only one person — we might say with C.S. Lewis — who serving as a volunteer in our battallion could lead us with his death beyond the frontiers of itself. In the faith we know that God has enlisted in our cadres and has opened for us the breach towards that which for us is the impossible. «The Father loves me, because I lay down my life in order to take it up again. No one takes it from me; I lay it down of my own free will, and as I have power to lay it down, so I have power to take it up again» (*Jn* 10, 17-18). «No one can have greater love than to lay down his life for his friends» (*Jn* 15, 13). Ave crux, spes unica!

By existing, therefore, *ad Christum Redemptorem, ad Deum qui laetificat iuventutem nostram,* and not *ad Republicam,* we know how to be free, that is, we know how to love and die. We know how to receive our being ever more as a gift; we receive it in *wonder,* in which it expands us, and filled with the philo-sophical thoughts which arise from it, we carry it towards the «place» that we are contemplating: towards heaven. Consequently, only God, heaven, can decide over us, never the State nor any other institution nor even men. We are «useless servants» who serve worthily in so far as we look to heaven.

When we lower our gaze, we destroy our subjectivity; we force ourselves to behave as if our identity were that of «useful servants» for something. Treating ourselves as objects, we allow anyone to take away our freedom and love, that is, life and death. It is here that we find the essence of violence and *radical injustice.* Everyone fights against them, but if heaven is empty, each one, in the end, is conquered by nature; death, says Hegel, makes man an absolute object. He is evidently speaking of death which is not joined to birth. Within this lowered gaze «the essential» *happens* in man; he is not its subject, but undergoes everything in a *passive* way; he *undergoes* what he is producing, he undergoes even his freedom. Thus, he is left only with technical thought and production.

The logic of radical injustice is inscribed in technical thought, which is abstract and does not know subjects. Technical thought breaks the organic whole, which is the subjectivity of man, and changes his love, his freedom and his death into isolated functions that serve for different aims and interests. Love is split into two techniques for producing either pleasures or instruments able to satisfy the different needs of the producer-instruments. Freedom is changed into desires which are *reactions* to external and internal stimuli. Such loves and freedom fearfully exlude death, because, in the logic of formal thought, it is identified with the end of the technical function of love and freedom. The exclusion of death is not limited to not thinking about it; the logic of radical injustice, that of the «usefull servants» for some-

thing, leads us to shift or else technically speed up death, in order to insert it namely into the world of products according to the principle of production: «the least effort and the greatest effect». Such an anticipation of death must be pleasant. Why?

Man, in so far as he is made an object, undergoes actions which originate from outside; he becomes a sum of *passions*, in the sense given to this term by St. Thomas Aquinas. The man-object undergoes something *patitur*; he is *passion*! The passions can be pleasant or unpleasant, and it is normal for a man thus reduced, that is, sensitive only to hot and cold, to prefer to have (to be) pleasant passions rather than the unpleasant ones. Moreover, he is almost forced by nature to see in what is pleasant the end of life. Then the essence of his life consists in passively bearing what is coming from outside of him. The passive man logically judges himself from the point of view of pleasure. Can he endure the death that is the last thing coming to him and destroying him? To the person who can no longer endure it, the world of products-instruments holds the last pleasant thing in store: *euthanasia*. In fact, if the sense of the life is in producing the pleasures and in avoiding the unpleasant troubles, why not substitute the last unpleasant thing with the pleasant one?

Anesthesiology inserted in the logic of passions closed within themselves ultimately serves to commit a radical injustice against man, which is precisely the so-called euthanasia.

Euthanasia, therefore, is committed by men who are not able to *be*, without *having* functions; by men who are not strong enough in their *being* to be able to suffer the temporal disintegration of their *having*; who therefore cease to receive and to give...

This weakness of the being-object is revealed both in the physician and in the patient. The physician-object, a functionary of technical medicine, undergoes the clinical facts; thus, the suffering endured by the patient-object leads him to identify himself with such a passion, which becomes in him a *sentimental passion* and he calls it *pity*. He bases the deontology of his profession on this euphemism and justifies killing with yet another euphemism, which is the word euthanasia. The physician-object does not take care of the patient-subject, but rather the patient-object, of whom he becomes aware when the latter moves him to pity... I cannot help but to mention here those doctors who in concentration camps were moved to pity by the meow of cats...

In order to be a subject, the physician must stand in the light of the act of creation, in which man receives himself from beginning to end. From this dwelling place found every day he should — and thus could — also give himself; he would understand above all that to suffer does not mean to rot in pain, but to tend with own entire person towards heaven which gives us ourselves, calling us to be that who we are from beginning to end: a gift. «In sorrow do I recall how Socrates, feeling pain in his ankles because of the chains which bound him, tried *to profit from this* in order to

probe the relationship of pain with life. He did not yet clearly perceive [...] that the majority of sufferings come in order that the truth and the knowledge of it might not be stayed» [13].

Job, eternally present in so many men, probes into this «relationship of pain with life». He does not surrender to the sorrows provoked by the loss of his possessions (the first trial) nor to those tied with sicknesses which corrupt his body (the second trial). Job does not even surrender to the pressures of his wife the dearest person to him on earth. Perhaps out of «pity», she advises him to anticipate death: «Bless God and die!». Job does not give up, because great is his *hope*: «Since his days are measured out, since his tale of months depends on you, since you assign him bounds he cannot pass....» (*Job* 14, 5). «I know that I have a living Defender and that he will rise up last, on the dust of the earth» (*Job* 19, 25-26).

Job reflects in hope and in faith; for this very reason he does not alter his judgment in sorrow; he is free. In fact, through knowing to suffer, he reveals himself as a being-subject; in other words, he puts forth questions to God, questions which speak of his innocence, of his not being stained by the radical injustice of objectification; and in the end he sees his Lord who addresses him «from the heart of the tempest» (*Job* 38, 1). In this way he also beholds the truth of his being, from the act of creation up to the act of the new creation. God speaks precisely of this with Job posing him questions, treating him namely as a subject; to the subject questions are posed, nothing is imposed.

Job, who looks up to Heaven from which he receives himself, cannot decide over himself, because a determination of his of this kind would decide over Heaven as well. Job cannot take his own life, he cannot kill himself; he must give it and wait for that kairòs in which he, entrusted, will be fully received and likewise given back, so that he may be without having anything, like God when He reveals Himself in the Burning Bush: «I am who am». God cannot present himself with «I am He who has this and that»; He is by no means an Instrument, He serves for nothing, and it is for this reason that He is a pure Useless Servant, and being so He defends our subjectivity, our dignity. Man can present himself like this only in death, because therein he can offer only himself, his being.

It is quite significant that God, in allowing Satan to test Job, does not let him raise a hand against him and take his life, despite the suggestions expressed by «that power which always denies» (Goethe's *Faust*). A death like this would not only be the end of the subject, who is Job, but also of the subject who is God Himself. «Precious in Yahweh's sight is the death of his faithful» (*Ps* 116, 15), for He himself is involved in it due to the creative giving-receiving-giving-back from the beginning to the end of the days of every Job.

---

[13] C.K. Norwid, *Letter to M. Sokolowski*, Aug. 2, 1865, in: «Pisma wszystkic», PIW 1971, Warszawa, vol. IX, p. 184.

Mefisto does not symbolize a theory; he represents that power which tries to change beings from symbolic to diabolic, that is to say, locked within themselves, as if they were whole. With a certain amount of success he tempted man to lock himself within himself in deciding about good and evil, showing him the fruits of that tree... He now tempts man to gather the fruits of that tree of life which is guarded by the Cherubim with swords at the gate of Paradise (cfr *Gen* 3, 22-24). The content of the new temptation is no longer «decide for yourselves what is good and evil», but rather «if you are unable to prolong life — reduced to that which is pleasant to the eyes, good to eat and useful for increasing science — if you are no longer able to be pleasant passion, raise your hand against yourselves in a way pleasant to the eyes, good to eat and useful for increasing science!». Where good and evil do not exist, because there is no subject, there exists only the object-passion of pleasant and unpleasant. In this sense, that is, in the perspective of the patient-object, Hypocrates' oath is today re-interpreted as an oath of the physician-object.

In yielding, we let ourselves be compelled. «By "compelled", I mean when some pain or suffering makes them change their opinion» [14]. But, having been compelled, we change not so much our opinion as ourselves, by seeking not to die in kairòs, but either *too soon or too late*. We commit an end which lacerates the beginning, instead of giving it relevance (cfr above Norwid). Euthanasia and «therapeutical» tenacity do not give relevance to man's birth.

Everything that I am saying does not intend to condemn anyone; those who have been compelled, both doctor and patient, must be helped to avoid the fall of man which occurs when he remains alone; the death itself which makes up the love-freedom is a communal act. When relatives, friends, the physician do not know how to live with a man put to the test of pain, they degenerate into «death collaborators», instead of maturing as «life collaborators» [15]. For those for whom life has been reduced to a complicity in pleasure, in the end, when pleasure becomes impossible, there remains but one last anesthetic - euthanasia. Helping another to commit it expresses love and friendship reduced to peculiar acts of objects-passions, namely to complicity in pleasure. Complicity in pleasure gives rise to a certain kind of society, in which everything becomes politics, in the sense that everything is ordered to the structure in which this society is expressed. In it man no longer contemplates heaven but rather the Republic, and it is what begins to decide over man from beginning to end, according to the nees and aims fashioned and accepted by society itself. Politics, which is technique, will try to insert within itself both the beginning and the end of the human person; hence, it will try to make them technical facts. Because of this it re-

[14] PLATO, *The Republic*, 418 b.

[15] JOHN PAUL II, *To Italian pharmacists*, April 27, 1986.

moves them from love and freedom, so that birth is no longer birth and death is no longer death, but the production of usefull servants, or the production of the abortions and euthanasias of useless servants, who «do not know how» to do anything else but look up at heaven.

In conclusion, let us return once again to Socrates. Arguing about the justice of the Republic, he calls Asclepios, the son of Apollus, the god of physicians, a *politician,* because Asclepios «believed that it is not his duty to take care of one who could not live in the time ordinarily preordained by nature, because he was of no use to himself or the city» [16]. And he is, we might add, a very destructive politician, for he undermines society itself, striking men with fear which derives from distrust in relation to himself. «It is with the soul that (physicians) cure the body; and this is unable to cure well, if it has become an evil soul or is evil», says Socrates [17]. A physician is political, when he does not allow God to count the days of man, but counts them on his own resting on passions and on statistics, as if these were the nature of the human person.

In the mythical story, Asclepios, after having violated the natural laws of human life, was struck by the thunderbolts of Zeus. Man looking up into Heaven does not stare into empty space...

[16] PLATO, *The Republic,* 407 c.
[17] *Ibid.,* 408 c.

LE DIMENSIONI RELAZIONALI DELLA BIO-ETICA

PIERPAOLO DONATI *

1. Premessa

In questo breve contributo vorrei cercare di entrare nel merito di come oggi la coppia sterile vive il problema della genitorialità, di quali siano le caratteristiche delle coppie che chiedono l'uso delle bio-tecnologie e della dinamica psico-socio-culturale che è implicata nei processi relativi, dalla domanda all'offerta, agli esiti delle procedure. Rimando ad altri scritti le considerazioni piú generali, in particolare quelle etiche, giuridiche e legislative, legate alla prospettiva che verrà qui esposta [1]

Dalle ricerche sinora condotte risulta molto chiaro il fatto che le coppie sterili sono «coppie a rischio», nel senso che la stragrande maggioranza di esse presentano seri problemi non solo somatici, ma anche psicologici, culturali e sociali [2]. D'altra parte anche i figli delle bio-tecnologie sono «a rischio» dal momento che essi sono una terapia per una coppia o per individui sterili (in futuro forse anche per persone e coppie non sterili, ma che «opteranno» per questi metodi in base a semplici comodità e «preferenze»). Il quadro della patologia (in senso lato) della riproduzione umana non è mai solamente fisico, ed è per questo che sarebbe meglio parlare di *procreazione* anziché solo di «riproduzione» umana.

Si tratta di un problema di *genitorialità* che, sociologicamente, è pur sempre un *fatto sociale totale*, il quale, come tale, implica (i) il coinvolgimento di tutte le dimensioni dell'esistenza, nessuna esclusa, e (ii) l'assumersi una responsabilità in linea di principio non revocabile per l'esistenza del figlio che sia

* Professore ordinario di Sociologia della famiglia e direttore del Ceposs nel Dipartimento di Sociologia dell'Università di Bologna.

[1] Cfr P. Donati, *Nuove tecnologie della riproduzione umana e famiglia: verso una bio-etica senza relazioni sociali?*, in *La famiglia come relazione sociale*, Angeli, Milano 1989, cap. 5.

[2] Cfr le importanti ricerche sinora pubblicate: C. Manuel - J.C. Czyba (eds.), *Aspects psychologiques de l'insémination artificielle*, Simep, Paris 1983; W. Pasini et al. (eds.), *Les enfants des couples stériles*, Les éditions ESF, Paris 1985; A. Campana et al. (eds.), *La sterilità tra scienza e società*, Edizioni Casagrande, Bellinzona, Svizzera, 1985; P. Marrama et al. (eds.), *L'inseminazione della discordia*, Angeli, Milano 1987; A. Audebert et al. (eds.), *Le conceptions induites*, Fondazione per gli studi sulla riproduzione umana, Palermo 1986. Sarebbe ovviamente superfluo qui citare anche le numerose ricerche empiriche settoriali citate in questi volumi.

a generare: ma questo gli attori in gioco sembrano non saperlo o cercano di ignorarlo. Da un lato, sembra che le coppie pongano i loro problemi al medico prevalentemente dal punto di vista fisico-somatico. Dall'altro, i medici, che in generale non ignorano la complessità del problema, tendono però a rimuovere tale complessità, sia perché hanno un'etica del servizio molto tecnicizzata, sia perché, anche quando assumono un approccio di ordine psicologico, si sentono legati ad un impegno di non intrusività e di non selezione delle coppie [3].

Tutto questo non fa che confermare che le tecnologie di manipolazione della riproduzione umana hanno prevalentemente a che fare con individui, non con le relazioni tra di essi. È come *individui* di una coppia che si chiede il figlio. È come medico *singolo* che si cerca di dare una risposta tecnicamente valida. Le tecniche comunque non sono mai relazionali. Tutt'al più possono essere falsamente relazionali, come quando si cerca di mettere la coppia a proprio agio, si cerca di arricchirne il dialogo, l'affettività, la consapevolezza, la compresenza nelle fasi previste per le procedure. Se l'intervento fosse relazionale, esso dovrebbe fare un'analisi delle relazioni e intervenire sulle relazioni, sapendo che il figlio è un prodotto della *comunicazione* di coppia (non solo ristretta, peraltro, in quanto la coppia non è immersa nel vuoto, ma in un mondo vitale di parentela, amicizia, prossimità-vicinanza con altri significativi, entro cerchi sociali assai complessi di scambi e interazioni di vita quotidiana): ma tutto ciò deve restare fuori della scena, perché troppo gravoso, per la coppia e per i medici.

Quando un medico interviene con una tecnica, poniamo, come la Fivet eterologa, non si chiede quali conseguenze avrà sul figlio, quale sia l'influenza che egli esercita entrando nella mediazione di coppia. Se se lo chiedesse, la coppia molto probabilmente si rivolgerebbe ad un altro. Ma il fatto è che neppure l'attuale bio-etica si pone questo genere di problemi.

Neppure ci si chiede quale possa essere l'influenza della donazione di gameti maschili o femminili da parte di un donatore anonimo. Solo ora cominciano ad apparire le prime indagini, dalle quali risultano seri problemi, perché i donatori sembrano elaborare con il tempo un immaginario poco rassicurante delle conseguenze del loro gesto: dove e quanti saranno i loro figli biologici sparsi per il mondo? «L'anonimato li sprofonda nell'immaginario e lí li chiude. Il donatore si sente responsabile di questa chiusura nella quale lo immerge il dono suo malgrado. Nel corso del processo di dono scopre che domani corre il rischio di conoscere il prezzo della fattura da pagare. I bambini concepiti fuori della sua coppia possono incontrare i figli della sua coppia e desiderare di fare una famiglia»: c'è piú di un motivo per non dormire la notte [4].

[3] Per le risultanze empiriche cui faccio qui riferimento: cfr A. RAOUL-DUVAL, *Tout n'est pas rose dans la chambre d'enfant,* in W. PASINI et al., *op. cit.,* 87-88.

[4] Cfr le risultanze di ricerca offerte da P. GEX, *L'enfant du don et les conséquences: réalité-immaginaire,* in W. PASINI et al., *op. cit.,* cap. 15.

Certo è vero che in alcune legislazioni si prescrive di far conoscere al figlio della Fivet eterologa il nome del padre biologico. Ma non è sempre cosí. E inoltre ciò non toglie che, con o senza anonimato, i figli biologici (legittimi e non) si incontrino. In ogni caso, la cosiddetta etica del dono situa il donatore in una situazione paradossale. Egli è obbligato ad elaborare e vivere in un mondo immaginario da cui non c'è scampo.

Non metto in dubbio che, in futuro, la bio-etica dovrà affrontare anche questo genere di problemi. Ma per ora non sembra molto incline a farlo. Essa si preoccupa che questi atti siano il piú possibile corretti dal punto di vista tecnico-sanitario, e non si chiede mai o quasi mai quali siano le conseguenze *piú generali* (specie di ordine psicologico, culturale e sociale) delle procedure sanitarie tra i soggetti interessati. Quando cerca di tenerne conto, le conseguenze sono in genere viste solo come «danni», potenziali o in atto, di ordine fisico individuale oppure di limitazione di una non ben precisata «qualità di vita» sempre riferita agli individui coinvolti. Questo è ciò che voglio dire quando affermo che la bio-etica resta centrata sugli individui e non sulle relazioni sociali (inter-soggettive e strutturali).

Al contrario, noi sappiamo che, sul piano sociologico, la genitorialità è una relazione, complessa e oltremodo dinamica, che richiede un'ermeneutica adeguata per essere intesa in tutta la sua ampiezza e profondità.

2. Bio-etica e coppia

La coppia è una relazione tra due persone che, nel corso della storia, è profondamente mutata. Un tempo essa era una relazione *insieme* psicologica, sociale, giuridica, religiosa, culturale, materiale e non. Oggi tutte queste dimensioni della relazione si autonomizzano. Ogni aspetto ha una sua logica autonoma. Una possibile integrazione fra i vari aspetti deve fare riferimento all'esistenza di valori ultimi. Ma questi sembrano svanire.

Se ci si serve solo di convenzioni pragmatiche, la coppia, e con essa la famiglia, va in fluttuazione e incontra processi morfogenetici [5] di cui conosciamo ancora pochissimo. La ricerca di gran parte della bio-etica attuale è sul piano contrattualistico e strumentale [6]. Si cercano patti, convenzioni, che rispettino gli interessi in gioco. È la cosiddetta «etica (post-convenzionale) senza verità» [7] che, al massimo, riesce a superare uno stretto utilitarismo, ma si fonda su un'idea di giustizia che è comunque contrattuale. Qualche limite convenzionale esiste solo nel momento in cui esso viene riconosciuto e legittimato.

---

[5] Cfr R. Thom, *Stabilità strutturale e morfogenesi*, tr. it. Einaudi, Torino 1980.

[6] Cfr M. Mori, *Gli esperimenti in vitro* e F. Bimbi, *Bioetica come sapere separato* in «Il Progetto», n. 43-44, 1988. Si veda la critica generale che ne ho fatto in *Nuove tecnologie della riproduzione umana e famiglia*, in P. Donati, *La famiglia come relazione sociale*, Angeli, Milano 1989, cap. 5.

[7] Cfr U. Scarpelli, *L'etica senza verità*, il Mulino, Bologna 1982; L. Gianformaggio - E. Lecaldano (a cura di), *Etica e diritto*, Laterza, Bari 1986.

Ciò che, da un punto di vista sociologico non viene mai o quasi mai riconosciuto, è che le convenzioni, i contratti fra le parti, non sono sociologicamente sufficienti. L'ethos della coppia (e della famiglia), e l'uso che essa fa dei servizi sanitari, hanno sempre alla loro base degli assunti non-contrattuali. Essi possono di fatto rispettare o meno i diritti della persona come soggetto singolo e avere o meno una concezione dei diritti implicati nelle relazioni tra i soggetti.

Le ricerche sinora effettuate si sono in gran parte occupate dei limiti da porre nel campo operativo sanitario con valenze bio-etiche. È certo che dei limiti, dei confini dell'agire, siano necessari, ma bisogna capire la differenza essenziale tra il porre dei semplici limiti formali (e quantitativi) oppure limiti che creino una differenza qualitativa rispetto a ciò che è lecito dal punto di vista della dignità umana e della cultura della vita umana. È chiaro per es. che il permettere l'esistenza di banche del seme solo con limiti quantitativi alla proliferazione di questi centri, o comunque la pura regolamentazione della materia in vista di tenere sotto controllo la pericolosità genetica del fenomeno, non è sufficiente. Il problema non è solo di tipo pratico. A monte, c'è una decisione etica da prendere: se prelevare, conservare e offrire seme umano sia o no moralmente accettabile.

3. È possibile passare da soluzioni formali a soluzioni di valore sostanziale?

Stando a quanto le etiche oggi sul campo presentano, si danno, al riguardo, *soluzioni puramente formali oppure sostanziali*. Ritengo questa distinzione molto piú valida di quella assai piú corrente (ma, a mio avviso, fuorviante) fra etica cristiana (o cattolica) da un lato ed etica «laica» dall'altro. Infatti non si tratta tanto di opporre una visione religiosa ad una che non lo è, quanto piuttosto di evidenziare che vi sono etiche che cercano il bene della persona umana e della società in base a valori umani universali e altre che ritengono inestistenti o introvabili o improponibili tali valori.

Le etiche formali sottopongono il criterio etico a certe condizioni: è eticamente lecito ciò che non procura certi danni ammissibili o meno in dipendenza da una definizione storica contingente. Le etiche sostanziali ritengono che la generazione umana abbia in se stessa un vincolo essenziale, non condizionabile. Per questo, ad es., il consenso alla genitorialità attraverso seme anonimo non è accettabile, perché viola l'intima costituzione della coppia. Per dirla con D. Tettamanzi, «il consenso eventualmente dato al coniuge che si faccia fecondare da una terza persona non modifica il giudizio morale negativo della fecondazione eterologa: quel consenso non ha alcun valore, precisamente perché ha per oggetto un diritto "indisponibile", un diritto che non è a disposizione del titolare» [8].

[8] Cfr D. Tettamanzi, *Fecondazione artificiale e «immagine» di famiglia*, in E. Sgreccia (a cura di), *Il dono della vita*, Vita e Pensiero, Milano 1987.

Da un punto di vista sociologico, quando diciamo che l'atto di generare un figlio è un atto etico, *per eticità intendiamo il fatto costitutivo della relazione tra persone*. Come dice E. Lévinas, l'eticità è riconoscere la norma secondo cui «prima c'è sempre l'Altro».

La persona è relazionale in molti modi e in molti sensi. C'è una unità relazionale tra corpo e anima, e una relazionalità con gli altri esseri viventi, umani e non (sempre in modi differenti). Tra tutti questi modi non v'è dubbio che la modalità del dono come reciprocità è quella piú caratterististica dell'umano, che definisce l'esistenza personale in quanto distinta da quella di un puro individuo-della-specie, anzi è in certo modo l'essenza stessa della persona sul piano sociologico. La persona è un essere essenzialmente «per l'altro». Il carattere del dono è nella costituzione stessa della persona. Si può o meno illuminare tutto ciò con il passo biblico della *Genesi* in cui si afferma che «non è bene che l'uomo sia solo». Sta di fatto che, sul piano sociologico, è un dato inoppugnabile dell'esistenza che da solo l'uomo non può realizzare la sua natura.

Si deve quindi considerare la persona nel suo aspetto relazionale, rendendo compiuta la sua natura nel condurre la vita con qualcuno, anzi per qualcuno. Il dono è ciò che caratterizza la coppia e la relazione fra essa e il bambino. Se ciò non accade, la coppia si chiude in se stessa. Perde la sua «natura», che è quella di una chiamata allo sviluppo diadico e poi triadico, e cosí via.

Per questo *la relazione non si risolve aprendo la coppia ad un altro qualunque, bensí trasformandola in una relazione di apertura all'Altro cui si è legati da un bene comune, quindi vivendo la relazione come dono, che, se può genera un figlio*. Se non può, ogni sostituzione artificiale è un rischio e una possibile alterazione di ciò che la costituisce. Vi sono naturalmente molte direzioni, molte altre forme relazionali, con cui la coppia può aprirsi. Tradizionalmente, l'assumere responsabilità verso bambini soli o in grave stato di bisogno è stata una di queste, e tuttora mantiene una grande validità. In ogni caso l'assunzione di un ruolo di genitorialità si può esprimere in molti modi.

La percezione della necessità di un'etica non contrattualistica, ma *normativa* nasce in realtà dal riconoscimento dell'Altro come assoluto, come bene non negoziabile, che è un fatto di etica naturale. Solo in questo modo si evita la possibilità che le altre persone possano essere usate strumentalmente per se stessi (per il proprio *self*).

Per questo si dice che l'atto umano è etico nel momento in cui rispetta l'assoluto della persona. Ciò è vero da un punto di vista immanente, prima ancora che questo venga riconosciuto da un'autorità che, se ha legittimità, pone la normazione dall'esterno delle persone. La normazione è prima di tutto il riconoscimento della esistenza di una normatività interna alle relazioni. È sotto questa angolatura che si può comprendere come un'etica utilitaristica non comprende e non rispetta a pieno il senso e la natura propria delle relazioni sociali umane. È un'etica strumentale che vorrebbe staccare lo stru-

mento dal contesto normativo del fine, costituito dall'assoluto (per quanto esso stesso non «ultimo») della persona umana.

Una bio-etica sostanziale deve comprendere quale relazione intercorre e deve esistere fra il bambino e la coppia.

La cultura attuale si focalizza sulla coppia e sulle sue dinamiche facendo riferimento ad un codice simbolico e comunicativo essenzialmente «binario», quantomai semplificatore [9]. Si procede in base a scelte dicotomiche: sí/no, prensenza/assenza, io/tu, ecc., senza che in queste scelte possa essere contemporaneamente incluso un «terzo». Cosí *la famiglia diventa una somma di diadi, ma mai una triade* (il che è caratteristico di una cultura narcisistica).

In un tale sistema culturale produrre una triangolazione è quindi molto complicato, perché si tratta di tener presente un terzo elemento in una selezione che può essere rappresentata e concepita solo in termini binari.

Al contrario, nella concreta fenomenologia, sia che il bambino sia solo immaginato sia che già esista, quest'ultimo entra nella coppia modificandone profondamente i rapporti nel senso che la relazione a due viene «mediata» da lui. Il rapporto io-tu subisce delle modificazioni che, se non sono comprese, possono portare a frustazioni, disturbi, aggressività, incomprensioni, e cosí via, tra i partners.

Bisogna esaminare la maturazione della coppia di fronte al bambino, se essa avviene e come avviene, oppure no. Mentre in astratto potrebbe sembrare che le coppie sterili siano in cerca di una tale triangolazione, di fatto accade piuttosto il contrario. Il bambino non è la mediazione di una relazione a due che cresce, ma la espressione di un desiderio individuale reciprocamente proiettato sull'*alter*. Pur con tutte le complessità e ambivalenze del caso, è il desiderio del bambino «fatto carne» [10], quello di un bambino «toti-potente» [11].

Per questo le coppie sterili sono quelle anche a maggior rischio di fallire in una relazione triangolare. Si corre il rischio di non creare una relazione a tre: ci sono le «diadi», ma manca una sistematica relazione triangolare.

4. Necessità di ricerche empiriche

A questo riguardo, quindi, bisognerebbe capire meglio se e come la tecnologia non sia solo un attrattore di coppie «amorali», cioè che pongono le questioni etiche in secondo piano rispetto al bisogno del figlio, ma rafforzi questa tendenza. Come alcune ricerche empiriche hanno mostrato, in effetti, l'uso di queste tecnologie risulta assai funzionale ad un tipo di relazione di coppia che in psicologia e sociologia (sebbene con diversi significati) defi-

[9] Faccio qui riferimento a tutta la sociologia di N. Luhmann.

[10] Cfr A. Raoul-Duval, *op. cit.*, p. 87.

[11] Cfr B. Cramer, *L'enfant dans l'enfant*, in W. Pasini et al., *op. cit.*, 137.

niamo «narcisistica». Ma indubbiamente necessitiamo di conoscere meglio il terreno empirico su cui sorge il problema del ricorso alle tecniche di riproduzione artificiale e il profilo delle coppie richiedenti.

Per quanto ne sappiamo, in base alle prime ricerche sul campo [12], in apparenza la coppia che chiede un intervento di riproduzione artificiale sembrerebbe essere solo una coppia normale che non riesce ad avere figli, e li vuole a tutti i costi, costi quel che costi. L'analogia con le famiglie che chiedono un bambino in adozione per soddisfare un desiderio e colmare un vuoto è notevole [13], e non v'è dubbio che, sotto un profilo culturale, essa ricade in quell'agire di consumo, puerocentrico e per molti aspetti regressivo, che già alla fine degli anni '60 fu diagnosticato da F. Alberoni come tipico di una famiglia privatizzata ed edonistica [14].

Di diverso rispetto agli anni '60 e '70 si può dire che vi è oggi una ulteriore privatizzazione del bisogno e del problema, cui fa da *pendant* una crescente medicalizzazione del medesimo. In ogni caso, per gli attori in gioco sembra che il rivolgersi alla tecnologia sia una scelta che non mette in causa valori e norme di tipo morale: si presenta come una scelta a-morale nel senso piú etimologico del termine, e tale viene ritenuta anche dai ricercatori.

In realtà ciò che è caratteristico di queste coppie non è, come alcuni affermano, la mancanza di eticità (la quale non può mancare nelle relazioni sociali), ma il fatto che queste coppie si appellano ad una moralità del tutto intima, «personale», privata. Non viene percepita nè la propria moralità, nè la moralità degli altri. Queste coppie non intendono rispondere a nessuno di ciò che fanno: non al bambino, tantomeno alla società. In un certo senso non intendono neppure risponderne a se stesse, nel senso che la decisione di ricorrere alle tecnologie artificiali non viene razionalmente elaborata con argomenti.

Quella che hanno preso è una decisione basata molto sui sentimenti e poco sulla riflessività razionale: il bisogno del bambino è un bisogno (e un diritto), non un ragionamento. Anche se presa dopo lungo tempo, è fondamentalmente espressiva, «istintiva». I consigli del medico di base o della famiglia di origine servono solo per una eventuale conferma.

In breve. Da quanto qui richiamato è evidente che la coppia che ricorre a queste tecnologie è una coppia molto privatizzata, soggettivizzata, in condizioni di profonde carenze affettive, non disposta a elaborare cognitivamente le sue decisioni se non in funzione del fine pre-immaginato. È il prodotto di una relazionalità che non vive alcun senso di responsabilità verso

[12] Cfr per es. M. Mengarelli, *Produrre la riproduzione?* Fondazione per lo studio della riproduzione umana, Palermo 1986.

[13] Mi riferisco a ricerche come quella condotta presso il T.M. di Bologna nel 1971: P. Donati - G. Nicoletti, *Famiglia, adozione e servizi sociali: una ricerca,* in «La Ricerca Sociale», n. 5, febbraio 1974.

[14] Si veda il saggio sulla famiglia in F. Alberoni, *Classi e generazioni,* il Mulino, Bologna 1970.

l'esterno. E in questo è, ovviamente, il prodotto di una cultura e di un sistema sociale specifici.

Il bambino è bensí oggetto di amore, ma l'amore è narcisistico. L'amore non è un perfezionamento secondo virtù, ma una «comune problematizzazione del mondo», di cui il bambino diventa il perno. Ci si ama tanto quanto si riesce a definire comunicativamente assieme le problematiche del mondo, a partire dal fatto di volere un bambino. La coppia si cementa allora solo nel fare del bambino l'oggetto di un comune problema. Il bambino non è in ogni caso una alterità, tantomeno una trascendenza rispetto a se stessi e alla situazione. Non è piú , neppure, una «vocazione» (della persona o della coppia), come qualche tempo fa veniva ancora rappresentato [15].

Mentre la modernità aveva una certa idea di emancipazione e di liberazione, e il figlio era o poteva essere sogno e strumento di quelle, l'epoca in cui viviamo è definibile come post-moderna in quanto ogni slancio etico sembra venir meno. In un ordine sociale dove tutto è semplicemente «possibile», anche perché le tecnologie artificiali consentono di realizzare ciò che è naturalmente irrealizzabile, si deve rendere possibile anche l'improbabile.

Non ci si potrà poi lamentare se la coppia genitoriale non potrà avere alcuna influenza socializzativa sui figli [16]. Essa era già partita con il piede sbagliato.

Ogni intento di comprensione e azione dovrebbe dunque prendere le mosse di qui. Dal prendere atto che il bambino è un forma simbolica e una espressione della comunicazione di coppia, e, ancor prima, della cultura che esprime quest'ultima. I simboli, del resto, sono proprio la struttura processuale delle relazioni fra il soggetto e l'oggetto intenzionale [17]. Le biotecnologie vengono ad allargare uno spazio simbolico e temporale che introduce novità e contingenza. Se esso possa essere eticamente guidato, o almeno aver senso, dipende da come l'intera cultura, e gli operatori in essa, sapranno rendersi conto delle distorsioni relazionali che vengono introdotte allorché un mezzo tecnico produce una nuova immagine fantasticata del bambino, evasiva, non reale, allo stesso modo in cui la coppia odierna evade dalla realtà in un mondo di meta-comunicazioni.

Una bio-etica umana dovrà quindi farsi più matura con l'assunzione di un modello relazionale di coppia concepita come sviluppo della persona e delle relazioni (diadiche, triadiche, ecc.) secondo la regola-base della vita umana per cui «prima viene sempre l'Altro». Il bambino non fa eccezione benché sia difficile capire come egli possa venire «*prima*» della coppia.

Si deve per questo comprendere che la famiglia è una relazione che comporta un suo proprio sviluppo, un suo codice simbolico, che da lineare e poi diadico deve farsi triadico. Poiché non la diade, ma la triade è sinergi-

[15] Cfr P. Donati, *La famiglia nella società relazionale*, Angeli, Milano 1986, in particolare cap. 4.
[16] Cfr N. Luhmann, *Il sistema sociale famiglia*, in «La Ricerca Sociale», n. 39, 1988.
[17] Cfr D. Zadra, *Il tempo simbolico: la liturgia della vita*, Morcelliana, Brescia 1985.

smo e accrescimento reciproco. Ma questo la bio-etica non lo sa. La coppia diventa veramente tale, quando, con il figlio, si apre a questa relazionalità, che è poi quella del dono-scambio non dell'auto-realizzazione come viene oggi intesa dentro la cultura del *me first*.

5. Per una bio-etica relazionale

La bioetica oggi emergente costituisce una forma di razionalizzazione meramente convenzionale dei problemi che nascono da una medicalizzazione non controllata della vita umana.

È una «morale provvisoria», come la chiama il premio Nobel R. Dulbecco, rifacendosi esplicitamente a Cartesio, che prescrive soltanto il rispetto della consuetudine adottata dalla maggioranza delle persone, vincolante solo in modo temporaneo e sempre modificabile sulla base di un «nuovo contratto», quando le opinioni siano modificate e nuovi orientamenti prevalgano nell'interazione comunicativa del dialogo.

Questa concezione della bioetica ritiene che le nostre scelte etiche siano «fatti statistici» che hanno come regola aurea quella della maggioranza: «ciò che la maggioranza prende per colore, è davvero un colore», ha di recente affermato lo stesso R. Dulbecco in un'intervista successiva alla sua audizione presso il Parlamento italiano, facendo eco, forse senza saperlo, all'assunto, noto in sociologia come «teorema di Thomas», il quale asserisce che una cosa è vera se la gente la pensa cosí. Il sociologo ha però avuto l'avvertenza di aggiungere che «la cosa» è vera non in se stessa, ma «nelle sue conseguenze» (donde poi il teorema susseguente, formalizzato da R.K. Merton, per cui ciò che si crede costituisce una profezia auto-avverantesi). È curioso come i sociologi debbano oggi incaricarsi di smentire gli «scenziati della natura» proprio quando questi ultimi hanno adottato il loro stesso linguaggio (il cosiddetto codice simbolico della post-modernità).

Se ciò accade, è perché la sociologia ha, fra le prime, compreso che l'uomo è in grado di raffigurarsi i contenuti dell'immagine del mondo prescindendo totalmente dalla sua reale esistenza o non esistenza, quindi dalla sua natura. Ma proprio la sociologia piú recente, nel pieno della modernità, ha mostrato che *la valutazione* degli oggetti e dei fatti, in quanto azione umana, ossia come procedimento psico-culturale soggettivo e intersoggettivo, è una parte del mondo naturale. Le scienze biologiche, su questo terreno, rischiano un forte ritardo.

La bioetica di matrice anglosassone è certamente una disciplina la cui importanza non deve essere sottovalutata. Da essa vi è molto da apprendere. Si tratta di un richiamo ad una riflessione e ad una pratica piú attenta sui fenomeni della vita umana. Però, al momento attuale, essa non è molto di piú di un'esigenza. Le sfuggono *la realtà piú profonda e il senso* di ciò che è umano. Il discorso svolto in questa sede deve essere inteso non come una critica puramente e astrattamente negativa, ma come un tentativo di chiarificazione degli equivoci e di formulazione di proposte costruttive.

Nella mia prospettiva si deve cercare di argomentare contro la tesi che fa della bioetica essenzialmente una regolazione strumentale e provvisoria, *in toto*, senza distinguere e senza articolare i livelli del discorso e le esigenze coinvolte. So bene che quella qui criticata è la tesi oggi dominante fra gli scienziati, i quali tendono a trasferirla sull'opinione pubblica. Ma almeno abbiamo piú chiaro che si tratta di una *self-fulfilling prophecy*, di cui la teoria luhmanniana dell'auto-poiesis costituisce la piú recente razionalizzazione *ex post* [18].

Una analisi non superficiale della bioetica oggi piú diffusa mostra però che essa è insostenibile, se e nella misura in cui pretende di proporre un paradigma normativo del mero adattamento funzionale, con uno sfondo piú o meno biologico. Secondo tale paradigma, un numero crescente di fatti naturali della vita, dal concepimento all'avere figli, dal presentarsi di un handicap al processo di invecchiamento, dovrebbero essere definiti come patologici ed essere trattati su un più stretto terreno medicale.

Con ciò tutti i fenomeni della vita umana verrebbero ad essere trattati come sfide che «il sistema sociale» (sempre piú artificiale) potrebbe in linea di principio ricondurre e incorporare a sè dopo averli definiti e modificati secondo criteri ri-costruttivi, di selezione e poi di inclusione mediante procedure tecniche libere da vincoli relazionali, di valore o altro.

Ma il costruttivismo radicale, tanto in sociologia quanto in biologia o in altre discipline, si scontra con il fatto sempre piú evidente che la scienza non può dettare norme morali: *l'etica non è derivabile da fatti empirici* (per quanto si debba osservare, per converso, che un'etica slegata da corrispondenze empiriche non può a sua volta reggersi). Chi pretende, come G. Prodi [19], di derivare l'etica dalle strette basi delle scienze biologiche va incontro alle piú grosse frustrazioni, nonché all'incapacità di spiegare perché mai si dovrebbe rispettare la dignità umana in bambini nati con gravi handicaps o in essri umani oltremodo deboli (la loro eliminazione diventa, su tali basi, solo una «spiacevole conseguenza», come oggi dicono i moralisti dell'etica cd. «laica», quella posta su basi razionalstrumentali).

Se la bioetica si trova nelle *impasses* che essa stessa denuncia (*in primis* il fatto di non poter assicurare nulla in termini di senso normativo, di giustizia e di *common good*), ciò è dovuto al fatto che essa nasce oggi da un tessuto sociale frammentato e privo di fondamenti di valore, in cui la definizione dei fenomeni della vita è sempre piú medicalizzata e delegata ad un apparato scientifico-tecnologico che tende a manipolarli in funzione di desideri e di costrutti puramente artificiali a-morali. I fini sono slegati dalla vita. Le regole non hanno fondamento, se non in un misto di sentimento e

[18] Cfr P. Donati, *Presentazione critica di un saggio di N. Luhmann sulla famiglia*, in «La Ricerca Sociale», n. 39, 1988. Per una piú estesa trattazione: P. Donati, *La famiglia come relazione sociale*, Angeli, Milano 1989, introduzione e capp. 1,2,3.

[19] Cfr G. Prodi, *Alla radice del comportamento morale*, Marietti, Genova 1987.

di utilità che si trova muto e impotente a ritrovare e perseguire il senso morale della verità e della giustizia.

Se prendiamo come esempio quello certamente piú delicato, l'insorgere della vita umana, noi vediamo che scienziati e operatori sanitari rifiutano di riconoscere nei fatti naturali della fecondità un qualunque senso normativo e una significatività vincolante, e quindi normativa, per essi. La fecondità, ai loro occhi, è un evento del mondo-ambiente che, per essere trattato, deve essere ridefinito nei termini di una costruzione bio-medica interna al sistema (apparato scientifico tecnologico) e nient'altro. Con ciò, sono essi che conferiscono normatività alla fecondità e al corpo umano. In questo nuovo codice simbolico-normativo *ogni fatto naturale diventa potenzialmente patologico*.

Ora, io non intendo qui respingere il fatto che una tale lettura abbia anche una sua legittimità, ove sia considerata dal punto di vista di un particolare sistema operativo di riferimento. Certamente, per certi aspetti, la sterilità « *può* » essere considerata una patologia. E cosí tanti altri eventi della vita naturale fisica, quando siano considerati nell'ottica di ciò che si vorrebbe o ci si attende altrimenti.

Ciò che avanzo è una duplice richiesta: primo, che si studi piú a fondo come un fatto di per sè naturale venga ad essere socialmente definito come patologico; secondo, che si riconosca il fatto che, se di patologia si tratta, essa non è certamente solo patologia bio-medica. In breve, ho detto nella riduzione della complessità si deve adottare un'ottica pienamente relazionale.

Introdurre il «criterio relazionale» diventa un'esigenza imprescindibile sia per l'analisi dei casi, sia per l'intervento clinico, sia ancor di piú per la ricerca scientifica, e quindi per la legislazione, proprio in una società orientata ad una migliore qualità di vita. Quest'ultima infatti merita di essere chiamata in questo modo se e nella misura in cui aiuta i soggetti (medici, pazienti, ecc.) a darsi un *senso propriamente umano, cioè relazionalmente valido* [20].

[20] Cfr J.M. FINNIS, *Personal Integrity, Sexual Morality and Responsible Parenthood*, in «Anthropotes», a. I, n. 1, 1985, p. 54: «Per (osservare) ciò che è moralmente significativo, dobbiamo guardare alla *relazione fra gli atti di scelta rilevanti e il bene coniugale*».

LA FUNZIONE DEL MAGISTERO ORDINARIO NELL'ELABORAZIONE TEOLOGICA

BENEDETTO TESTA *

Nella seguente ricerca occorre anzitutto indicare i limiti ben precisi che sono previsti. In primo luogo, lo studio si occupa del magisterio ordinario, dell'insegnamento non infallibile, ma autentico che svolgono il vescovo nella propria diocesi, il collegio episcopale e il Pontefice romano personalmente per tutta la Chiesa cattolica. Non mi riferisco al magistero «straordinario», come è presentato nella *Lumen Gentium* (= *LG*) 25 o del magisterio ordinario che abbia come oggetto d'insegnamento verità di fede.

In secondo luogo, lo scopo non è quello di trattare esaurientemente del magisterio ordinario in sé, trattazione che presuppongono, ma di comprenderne il rapporto con la riflessione teologica, di esaminare il significato dei pronunciamenti magisteriali nel lavoro teologico, di vedere quale debba essere il riferimento al magistero nella elaborazione teologica. Quali poi siano i modi e il loro rispettivo valore, attraverso cui il magistero ordinario si esprime, lo indica *LG* 25.

Per sviluppare il modo adeguato il tema credo che sia opportuno iniziare richiamando che cosa rappresenta il magistero ordinario nella tradizione e nella vita della Chiesa. Ricupero cosí alcune affermazioni comuni ed utili per lo svolgimento seguente. In secondo luogo cercherò di precisare quello che mi sembra essere il punto centrale di una giusta concezione del magistero ordinario, tenendo presente sempre il rapporto con l'elaborazione teologica. Nel terzo punto esporrò che cosa significhi l'adesione al magistero in generale e poi, in quello seguente, che cosa esso rappresenti in modo piú diretto per la teologia e per il teologo.

1. Il magistero ordinario nella tradizione cattolica

Il magistero ordinario vuol dire l'esistenza di un riferimento oggettivo che discerne ed insegna la verità nella vita della Chiesa. Il cattolicesimo si

---

* Professore di Teologia Dogmatica, Istituto Teologico Marchigiano, FANO. Lo studio è stato scritto prima dell'Istruzione della Congregazione per la Dottrina della Fede *Sulla vocazione ecclesiale del teologo*, e, pertanto, non se ne fa menzione.

distingue dalle altre confessioni cristiane per il fatto di avere un criterio vivente ed oggettivo di valutazione dell'esperienza ecclesiale, che è il magistero. Questo ha il suo luogo preciso nei vescovi con il necessario riferimento ultimo al Vescovo di Roma. Giustamente quindi C. Colombo afferma: «Il magistero ordinario dei Vescovi e del Romano Pontefice è la forma comune e normale di esercizio di quella autorità di insegnamento che Gesù Cristo ha lasciato agli apostoli e ai loro successori, e ha garantito di una particolare assistenza dello Spirito Santo: i Vescovi e il Romano Pontefice sono costituiti maestri e dottori per i problemi di interpretazione e applicazione del Vangelo nella vita di ogni giorno e sono dotati dell'autorità di parlare a nome di Gesù Cristo non soltanto nei momenti solenni dei concili ecumenici e delle definizioni infallibili. È per gli errori che si possono infiltrare nel gregge in tanti modi e sotto molteplici forme... che essi hanno un dovere e un'autorità di vigilanza» [1].

Di tale magistero ordinario si possono subito mettere in evidenza due caratteristiche.

Occorre anzitutto notare che tale magistero ha un valore, un carattere *soprannaturale.* Esso è infatti fondato sul particolare carisma di un insegnamento autentico che ha origine nella missione affidata da Gesú Cristo agli apostoli e ai loro successori di andare in tutto il mondo per insegnare ad osservare tutto ciò che Egli ha rivelato e dalla certezza che Egli è con loro tutti i giorni fino alla fine del mondo. Vi è una certa identità nel corso dei secoli tra l'insegnamento di Gesú Cristo e quello della Chiesa (Chi ascolta voi, ascolta me: *Lc* 10, 16; 22, 31-2; *Gv* 15, 27; 20, 21) e una immediatezza della presenza di Gesú Cristo (*Mt* 28, 19-20) nella missione d'insegnamento della Chiesa. Abbiamo quindi un magistero ordinario soprannaturale in quanto rivestito in ultima analisi dell'autorità di Gesú Cristo ed esercitato nel suo nome.

In altro modo possiamo dire anche che il magistero è soprannaturale in quanto non è staccato dalla fede e dalla dottrina di fede della comunità cristiana (ciò non vuol dire che la funzione di magistero deriva dalla comunità e non da Gesú Cristo) ed ha fedelmente conservato e trasmesso fino a noi la parola del Signore e in cui anche i vescovi e il Papa sono stati battezzati ed educati. Di questa fede essi sono espressione particolare e personale garanzia. Attraverso il magistero attuale e vivo è la Chiesa che dagli apostoli in poi ci trasmette il suo insegnamento per guidare il popolo cristiano nella vita quotidiana e per aiutarlo a risolvere secondo la volontà del Signore le difficoltà che sorgono inevitabilmente e le domande che la vita e la storia pongono continuamente. Il popolo di Dio in tal modo aderisce indefettibil-

[1] C. Colombo, *Il compito della teologia*, Milano 1983, 102-3. Mi sembra che questo testo riproponga in modo organico e completo l'insegnamento tradizionale sulla natura del magistero ordinario come si è venuto formulando nel corso dei secoli. Perciò rimando ad esso per una trattazione piú completa (cfr., soprattutto, 99-140)

mente alla fede nel corso dei secoli sorretto dallo Spirito di Verità e, sotto la guida del magistero, penetra nella Parola del Signore piú in fondo e piú pienamente la applica alla vita, come afferma *LG* 12. Cosí il magistero secondo la terminologia della teologia classica è la norma immediata e sicura della fede e della coscienza della comunità cristiana.

Nel magistero dunque resta sempre il fattore soprannaturale della presenza dello Spirito Santo attraverso i maestri posti da Gesú Cristo. Per comprendere fino in fondo quindi il senso del magistero occorre riconoscere nell'adesione al fatto della rivelazione il primato di questo fattore soprannaturale nei confronti dei fattori naturali, come potrebbe essere la competenza scientifica o altro. Ciò vuol dire di conseguenza anche che il magistero riguarda la Chiesa primariamente in quanto è atto autentico e non in quanto è dato da tale persona con i suoi limiti e peccati. Il magistero inolte elabora senz'altro i pronunciamenti usando i procedimenti umani della ricerca, ma ne controlla e discerne i risultati grazie al senso della fede che è in esso come dono dello Spirito e per l'autorità ricevuta. Le formule del magistero ordinario, trovando nel senso della fede della Chiesa e nell'assistenza dello Spirito Santo la loro ultima e formale giustificazione, sono quindi normative per tutto il popolo di Dio, non esclusi coloro che si dedicano alla ricerca teologica.

Una seconda nota mi sembra indispensabile per comprendere la natura del magistero ordinario. Esso non ha semplicemente un valore autoritativo come atto di una persona che ha ricevuto il compito di guidare il popolo di Dio, non è semplice esercizio pastorale nei confronti dei fedeli, senza un rapporto diretto ed interno con la verità della dottrina insegnata. Il magistero ha invece come oggetto proprio la dottrina presentata, anche se non infallibile. Ciò è quanto risulta dalla tradizione della Chiesa e dal n° 25 della *LG*, come ha dimostrato U. Betti, che ha esaminato accuratamente il contenuto di questo numero della *LG* sotto tale aspetto [2]. Il magistero ha la funzione interpretativa in questo momento storico della verità che viene da Dio, il quale lo ha istituito appunto perché i discepoli di Cristo rimangano fedeli alla sua parola, conoscano la verità e la verità li renda liberi (*Gv* 8, 31-6). Certo che

[2] U. Betti, *L'ossequio al magistero pontificio 'non ex cathedra' nel n. 25 della Lumen Gentium*, in «Antonianum» (1987), 423-61, soprattutto 448-56. Questo studio, con una particolareggiata analisi degli Atti sinodali, ricostruisce mi sembra in modo definitivo e chiaro il senso di LG 25 sia per quanto riguarda la natura del magistero pontificio sia per quanto riguarda la natura dell'obbedienza dovuta a tale magistero. Attraverso la ricostruzione di tutta la travagliata vicenda, U. Betti, rintraccia ed espone il significato che il testo possiede. Ciò che mi permetto di osservare è la necessità di comprendere il senso di LG 25 alla luce di tutto l'insegnamento conciliare, in particolare della *Dei Verbum*, dove, come ben sappiamo, l'aspetto intellettualistico della rivelazione, predominante fino al Concilio Vaticano II, viene ridimensionato. In questa costituzione sono esposte la natura della rivelazione e l'obbedienza della fede in modo piú organico ed armonico (si veda soprattutto i nn. 2 e 5). È ciò che ho inteso tener presente nella mia esposizione.

Per quanto riguarda la formulazione e i contenuti dell'insegnamento sul magistero ordinario e sull'obbedienza dell'intelletto e della volontà si veda L. Billot, *De Ecclesia Christi*, Roma 1921[4], soprattutto pp. 431-4.

i responsabili del magistero agiscono per autorità, nel nome di Gesú Cristo, ma l'oggetto del loro insegnamento è una verità, una dottrina che ha la sua radice ultima nella rivelazione di Gesú Cristo e salva l'uomo. Mettere in pratica questa verità conduce l'uomo alla salvezza. Certo, il magistero esige un atto di sottomissione, ma ciò perché il fedele diriga il suo intelletto alla dottrina insegnata e la faccia propria.

2. Il magistero ordinario, riferimento autentico per l'appartenenza alla Chiesa

Dopo questi brevi accenni possiamo ora precisare ulteriormente quello che il magistero ordinario rappresenta per l'elaborazione teologica, quasi tentando di enuclare il punto centrale della nostra ricerca: il magistero ordinario significa il formularsi autentico e concreto dell'appartenenza alla Chiesa viva, qui e ora. Per tutti i membri del popolo di Dio, qualunque sia la loro vocazione e funzione nella vita ecclesiale, o si dà un magistero oggettivo e vivente, che possiede e stabilisce anche gli strumenti con cui può svolgere il suo compito, o la nostra ragione in ultima analisi è misura di tutto. Ma noi sappiamo che Gesú Cristo ha lasciato un luogo vivo, ha affidato ad una categoria di battezzati, dotati di un particolare carisma, il compito di essere maestri e guide del popolo cristiano.

Tale magistero verifica l'autenticità dell'esperienza ecclesiale e la verità della visione della realtà in essa implicita. Anche coloro che svolgono un funzione di elaborazione teologica non hanno motivo di considerarsi fuori da questo «luogo» come riferimento autentico e concreto nel fare teologia. C. Colombo precisa nei seguenti termini il significato dell'adesione di ogni credente, anche teologo, ai vari tipi di magistero ordinario: «Essere in comunione con il Magistero significa dunque essere in comunione con il senso della fede dell'intera comunità cristiana, essere in comunione con la Chiesa di ieri e degli Apostoli: significa raggiungere il pensiero di Gesú Cristo per la via autentica e soprannaturale da Lui stabilita. Separarsi dal Magistero significherebbe essere abbandonati a se stessi e ai propri lumi, far prevalere i fattori naturali su quelli soprannaturali, non avere nessuna sicura garanzia soprannaturale di conoscere con esattezza il pensiero degli Apostoli e il pensiero del Signore stesso. Il Magistero soprannaturale della Chiesa è dunque il centro al quale, come si alimenta la fede della comunità intera, cosí deve alimentarsi la Teologia, cioè la fede che pensa» [3].

Come per ogni battezzato, cosí per il teologo l'appartenenza alla Chiesa nella elaborazione non è dunque una istanza estranea, ne è piuttosto il fondamento che la fa realmente esistere, è la condizione della sua possibilità [4].

---

[3] C. Colombo, *op. cit.*, p. 105.

[4] J. Ratzinger, *Teologia e Chiesa*, in *Communio*, strumento internazionale per un lavoro teologico, ed. it., 87 (1986), p. 103.

La Chiesa anche nel suo magistero non è un'idea o un sistema di idee, un insieme d'insegnamenti astrattamente presi, ma un soggetto vivente che esprime la verità di Gesù Cristo nello Spirito Santo e supera le possibilità del singolo membro, chiunque esso sia. La fede del teologo implica l'appartenenza a tutto questo, anche e proprio per una riflessione sulla fede di tutta la vita della Chiesa.

La Chiesa è concreta e immediata nel magistero vincolante in cui esprime la propria fede, è una voce vivente che dice le parole della fede ora per guidare con l'autorità di Gesú Cristo il popolo di Dio; essa non è uno spazio spirituale lontano che non tocca il cristiano nella sua vita quotidiana o il teologo nella sua riflessione. Per questi motivi J.H. Newman afferma che quando, ancora anglicano, leggeva la storia della Chiesa lo colpiva profondamente che l'errore da cui partiva ciò che poi sarebbe diventata una eresia era sempre l'affermazione di qualche verità in un tempo inadatto contro il divieto dell'autorità [5].

Newman osserva ancora che ciò avveniva quando un membro della Chiesa o un teologo, pur affermando la verità, si distaccava dal magistero o dalla appartenenza concreta alla vita del corpo di Cristo. Egli afferma che l'autorità nel magistero religioso è uno strumento efficace e necessario durante le vicissitudini umane per sconfiggere e respingere l'energia di un intelletto aggressivo, capriccioso e infido. Il teologo si deve sottomettere a tutte le decisioni della S. Sede in materia teologica o non teologica, emesse dagli organi da essa designati e che senza entrare in merito alla loro infallibilità, su un gradino piú basso, arrivano fino a lui con diritto di essere ascoltate e obbedite. Ciò non contraddice o è una rinuncia alla ragione. Difatti si arriva all'esercizio del magistero grazie ad una intensa e multiforme attività della ragione che aderisce a qualcosa di piú grande della propria capacità; e quando l'atto del magistero è compiuto, esso provoca di nuovo una reazione e un maggiore approfondimento della ragione. Quando un teologo vede la necessità di un ulteriore lavoro di riflessione dopo un atto di magistero, conservando in tutto la propria adesione a ciò che è stato deliberato ora per la vita della Chiesa, certamente non rinuncia alla esigenza che sente e che parte proprio dalla sua esperienza di fede.

Riguardo al significato dei documenti del magistero nella riflessione teologica mi sembra opportuno riportare anche quanto scrive J. Ratzinger: «L'essenza del magistero sta proprio in questo, che l'annuncio della fede è criterio valido anche per la teologia; anzi l'oggetto della riflessione teologica non è altro che questo stesso annuncio... Però, proprio l'ufficio della predicazione è ufficio magisteriale anche nei confronti della teologia» [6]. Ciò è vero anzitutto perché l'annuncio rivolto agli uomini non può essere separato dal-

[5] J.H. NEWMAN, *Apologia pro vita sua*, Milano 1982, 276. Tutto il cap. V dell'*Apologia* affronta il tema del rapporto con il magistero della Chiesa cattolica ed è veramente ricco di osservazioni teologiche profonde.

[6] J. RATZINGER, *art. cit.*, 105.

la dottrina di fede che il credente professa nella Chiesa. Accogliere l'annuncio di Cristo e aderire a Lui è anche inscindibilmente aderire alla verità dell'annuncio, alla verità della dottrina di fede che Gesú Cristo ha rivelato. Il teologo, recepito l'annuncio e battezzato, sa di essere divenuto membro vivo del corpo di Cristo, ma è anche come membro della Chiesa che egli crede e pensa, che insegna e ricerca un'intelligenza sistematica e critica della fede. È infatti nella Chiesa, per essa e secondo il suo magistero che compie tutto ciò. Cosí il magistero diventa una forza generatrice che apre alla teologia compiti nuovi finora inesplorati, pieni di luce, capaci di illuminare e rispondere a tutte le domande umane (*1 Pt* 3, 15). Cosí sulla base della fede comune dei dotti e dei semplici e respingendo qualsiasi separazione tra profani e specialisti, ogni credente può avere il carisma di teologo, senza riserve di caccia.

Abbiamo visto come il magistero ordinario sia il formularsi autentico e concreto dell'appartenenza alla Chiesa richiesto come condizione storica per l'attività razionale del teologo. Ma ciò non vuol dire che il magistero ponga da se stesso la verità: esso l'ha ricevuta da Gesú Cristo che ora continua la sua presenza per opera dello Spirito Santo e dei sacramenti. Tanto meno vuol dire che esso sia deputato ad una intelligenza dimostrativa e sistematica della Rivelazione. Il magistero è posto solo come luogo genuino interpretativo della verità della dottrina rivelata; esso è funzione ordinata a ciò. Cosí non può prescrivere alla teologia i due aspetti essenziali di qualsiasi scienza: la scelta del metodo e l'uso della dimostrazione. Ne deve verificare, quando sia il caso, i risultati e la loro corrispondenza alla verità rivelata, come scienza che deve corrispondere ed è determinata dalla particolare natura del suo oggetto, come vedremo meglio in seguito.

Il magistero non può dunque infrangere una autonoma impostazione della teologia; deve rispettare le responsabilità proprie della ragione che s'interroga nell'ambito vitale della fede e non può pretendere di ridurre il lavoro del teologo ad una cosiddetta «teologia del magistero» o un appoggio ad essa [7] oppure ad una semplice mediazione tra la comunità credente e il magistero [8].

D'altronde sarebbe errato per la teologia non aver presente in ogni momento che la Chiesa è un popolo entro cui vivere un'esperienza spirituale e una conversione personale. Il popolo di Dio è difatti il soggetto che ha ricevuto il senso della vita e lo spazio vitale concreto in cui la ragione umana realizza le sue domande di senso. Senza tale contesto la teologia non possiede piú e non elabora l'esperienza spirituale di un popolo vivo e diventa prima o poi, piú o meno positivista o ideologica. A tale proposito cosí si

[7] Cfr. J. RATZINGER, *Teologia e governo della Chiesa*, in *Communio*, strumento internazionale per un lavoro teologico, ed. it., 53 (1980), 70 ss. Riguardo la cosiddetta teologia del magistero le interessanti osservazioni di C. COLOMBO, *op. cit.*, 131-40.

[8] Per questo aspetto, si veda F.G. BRAMBILLA, *La figura del teologo nei pronunciamenti ecclesiali dal Concilio ad oggi*, in *Teologia* 3 (1987), 201-31.

esprimeva Paolo VI: «La teologia come scienza della fede, non può trovare il suo luogo se non nella Chiesa, comunità dei credenti. Quando la teologia rinnega i suoi presupposti e intende altrimenti il suo luogo, perde il suo fondamento e il suo oggetto. La libertà religiosa affermata dal Concilio che si appoggia sulla libertà di coscienza, vale per la decisione personale di fronte alla fede, ma non è mai valida per la determinazione del contenuto e del compito proprio della rivelazione divina. Cosí pure l'utilizzazione delle scienze umane nei lavori di ermeneutica è una forma di investigazione del dato rivelato; ma questo non può ridursi ad oggetto delle loro analisi, perché le trascende sia per la sua origine sia per il suo contenuto» [9]. Cosí la teologia non può venir meno al suo luogo naturale né per una pretesa e falsa libertà di coscienza, né in forza di discutibili principi ermeneutici.

Sinteticamente si può dire che la comunità cristiana è il luogo concreto naturale della elaborazione teologica, di cui il teologo non può fare a meno; in caso contrario non avremmo una teologia cattolica. Esiste in questo ambito il magistero ordinario, norma immediata e sicura di fede, paradigma e riferimento supremi per verificare l'autenticità della riflessione teologica.

3. Adesione al magistero ordinario nella *LG* 25

Il Concilio Vaticano II afferma che i fedeli devono prestare al magistero ordinario, in particolare al magistero autentico del Romano Pentefice, «religioso rispetto o ossequio di volontà e di intelligenza» (*LG* 25). Queste parole hanno un peso rilevante in se stesse, ma soprattutto per il fatto che furono mantenute nonostante la discussione e la dura contestazione che alcuni Padri sollevarono con l'intenzione di sopprimerle. Il testo, come ha definitivamente e chiaramente illustrato U. Betti, sinteticamente offre il seguente significato [10]. Innanzitutto occorre notare che il motivo ultimo dell'ossequio non va cercato a partire dal dilemma se l'insegnamento sia o non sia irreformabile, *ex cathedra* o meno, rendendolo cosí indipendente da questo fatto, anche se non si nega il diverso livello di una adesione alla verità di fede o ad altro. Essendo in ogni caso un magistero autentico, esso deve essere con riverenza accettato e con sincerità si aderisce alle sentenze, alla dottrina da esso offerta, secondo la mente e la volontà manifestate come sostiene

---

[9] Paolo VI, *Quinque iam anni*, del 8.12.1970, Enchiridion Vaticanum, III, Bologna 1982, n. 2885. Nostra traduzione dall'originale. Nel magistero di Paolo VI vi sono ancora due documenti di particolare importanza su questo tema. Si tratta della lettera *Cum Jam* del 21.9.1966 e l'allocuzione *Libentissimo Sane* del 1.10.1966, tutte e due rivolte al Congresso internazionale di teologia svoltosi nel medesimo anno. Cfr. AAS 58 (1966), pp. 890 ss.

[10] U. Betti, *art. cit.*, soprattutto 452-61. In *LG* 25 troviamo il primo ampio e articolato documento sull'adesione al magistero ordinario che riveste quindi una particolare importanza. Lo studio dei pronunciamenti seguenti di Paolo VI e di Giovanni Paolo II mostra che essi si basano e si collegano nei punti essenziali a questo. Per tali ragioni, ne riportiamo il senso in modo un un po' piú dettagliato.

ancora il testo conciliare. Inoltre è sicuramente ingiustificato ridurre l'ossequio ad un semplice e doveroso rispetto che non includesse anche un assenso vero. Qualcuno sostiene che è la volontà che comanda di aderire ad un insegnamento in ossequio all'autorità, ma con possibile riserva personale circa la sua verità o stabilità nel tempo o circa la possibilità di errore o l'opportunità qui e ora di un pronunciamento. Ma questo modo riduttivo di prendere il testo conciliare travolge la natura stessa del magistero autentico che proprio perché autentico ha un rapporto interno e diretto con un ossequio vero da concedere all'autorità e con la verità della dottrina insegnata. Se mancasse tale rapporto diretto il magistero sarebbe ridotto ad un semplice provvedimento disciplinare e sarebbe svuotato come atto di magistero vero e proprio.

Certamente l'ossequio della volontà e dell'intelletto, di cui parla il Concilio, può essere inteso come sottomissione comandata dalla volontà all'intelletto, perché questo si diriga e accolga la dottrina insegnata. Come nota ancora U. Betti, l'assenso di cui parla il Concilio è affermazione di libertà che per essere libertà cristiana, fa scegliere di fare quel che come cristiani si deve fare: una libertà che dà all'assenso una connotazione di opzione sincera con la quale si accetta la verità di fede di un magistero autentico, in forza del quale si proclama la fede da credere e da applicare nella condotta di vita. In caso contrario non avrebbe senso l'affermazione conciliare, vivamente contestata, ma ugualmente conservata nel testo, in cui si specifica l'oggetto dell'ossequio della volontà e dell'intelletto: ai giudizi dati da lui (vescovo di Roma) sia data sincera adesione secondo il suo pensiero e la sua volontà manifestata.

4. Adesione al magistero nella elaborazione teologica

4.1 *La teologia è determinata dal suo oggetto*

La teologia, come qualsiasi altra scienza, non può ritenersi libera nei confronti del proprio oggetto. Solo in base al suo oggetto e all'ambito che esso richiede, è una disciplina ben determinata. La specifica natura del suo oggetto suggerisce poi e fissa il vero metodo d'indagine. La libertà e la genialità scientifiche per la teologia stanno nel poter cogliere i punti di vista, i metodi adeguati con cui esaminare e chiarire nel miglior modo umano possibile il proprio oggetto [11]. Per il teologo l'oggetto della sua indagine è aderire, unirsi ad una verità riconosciuta come definitiva, la nuova ed eterna Alleanza realizzata nel perfetto sacrificio di Cristo, grazie al quale il credente entra nella libertà della gloria dei figli di Dio (*Rom* 8, 21), libero dalla

[11] Si veda: H.U. von Balthasar, *Piccola guida per i cristiani*, Milano 1986, 53-60.

caducità e dalla schiavitú del peccato. Cosí il teologo purifica il suo pensiero dalla volontà di potere e dall'autosufficienza, al cui servizio si mette altrimenti la ragione. Come il Figlio di Dio si è reso obbediente fino alla morte nell'abbandono al Padre, cosí il credente e il teologo ricevono la libertà comprata con il sacrificio del Figlio, una libertà conferita dallo Spirito di Dio, in cui essi possono giudicare tutto e non essere giudicati da nessuno (*1 Cor* 2, 15).

H.U. von Balthasar afferma: «*Il senso che gli (esegeta) palesa oggi, egli non lo cercherà altrove che nell'unione con la Chiesa,* poiché solo questa è al tempo stesso immediatezza della presenza di Cristo e della sua Parola (nel sacramento, nel ministero, nella fede vissuta) e identità attraverso la storia e la successione delle generazioni che sono composte tutte da nostri fratelli credenti in Cristo e nello Spirito Santo» [12]. La Chiesa, immediatezza della presenza di Cristo e insieme identità attraverso la storia, diventa il luogo dove l'oggetto della teologia è autenticamente percebile ed intelligibile. La teologia esercitata in tale contesto con viva esperienza e pratica di fede, gode non solo di una autorità scientifica, ma anche di una autorità veramente ecclesiale, inserita nella scala delle autorità che provengono dalla parola del Signore e che può essere confermata anche dalla missione canonica. Fondamento e condizione della vera elaborazione teologica sono allora la partecipazione alla fede della Chiesa e il servizio per l'edificazione della Chiesa, che richiede anche la funzione teologica. La partecipazione alla verità della fede da una parte precede sempre ogni genuina riflessione teologica e dall'altra è fortificata e vivificata dalla teologia stessa. Questa è limitata dunque solo dall'ambito dove vive il suo oggetto che le impone di conservare e di spiegare la verità di fede [13]. La teologia non può essere esercitata che da colui che è vivo e creativo nel contesto vitale della Chiesa. Infatti la *fides quae* non può essere investigata se non da chi con viva *fides qua* vive nella Chiesa. Se si conserva la comunione di fede e non viene intaccata la verità di fede non vi sono limiti per la elaborazione teologica. Cosí questa mette al sicuro la certezza della fede e ne dimostra tutta la bellezza e la ragionevolezza.

È certamente lo Spirito Santo che rende la ricerca teologica genuina ed ortodossa dando la possibilità di far memoria dell'unico e vero suo oggetto, Gesù Cristo venuto sulla terra, morto e risorto. Egli fa conoscere Gesù in modo da riconoscere in Lui il Figlio di Dio, ne fa cogliere la viva presenza soprattutto come esperienza e verità vissute, in fine fa sí che non si abbia altra speranza se non Lui in persona, come non c'è altro vangelo e altro nome in cui l'uomo possa essere salvato. È lo Spirito, forza di Dio operan-

[12] H.U. VON BALTHASAR, *op. cit.*, p. 64.

[13] Si veda l'importante documento *Magistero e Teologia* della Commissione Teologica Internazionale pubblicato il 6.6.1976, specialmente le tesi 6-7.10-11. Prendo l'occasione per ricordare il documento dell'*Episcopato Tedesco, A quanti sono incaricati dell'annuncio della fede,* pubblicato il 22.9.1967 e riportato nell'*Osservatore Romano* nei giorni 15-17.12.1967.

te nell'uomo, che comunica al teologo la certezza interiore del suo lavoro teso a mostrare la ragionevolezza e la bellezza della redenzione cristiana.

È sempre lo Spirito che fa provare al teologo nel suo sforzo di riflessione la gioia di vedere con i suoi occhi e di sentire dentro di sé che Gesú è il vivente che raccoglie tutti gli uomini sulla croce e nella gloria della resurrezione. Cosí il discorso teologico estende la testimonianza evangelica e sviluppa tutta la sua potenza unito alla vita e alla dottrina della Chiesa. Pur sostenendo questa origine nello Spirito Santo, G. Chantraine ricorda che: «È quindi compito del Magistero giudicare il discorso teologico: esso deve dire se una certa "dottrina" è conforme alla regola della fede e se, animata dal "rigore apostolico", essa edifica la Chiesa, o se, al contrario, indocile alla legge della manifestazione del mistero e priva di quella dolcezza, moderazione e pazienza proprie del "rigore apostolico", insidia l'edificio ecclesiale della fede» [14]. Difatti spetta al magistero, per volontà di Gesú Cristo, il giudizio supremo oggettivo sulla elaborazione teologica suscitata dallo Spirito nel cuore del credente.

Senza una verifica del magistero il lavoro teologico, sarebbe un'attività naturale senza riconoscimento soprannaturale, scaturita senz'altro da un atto di fede, ma che non diventa in sé un'attività di sicuro e garantito valore soprannaturale. In altre parole possiamo dire che si accoglie la dottrina di fede, oggetto della riflessione teologica, ma essa non verrebbe garantita oggettivamente nella sua unione con la luce della rivelazione e della sua modalità di comunicazione. La teologia cosí si interesserebbe delle affermazioni di fede, ma le considererebbe intellegibili solo razionalmente, aventi cioè un senso e un valore d'intelligibilità prettamente umani. L'oggetto della teologia sarebbe soprannaturale, ma la sua conoscenza non potrebbe presentarsi come garantita soprannaturalmente nella storia da una funzione riconoscibile e valida per tutti. Per gli uomini sarebbe semplicemente un discorso dell'uomo su Dio, non più una parola divina che rimane sempre tale anche se in un discorso umano. Cosí la teologia diventa una attività naturale, incapace di comprendere il motivo e il significato degli interventi magisteriali, anzi questi sono considerati esterni ed estranei, anche restrittivi e costrittivi. L'intelligenza sistematica e critica della fede non garantita oggettivamente dal magistero che sa riconoscere le opere suscitate dallo Spirito, corre il rischio di non essere piú teologia in senso vero.

Sinteticamente possiamo esprimere questo punto con gli stessi termini di G. Chantraine: «La teologia ha un carattere scientifico, ripetiamolo, solo se è determinata dal suo Oggetto. Essa può soddisfare questa condizione solo se lo Spirito Santo suscita nell'uomo un modo nuovo di conoscere: essere teologo significa conoscere Dio attraverso Dio nella maniera voluta da Dio in un discorso umano. La teologia non può, quindi, essere fedele al suo Oggetto senza che il significato del suo Oggetto le sia dato dallo Spirito, prin-

[14] G. CHANTRAINE, *Libertà del teologo*, Milano 1970, p. 73.

cipio di libertà; essa non può essere scientifica senza essere spirituale» [15]. Nella vita dei fedeli di Cristo vi è una dimensione esistenziale, opera di Cristo e dello Spirito che ci rende creature nuove, persone che vivono nello e dello Spirito e che ricevono l'intelligenza dallo Spirito. Ma ciò non può accadere e non accade senza il sacramento della Chiesa e del suo magistero che legge il vangelo, ne interpreta il significato e lo segue. L'esistenziale senza il sacramentale cessa di essere vitale per l'uomo e il sacramentale senza l'esistenziale diventa una formalità.

La testimonianza di J.H. Newman in questo caso mi sembra di valore particolare, se si tiene conto della sua grandezza in campo teologico e del fatto che ha chiarito tale questione nel momento in cui è entrato nella Chiesa cattolica. Egli afferma che con l'ingresso nella Chiesa cattolica accettò con la massima naturalezza gli articoli della fede secondo il significato e le modalità in cui gli venivano proposti e nonostante le difficoltà che presentavano e a cui personalmente non riusciva a dare una risposta. Le diecimila difficoltà che incontrò non costituirono per lui un solo dubbio [16]. Ormai aveva trovato un luogo costituito da Gesú Cristo in cui il magistero religioso esercitato con autorità era senz'altro strumento efficace e soprannaturale di verità e gli permetteva di indirizzare in modo sicuro tutta l'energia del suo intelletto.

4.2 *Il teologo vive della coscienza della Chiesa*

Abbiamo appena considerato come la teologia debba essere piena di docilità nei confronti dell'oggetto della verità rivelata, ma ciò non è separabile dalla docilità e dalla coscienza di appartenenza al soggetto della fede, la Chiesa intera che riceve la rivelazione ed è mistero e sacramento di salvezza, corpo di Cristo e popolo di Dio. A tale proposito L. Bouyer giustamente osserva: «Il teologo che pretendesse di esercitare le sue facoltà intellettuali al di fuori di tutte le correnti della vita della Chiesa, senza inserirsi lui stesso personalmente piú al fondo possibile, unendosi alla sua preghiera, piegandosi docilmente alle direttive del suo magistero e aprendosi a tutto lo spirito della Chiesa cosí come si esprime in tutta la sua tradizione, specialmente la tradizione liturgica, patristica e quella dei grandi dottori, bene!, questo teologo non sarebbe un teologo» [17]. L. Bouyer nota ancora che la teologia di un teologo o di una equipe non sarà vera se la coscienza della Chiesa non diventerà la sua coscienza. L'opera di un teologo non ci deve far conoscere il suo pensiero in quanto ha qualcosa di particolare, di individuale, ma l'insegnamento di Cristo che la coscienza della Chiesa ci trasmette e conserva vi-

[15] G. Chantraine, *op. cit.*, 94.
[16] J.H. Newman, *op. cit.*, 257.
[17] L. Bouyer, *Le métier de théologien*, Paris 1979, 46.

vo tra noi, senza omettere o sottovalutare l'accentuazione propria della sua percezione del messaggio di Cristo.

Il vero modo con cui Dio provvede a comunicare il vangelo di salvezza è proprio il prendere parte alla vita e alla coscienza della Chiesa, a cui ogni fedele è mosso dallo Spirito. Abbiamo qui la modalità con cui Dio penetra la vita umana tutta intera purificandola ed elevandola, da cui il fedele, qualunque sia la funzione a cui è chiamato, non potrà mai separarsi o astrarre. C'è bisogno poi che Dio provveda un mezzo per discernere, quando sia il caso, le interpretazioni legittime della rivelazione da quelle che non lo sono. Vi è come un lavoro comune di tutta la comunità promosso dallo Spirito che chiarisce e fa propria la verità della vita offertaci da Gesú Cristo, ma tutto ciò deve essere sottomesso e vagliato, per costatarne la genuinità, dal magistero ordinario e alla fine da quello straordinario. Il magistero agisce su tutta l'esperienza e la coscienza della Chiesa contribuendo a renderla viva ed incisiva, a trarne ogni espressione utile per l'uomo. Il teologo ha un compito fondamentale nel vivere e promuovere l'esperienza genuina della Chiesa. Si tratta di far rilevare l'esperienza dei santi, di coloro che piú di ogni altro sono appartenuti al corpo di Cristo nella loro vita terrena, ricorrendo in modo continuo alla parola del Signore e dei suoi principali interpreti, che sono i Padri e i dottori della Chiesa. Tutto ciò ha come sostentamento quotidiano la preghiera e la vita liturgica. È, in una parola, un lavoro personale di assimilazione e d'interpretazione autentiche che è condotto oggettivamente sotto la guida del magistero.

La teologia può trovare certamente la verifica della propria posizione e delle proprie affermazioni nel senso di fede soprannaturale e nel consenso universale del popolo di Dio, come è proposto da *LG* 12. Ciò non toglie però l'esigenza di una verifica, di un criterio oggettivo, autentico e vivo qui e ora, a cui tutti i fedeli possano ricorrere. Ciò non può avvenire che attraverso il magistero della Chiesa che della stessa sua coscienza è il paradigma e il paragone supremo.

Su questa questione vorrei far presente due note. Anzitutto il teologo facendo propria la coscienza della Chiesa sottomette se stesso e la propria elaborazione teologica alla verità divina presente in modo umano nella Chiesa e non mette, per cosí dire, l'uomo e la Parola di Dio l'uno di fronte all'altro. Infatti una delle condizioni che la rivelazione esige da noi consiste nel sottoporci alla sua verità e alla modalità del suo manifestarsi (il Verbo si fa carne) e nel richiederci di cambiare (conversione) i nostri problemi, a porli in modo del tutto nuovo e a scoprirne la soluzione soprannaturale. Dio riprende le nostre aspirazioni naturali, le trasfigura conducendoci ai veri problemi e alle risposte genuine. Prima Dio ci rende creature nuove capaci di comprendere la sua verità, poi ci dona la forza di attuarla, nella nostra vita.

Una seconda osservazione mi pare ugualmente necessaria. Nell'aderire alla coscienza della Chiesa non bisogna pensare che vi sia la ragione umana da una parte e la rivelazione cui ci sottoponiamo dall'altra, con le relative questioni poste dall'uno e dall'altro versante e le relative risposte che si ac-

cordano o si cerca di concordare. Al contrario la convinzione fondamentale della fede cristiana è che all'inizio vi è la ragione che è protesa e capace di recezione della verità. Essa esprime al sommo grado la propria esigenza di verità e la realizza quando di fronte alle proprie deficienze e contraddizioni intuisce la possibilità e la convenienza di una risposta che viene da un Altro, che la trascende e da cui dipende in modo totale. Che una tale risposta sia possibile ed auspicabile è implicato nel dinamismo della ragione stessa che nonostante i propri limiti non può rinunciare alla sua esigenza di verità e di felicità. L'avvenimento storico di Gesú Cristo è la risposta provvidenziale alle aspirazioni della ragione umana che da sola non poteva non sentirsi impotente a raggiungere la verità e il suo compimento [18]. L'uomo è anzitutto recettivo e non produttivo riguardo alla verità. Quindi possiamo e dobbiamo ammettere un nesso e un rapporto diretti della ragione umana con il fatto della rivelazione.

4.3 *Rifiuto dell'estrinsecismo*

Lo studio di G. Chantraine, *Libertà del teologo*, già citato, mi sembra che rappresenti una critica veramente risolutiva di un modo di elaborazione teologica abbastanza in auge oggi. Egli nota che si concepisce l'autorità di Dio come esteriore all'atto di fede, praticata solo grazie alla sottomissione dell'intelligenza a certi asserti e non come una trasformazione dell'intelligenza stessa. Il teologo non è veramente inteso come un uomo nuovo in cui ha luogo una vita e una esperienza spirituali particolari. È inteso invece in modo errato come un uomo in tutto simile ad un altro: si differenzia solo in quanto aderisce a verità rivelate, a cui è necessario credere, e in quanto è sottomesso alla legge divina che deve osservare per conseguire la vita eterna. Il suo pensiero e la sua vita sono cristiani in quanto retti da un certo tipo di fede, ma solo estrinsecamente. In questa posizione il credente giunge ad elaborare la teologia e questa è vittima piú che causa di questo modo errato di concepire la vita cristiana. La teologia non è cosí ispirata da un uomo nuovo che vive in Cristo, né possiede un modo nuovo di conoscenza né realizza o è unita ad una esperienza spirituale originale, contingente quanto si vuole, ma necessaria per partecipare a tutta la vita della Chiesa.

In questa prospettiva estrinsecista anche il riferimento al magistero è inteso come limite e non in positivo come l'indicazione della strada giusta da percorrere insieme e da illuminare. Inoltre, data questa concezione, nella relazione con il magistero tende a prevalere la posizione del soggetto proprio perché non si è rinnovato totalmente in Cristo dentro la Chiesa, non è persona nuova con una intelligenza soprannaturale. La riflessione tende a

[18] Cfr. B. TESTA, *Gesú Cristo e le domande dell'uomo*, in «*Communio*», strumento internazionale per un lavoro teologico, 98-9 (1988), 30-49.

concentrarsi e a far prevalere il soggetto a scapito dell'oggetto, cioè del fatto e della verità rivelati. La teologia cosí concepita, pur conservando sostanzialmente le affermazioni della fede, è costruita secondo le regole della ragione soggettiva che non è vagliata, criticata dal punto di vista della comprensione cristiana. Concepita in modo estrinsecista, essa denuncia come soggettivismo l'inserimento dell'esperienza spirituale cristiana nella propria riflessione, lo rifiuta in nome di una pretesa totalità della fede rivelata o in base ad un giudizio di parzialità o unilateralità dell'esperienza cristiana stessa. Il teologo, pur rifiutando formalmente tutto ciò che contraddice o nega il pensiero cristiano, segue un metodo che nella sua astrattezza e pretesa asetticità non procede dalla coscienza dell'esperienza e della verità di tutta la Chiesa. È quanto scoprí R. Guardini nell'incontro con i suoi maestri, personalmente ortodossi, ma scientificamente emuli del liberalismo. Riprendendo una famosa espressione, ancora di R. Guardini, possiamo dire che la teologia vive sí *nella Chiesa*, lasciandosi piú o meno guidare, ma non vive *la Chiesa*, la coscienza oggettiva che questa in ogni momento conserva e ripropone.

Non è compito del magistero ottenere dall'esterno una formale sottomissione dell'intelligenza e della volontà all'autorità o di determinare in modo definitivo la verità o la falsità di una data posizione teologica, appellandosi alla S. Scrittura o alla Tradizione. Non si tratta neanche di consentire di tenere un discorso entro certi limiti o comune, di evitare una diaspora del pensiero caratteristica del protestantesimo. Tale concezione non tiene presente la natura della ragione e della libertà umane né propone una vita cristiana giusta, cioè riconoscere il Dio di Gesú Cristo guidati dalla Chiesa, luogo dove Dio e l'uomo sono uniti. Inoltre non si può rapportare l'uomo a Dio alienandolo da se stesso e facendogli perdere l'esigenza strutturale di appartenere totalmente a qualcuno.

G. Chantraine osserva giustamente: «Per questo il metodo teologico non pò essere né ortodosso né apostolico senza la docilità allo Spirito: il teologo deve essere *theodidaktos*. Questa docilità non è possibile se non vi è comunione con gli apostoli e con i loro successori; essa è una docilità allo Spirito della Chiesa» [19]. La docilità genera la vera conoscenza che, se si riferisce costantemente a tutta la vita della Chiesa, non può non essere genuina ed efficace, vincendo l'autosufficienza dello spirito umano con le sue illusioni e contraddizioni. Cosí inoltre la libertà del teologo è suscitata dallo Spirito di Dio, è sottomessa alla legge evangelica ed apostolica. Nessun teologo può poi erigersi a giudice della propria docilità nel suo lavoro di riflessione: farlo sarebbe *ipso facto* essere indocile. Difatti deve essere lo Spirito a misurare e a garantire la piena adesione a Gesú Cristo.

Qualora poi un teologo, totalmente inserito nella vita della Chiesa, intravvedesse con la sua ragione la necessità di un giudizio diverso da quello del magistero, ferma restando la docilità allo Spirito e la sottomissione al-

[19] G. CHANTRAINE, *op. cit.*, 80-1.

l'autorità della Chiesa, può, anzi deve approfondire la propria opinione, prospettare al magistero stesso i motivi della sua opinione, senza recar danno alla vita del popolo di Dio. E ciò non può essere preso propriamente come dissenso, in quanto si aderisce a ciò che è sancito per la vita della Chiesa in questo momento e in quanto si intende contribuire ad essa con la propria riflessione.

Mi sembra che si riporti il problema dell'adesione al magistero nella elaborazione teologica al suo centro e alla giusta comprensione ricordando in primo luogo che il teologo come soggetto nuovo 'convertito' è presupposto e fondamento di ogni teologia. Il credente e battezzato smette di essere un soggetto autonomo ed è inserito nel soggetto nuovo che il corpo di Cristo come cellula vivente. Senza scomparire riceve un io piú grande: è il *Christus totàlis* di s. Agostino, di cui fa parte. La Chiesa diventa ancora lo spazio del nuovo soggetto unitario. In essa, come abbiamo già ripetutamente affermato, il magistero è il formularsi autentico e concreto del modo con cui appartenere alla Chiesa.

In secondo luogo occorre ricordare che quest'uomo nuovo ha a che fare con la verità e la scienza. A tale proposito J. Ratzinger afferma: «Si presuppone (nella teologia) che questa verità sia accessibile solo nella fede; che la fede è un nuovo inizio nel pensare, di cui ci è fatto dono, e che noi non possiamo procurarci o surrogare da soli... Viene presupposto che questa verità, in quanto verità, si indirizza alla ragione, che deve essere pensata dalla ragione perché l'uomo la faccia propria, e perché essa sviluppi pienamente la sua forza» [20]. Alla teologia appartiene intrinsecamente il credere e il pensare, anzi un nuovo inizio nel pensare che nasce dal nostro essere membri della Chiesa viventi in Cristo. Allora la Chiesa è uno spazio vitale in cui si svolge la vera vita di fede come atto comunitario e anche la condizione storica in cui la ragione può conservare e rettificare la propria esigenza di verità, porre rettamente la domanda e raggiungere la vera risposta. Cosí la Chiesa diventa anche garanzia della piena razionalità della ragione.

Conclusione

Volendo sintetizzare ciò che ho esposto in questa ricerca, mi sembrano fondamentali due punti, certamente non da prendere staccati da tutto il resto.

Innanzitutto il magisterio ordinario è la possibilità offertaci da Gesú Cristo di appartenere e di seguire la Chiesa viva, qui e ora, che si esprime con un atto magisteriale autentico attraverso coloro che sono posti come custodi e maestri della verità salvifica. Cosí la Chiesa in modo diretto e in ogni momento della storia umana è «costituita da Cristo per una comunione di vita, di carità e di verità», strumento della redenzione di tutti quale luce

[20] J. Ratzinger, *Teologia e Chiesa*, cit., 100.

del mondo e sale della terra, «perché sia per tutti e per i singoli sacramento visibile di questa unità salvifica» (*LG* 9). In tal modo entra nella vita e nella fede che pensa dei suoi membri e propone una comunione di salvezza e di verità fino a portare i fedeli alla comunione con la Chiesa apostolica secondo la via autentica e soprannaturale stabilita da Gesú Cristo stesso. Cosí questi conoscono, testimoniano e interpretano con una sicura garanzia soprannaturale la verità testimoniata da Gesú Cristo, e coloro che sono dalla parte della verità ascoltano la sua voce (*Gv* 18, 37) [21].

In secondo luogo per il teologo pensare ed elaborare scientificamente la fede della Chiesa è anzitutto vivere il fatto e la verità definitivi della morte e della resurrezione di Gesú Cristo, grazie al quale entra nella libertà della gloria dei figli di Dio, che lo rende obbediente secondo la fede. Il teologo fedele inoltre riconosce alla luce della fede, con i propri occhi, l'autorità di Gesú Cristo e della Chiesa e la riconosce come assoluta: è l'autorità di Dio a cui si sottomette e si abbandona senza riserve. Con tale posizione ed atteggiamento come membro della Chiesa che crede e pensa, qui e ora in unione con tutto il corpo mistico, egli insegna e ricerca un'intelligenza sistematica e critica della fede. Ciò vuol dire che non può ricercare un senso della fede cattolica senza l'unione con la Chiesa che rende immediata e in un certo modo identica la presenza di Cristo attraverso la successione delle generazioni dei battezzati nel corso dei secoli.

In altri termini possiamo ricordare che Gesú Cristo ci ha affidato il compito di annunciare la verità della sua morte e della sua resurrezione ed insieme di celebrarne la memoria. Ci ha affidato il vero messaggio che se accolto ci salva donandoci sia la possibilità di conoscere autenticamente nel corso della storia ciò che Dio ha operato per la nostra salvezza sia la vita che scaturisce dall'eucarestia. La dottrina e la vita non sono dissociabili o riducibili ad un solo fattore nel cattolicesimo. La funzione pastorale di condurre il popolo di Dio sulla strada che porta alla sorgente della vita è compresa in modo giusto se la si unisce alla funzione di un insegnamento autentico che garantisca la strada giusta da percorrere. L'uomo può essere condotto alla salvezza solo in modo integrale, realizzando cioè la sua esigenza sia di conoscere la verità che di raggiungere la felicità. A tale proposito G. Chantraine giustamente precisa: «Sempre a causa di essa (unica e duplice consegna della dottrina e dell'eucarestia) il magistero pastorale del papa e dei vescovi è anche un magistero dottrinale e magistero pastorale, senza separare scienza e mistica, liturgia eucaristica e contemplazione e senza dare libero corso alle due false razionalità, 'ateologica' e antiteologica» [22].

[21] Si veda l'interessante studio di J. M. Lustiger, *Testimoniare la verità*; in «*Communio*», strumento internazionale per un lavoro teologico, 94 (1987), 24-32.

[22] G. Chantraine, *op. cit.*, 124.

NOTA CRITICA

PRINCIPLES OF MORAL LIFE AND THE CONTEMPORARY THEOLOGICAL DEBATE

Reflexions on William May's *Principios de vida moral*, Ediciones Internacionales Universitarias, Barcelona 1990, 269 pp.

TERENCE KENNEDY C.SS.R. *

Principios de vida moral is the first volume in a new series entitled *Etica y Sociedad*, whose purpose is to bring to the attention of Spanish readers, important works in other languages (one work by Delhaye has already been published, and others, by Pinckaers and Finnis, are in print). The present work is the fruit of a workshop on *Principles of Catholic Moral Life* at the Catholic University of America, in 1979. The English original had great influence in the U.S.A. and the Anglo-Saxon world. Its principal aim was to present Catholic moral living in a way consistent with tradition and the Church's magisterium. Its subsidiary aim was to respond to the tidal wave of dissent from the Church's moral teaching. By confronting new ethical theories with the certainties of Catholic doctrine the authors wanted to unravel the knotted confusion unsettling so many of the faithful. It would seem that this volume was occasioned by Timothy O'Connell's 1978 *Principles for a Catholic Morality* which infuriated these authors by advocating a view of the fundamental option that, they believed, weakens the concept of mortal sin, relativizes the validity of natural law, favours a proportionalist solution in conflict situations and justifies dissent in conscience from moral laws not infallibly proclaimed. In effect they held that the Church's absolute prohibitions of euthanasia, abortion, contraception etc. had been undermined. Their vision of Christian life is that of assimilation to the Mystery of Christ realized in the Church, preached by the magisterium and defended on a critical rational basis. They give a comprehensive overview in 16 essays divided into 6 chapters. Two authors have been replaced by Spanish writers on themes of great actuality today.

* Professore di Teologia morale sistematica, Accademia Alfonsiana, Roma.

Cardinal Baum, Archbishop of Washington set the tone with an elegant description of «Las características de la doctrina moral católica». Although the magisterium's teaching is phrased in human language, it is never intimidated by philosophical pluralism nor does it depend on a consensus of anthropological categories to define humanity. On the contrary, «Las verdades morales enseñadas por la Iglesia, derivadas de la revelación, se han de usar en la formulacion de la antropologia en quanto tal y en la crítica de las que ya existen» (p. 18). He goes onto a beautifully inspiring interpretation of the magisterium in a liturgical and sacramental context i.e., it serves our salvation by providing the moral knowledge necessary for full participation in the Eucharist.

The fundamental commandment remains that against idolatry. Richard R. Roach S.J. argues that where two sides dispute the essential moral evaluation of abortion, contraception, homosexuality, etc., they cannot both be honouring the true God. «Opino que dado el sentido en que nuestras palabras se refieren a Dios, es absurdo pretender que ambas partes están hablando del mismo Ser, cuando discutimos, por ejemplo, si Dios ha prohibido o no todo aborto directamente procurado» (p. 30). Father Donald McCarthy illustrated how the magisterium's teaching authority is not merely legal and juridic but prophetic because it actualizes the authority of the Word of God and so calls for a response in faith. The moral and social teaching in the great papal encyclicals rely heavily on the established natural law tradition. They almost inevitably indicate the use of Christian wisdom and evangelical values in understanding the natural moral law so that «la revelación divina ha aclarado, confirmado y ratificado el alcance de ley natural» (p. 54). A claim to infallible teaching may be made on this basis. Louis Bouyer is concerned that moral theology should not be reduced to casuistry nor be so dismembered that creation loses contact with Redemption. The paschal mystery is our mystery, «Christ in us, the hope of our glory». Manual Miguens then summarizes Chapter 1 from a Pauline perspective.

John Finnis analyses Vatican II's treatment of natural law as a participation in divine law. There is an objective moral order that has unchangeable features formulated in absolute and exceptionless moral norms. He criticizes St. Thomas for not having sufficiently studied the self-authenticating modes of practical reason and for introducing Aristotle's physical distinction of chance and necessity into moral reasoning. This, he thinks, lead many neoscholastics into the error of claiming that absolute norms were valid only 'ut in pluribus'. The key essay in the volume is William May's «The Natural law and Objective Morality: A Thomistic Perspective». It brings to the surface the conflict between the proportionalists and the teachings of *Humanae Vitae* and *Persona Humana*. May gives particular attention to the theory that an action's moral rightness is to be judged by balancing goods against evils or disadvantages. He correctly notes that this new principle of choosing the maximum premoral good essentially changes the meaning of the first principle of practical reason. It admits evil into the object of a right moral choice.

He breaks out of the neoscholastic impasse by highlighting the difference between the primary precepts of natural law and those that are secondary or remote.

From here on the authors draw out the results of their stance to moral life in all its amplitude. Ronald Lawler O.F.M. Cap. shows how the commandments open us to grow into the perfection of love. The Church has taught that there are sins so disordered by their nature that they separate us from divine friendship and the Kingdom of God. Father Augusto Sarmiento studies the category of «Pecado social». There is no moral responsibility without a personal subject and so social evils are only perceived as sinful when assessed in relation to God. «Esa es la razón también de que solo desde una antropología abierta a la trascendencia pueda accederse a ese sentido y valoración del pecado» (p. 151). The finest essay in this volume is that of Joseph Boyle Jr. who has touched the core issue, namely how to understand freedom correctly. It is the only study of fundamental option from the point of analytic philosophy of which I am aware. It demonstrates how the so-called revisionists have shifted the locus of morality from personal decision to the new category of transcendental freedom.

Chapter 4 focuses on methodology. Frederick S. Carney highlights loyalty to God as the nucleus of Protestant and Catholic thought. Germain Grisez shows that consequentialism is a flow-over from modern philosophies that reject Christian values and that moralists utilizing that method succumb to those values. Joseph T. Mangan S.J. returns to his earlier discourse on the principle of double effect and how historical ambiguities in defining its terms surround so many contemporary confusions about conflict situations.

In Chapter 5 on conscience, Father William Smith points out how many commentators have collapsed religious freedom into freedom of conscience because of an inaccurate reading of Vatican II. The net result is a merely subjective morality. Ramón García de Haro discusses how the Christian conscience is illumined by Christ, inflamed by the grace of the Holy Spirit and guided by the magisterium. As the Pope says the source of a true formation of conscience is «el amor de la verdad» (p. 249). In Chapter 6 Jordan Aumann O.P. completes the picture by situating moral theology within the Council's platform of the universal call to holiness as the way to perfect charity.

This volume is handsomely printed and pleasantly presented but unfortunately there is no index as in the original. Nevertheless this edition translated by Father Sarmiento will make the scholarly work of these leading U.S. and English Catholic moralists and ethicists available to a Spanish speaking public. Although there are differences among the authors, the overall impression is one of remarkable unity and synthetic thinking. The use of reason to critically justify the transit from a Scriptural mandate to particular moral norms and the interconnection between revelation, Scripture, magisterium and these norms are not easy problems in fundamental moral theology. These issues have preoccupied moral theologians in recent years and this book makes a real and lasting contribution to their solution. For that reason this collected work is

necessary reading for the serious student of the discipline. It represents a vision and a method of doing moral theology firmly hinged to the spiritual mystery contained in revelation and to the reasonableness of the magisterium's moral message. Many of the concerns raised here have been officially addressed by the recent *Instruction on the Ecclesial Vocation of the Theologian.* This book indicates much of the thinking behind that document, but the document in turn corrects, clarifies and deepens the authors' ideas.

LA MORAL Y LA METAFISICA DE LA PERSONA Y DE SU OBRAR

A propósito del libro de C. CARDONA, *Metafísica del bien y del mal*, Eunsa, Pamplona 1987, 232 pp. *

R. GARCÍA DE HARO

En su discurso al Congreso Internacional de Teología Moral, celebrado en Roma del 7 al 12 de abril de 1986, el Santo Padre quiso decir: «Es necesario que la reflexión ética se funde y se arraigue cada vez más hondamente en una verdadera antropología, y ésta — últimamente en última instancia — en aquella metafísica de la creación que se encuentra en el centro todo pensar verdaderamente cristiano. La crisis de la ética es el "test" más evidente de la crisis de la antropología, crisis debida al rechazo de un pensar verdaderamente metafísico» (Discurso del 10-IV-1986, n. 4). Para quien se haya apercibido de la importancia decisiva de esta indicación del Santo Padre, el presente libro es una ayuda preciosa. Sobre todo, si se trata de trabajar en teología moral, porque la obra contiene — al mismo tiempo actual y enraizada en la tradición, vieja y nueva — una exposición rigurosa y profunda de la metafísica del ser personal y de la acción libre.

No vamos a intentar dar un resumen de la obra, en algunos momentos muy técnico-filosófica por lo que el autor mismo aconseja, al lector menos especializado, empezar por el capítulo acerca de la libertad (el cuarto), para volver luego a los tres primeros; sin embargo, al menos para el moralista, incluso no muy especializado en metafísica, yo aconsejaría empezar por el tercero sobre el acto personal de ser. No trato, he dicho, de dar un resumen del libro: prefiero señalar los aspectos «de punta» de su pensamiento; y resaltar su utilidad para el cultivador de la moral. Y todo esto, en lo posible, con las propias palabras del autor, de modo que nuestro lector otee por sí mismo el interés que el libro ofrece. Previamente, nos será útil dar un repaso al título de los capítulos: comienza por tratar de «El ser y la acción»; sigue con «La relación de la criatura a Dios», para entrar en lo que nos parece el meollo de la obra con los capítulos tres a cinco, sobre «El acto personal de ser»; «Ser y libertad», «El ser como amor»; sigue un capítulo destinado a hablar de «La ordenación del amor», y otro particularmente rico sobre «El mal». Los dos últimos capítulos tratan de «La crisis del fundamento» y «Los actos amorosos».

Queremos sobre todo, en esta nota, subrayar la importancia del enrique-

* Opera la cui traduzione italiana è in corso di pubblicazione presso l'Edizione ARES, Milano.

cimiento sobre el modo de concebir la acción libre y la persona, que el autor nos ofrece, arraigadas en el redescubrimiento de la noción tomista de *actus essendi*, en que tanto insistió el Prof. Cornelio Fabro, que precisamente prologa — y muy elogiosamente — el libro. El autor mismo explica que esta es su intención: «Una larga tradición, emparentada con el posterior desarrollo de las filosofías inmanentistas, ha conseguido hacer desaparecer la noción tomista de *acto de ser*, suplantada por la de *existencia* (...) En una visión esencialista, donde la verdad está de parte de la esencia (y no del ser), y donde la existencia no pone ni quita nada, reducida a mero *factum* inerte y cosista de presencia (real o de conciencia: aquí la diversidad es irrelevante), la *acción* llega a hacerse ininteligible. Los *actos* vienen a ser concebidos como nuevas y peculiares esencias, puestas también en la existencia por la sola causalidad extrínseca eficiente: y estamos así a un paso de perder la libertad y de disolver el concepto mismo de moral. El opuesto extremo existencialista (...) no arregla nada; incapaz de comprender que *actiones sunt suppositorum* — que los actos son del sujeto —, no hace más que hipostasiar la operación, y convertirla en creadora de la esencia y aún de la propia existencia (y con esto tiene bastante que ver el moderno materialismo activista). Y así, o Dios es el autor de mis actos (y el verdadero responsable), o mis actos son los autores de mi ser (y Dios resulta superfluo). En la visión esencialista es claro que la existencia — que es un *hecho* — no puede ser activa: es más bien algo que *le pasa* a la esencia. Y entonces no se ve en virtud de qué puede actuar el sujeto y ser responsable de sus actos, que más bien parecen nuevas y sucesivas creaciones (algo al estilo de la *creación continuada* que Descartes concibió). En la visión existencialista, la existencia es acción, pero productiva de sí misma, sin sujeto, mera historicidad o libertad sin fundamento, devenir de nada hacia la nada. En este estudio trato de exponer la verdad de la actuación: que *el acto de ser* es activo de suyo, que hace ser a la esencia y prolonga su actuación haciendo que la esencia constituya (que fluyan de ella) las facultades, siendo por último el acto terminal y a la vez fundante de la operatividad. El ente obra desde y por su acto de ser. El obrar de la criatura no es una ficción: la criatura no es una marioneta, el mundo no es un guiñol» (pp. 29-30).

El profesor Cardona lleva años profundizando en la metafísica de la libertad, y por tanto de la persona, a partir del redescubrimiento del tomista acto de ser, y en esta obra las desarrolla en un modo lúcido y lleno de interesantes consecuencias éticomorales. En última instancia, metafísica y persona se exigen mutuamente: como dijo Aristóteles, la substancia es el ser por excelencia — y ese fue el objeto primeramente contemplado en su metafísica —; pero — en la realidad — las características que él señaló como propias de la substancia donde realmente se dan, en su plenitud posible, es sólo en la persona [1]. Pero dejemos hablar al autor mismo.

[1] Cfr sobre el tema, el interesante y valioso libro, obra de madurez, de J. SEIFERT, *Essere e persona (Verso una fondazione fenomenologica di una metafisica classica e personalistica)*. Saggio introdutti-

Comienzo por recoger algunas de sus afirmaciones acerca de la metafísica de *la persona humana*. «Las personas son personales, individuales e irrepetibles, por su acto de ser. "En las criaturas los supuestos son distintos por el ser" (Santo Tomás, *S. Th.*, 1, q. 29, a. 4). En las criaturas espirituales ese acto de ser es directamente creado para ellas por Dios: y ese acto de ser constituye a ese supuesto en persona» (p. 81). Por eso, «el cuerpo es condición inicial pero no origen o causa de la individualidad del alma» (p. 75). Esto nos pone «en condiciones de entender — son largos y precisos los razonamientos del autor, que aquí no podemos resumir — lo radicalmente característico de la persona y lo que la diferencia abismalmente de un simple individuo de naturaleza material: su alma espiritual, subsistente en sí misma, inmortal. Cada alma ha sido directa y propiamente creada por Dios, querida por Dios en sí misma y por sí misma, dándose así en cada generación humana una verdadera "novedad de ser". Lo que no ocurre en la generación de los vivientes meramente corpóreos ni en cualquier otra mutación substancial de la materia. Con las formas substanciales que fuesen, toda la materia fue creada desde el inicio por Dios, y tiene ya desde entonces todo el ser (en sí, globalmente, de modo necesario y no contingente, sin potencia de no ser). Este ser se divide porque la materia, sellada por la cantidad — accidente propio de la materia —, tiene *partes extra partes*, y de una u otra de esas partes se pueden deducir las formas que potencialmente la materia contiene (formas materiales o de la materia) y que allí realmente preexistían. La persona humana — cada persona humana, me atrevería a subrayar, para hacer más explícito el pensamiento del autor —, en cambio, no preexistía en el universo material (ni en los padres ni en ningún otro sitio), sino que procede de la Potencia creadora divina» (pp. 89-90). Y más adelante: «es la propiedad privada de su acto de ser lo que constituye propiamente a la persona, y la diferencia de cualquier otra parte del universo. Esta propiedad comporta su propia y personal relación a Dios, relación predicamental — como ya hemos dicho accidental —, que sigue al acto de ser, a la efectiva creación de cada hombre, de cada persona, señalándole ya para toda la eternidad como *alguien delante de Dios y para siempre*, indicando así su fin en la unión personal y amorosa con El, que es su destino eterno y el sentido exacto de su historia personal en la tierra y en el tiempo» (p. 90). De lo que sucesivamente se podrá concluir: «precisamente porque es persona, el hombre se transciende a sí mismo,

---

vo e traduzione di Rocco Buttiglione, Vita e Pensiero, Milano 1989, 621 pp (sobre el tema quí aludido cfr. especialmente 311 y ss.). En muchos puntos, las concordancias de esta obra con la que recensionamos son llamativas, sobre todo teniendo en cuenta, que ambos autores — me consta — no se conocen aún, y el diverso origen de su formación (la fenomenología de Von Hildebrand, y un tomismo no de escuela). Coincidencia que parece como un toque de atención sobre el hecho de que la solución está — y está sólo — por ahí. Citemos unas pocas frases: «non possiede la persona in quanto persona il proprio essere in un senso fondamentalmente piú alto e piú autentico che non la sostanza come tale? Non merita dunque la persona di essere considerata come l'autenticamente essente, o — con S. Tommaso — come colui che è nel senso piú proprio: La persona è ciò che è l'essere piú compiuto, cioè una sostanza di natura ragionevole. I motivi per cui a questa domanda bisogna dare una risposta positiva saranno adesso l'oggetto della nostra riflessione» (p. 327).

se abre al infinito, en una relación personal a Dios y a las otras personas creadas — en cuanto sujetos también de igual relación —, que está llamada a ser una feliz relación de amistad: benevolencia recíproca y manifestada, trato, comunicación de bienes. Amistad con Dios ya en el orden natural, según la vida del espíritu (Santo Tomás, *S. Th.* II-II, q. 23, a. 1, ad 1) (...) Es ahí donde se sitúa la noción de persona más allá de Boecio. "La personalidad pertenece necesariamente a la perfección y dignidad de alguna cosa en cuanto que a la propia perfección y dignidad de ella le pertenece el existir por sí misma, que es lo que se entiende con el nombre de persona" (Santo Tomás, *S. Th.*, III, q. 2, a. 2, ad 2): es decir, le pertenece el ser como acto suyo, en cuanto directa y amorosamente otorgado por Dios» (p. 91). Realmente, es fácil después de esto, estar de acuerdo con el autor cuando dice que, sobre todo después de cuanto ha sucedido con los espiritualismos abstractos y los varios materialismos, hoy «no hay más que un modo de fundamentar radicalmente el valor absoluto de la persona: recuperar la metafísica del acto de ser» (p. 85).

Se intuye cuánto esta concepción de la persona ofrece para la comprensión de la libertad y del obrar libre, y, por tanto, para entender en qué consiste el fracaso de la libertad y del amor personales: es decir el pecado o mal moral. Cedemos nuevamente la palabra al autor: «El ser como acto incluye la acción como su efloración definitiva, perfectiva y terminal. Y la acción humana — toda acción, a partir de un determinado grado de perfección ontológica (es decir, cuando se trata de una acción humana y no de un acto del hombre, en la terminología de Santo Tomás) — es esencialmente libre, está sometida al querer libre» (p. 99). Un querer libre que depende del grado de participación en el ser, de la posesión del acto de ser en propiedad — distintivo de la persona —: es decir, de la autoposesión de su ser que le permite la autodonación amorosa, en que la verdadera libertad en definitiva consiste y se realiza [2]. «La reducción al fundamento de todo

[2] Quisiéramos aquí resaltar la coincidencia con los análisis de la obra de K. WOJTYLA, *Persona e atto*, Librería editrice Vaticana 1982, 341 pp Y, sobre todo, con la concepción de la persona del Santo Padre, en tantos textos, entre los que no resistimos a transcribir al menos los dos siguientes: «*El hombre* — sea hombre o mujer — *es el único ser entre las criaturas* del mundo visible *que Dios Creador ha querido por sí mismo:* es, por tanto, una persona. Ser persona significa: tender a la realización de sí mismo (el texto conciliar habla de "encontrarse a sí mismo"), que no puede llevarse a cabo si no *mediante un don sincero de sí.* Modelo de una tal interpretación de la persona es Dios mismo como Trinidad, como comunión de Personas. Decir que el hombre ha sido creado a imagen y semejanza de este Dios, quiere decir también que el hombre está llamado a existir "para" los demás, a hacerse don» (JUAN PABLO II, Litt. ap. *Mulieris dignitatem,* n. 7). «Sólo la persona puede amar y sólo la persona puede ser amada. Se trata de una afirmación, ante todo, de naturaleza ontológica, de la cual emerge inmediata una afirmación de naturaleza ética. El amor es una exigencia ontológica y ética de la persona. La persona debe ser amada, porque sólo el amor corresponde a aquello que la persona es. Así se explica *el mandamiento del amor,* conocido ya en el Antiguo Testamento (cfr *Dt* 6, 5; *Lev* 19, 18) y puesto por Cristo en el centro del "*ethos*" evangélico (cfr *Mt* 22, 36-40; *Mc* 12, 28-34). Así se explica también aquel *primado del amor* expresado por Pablo en la "Epístola a los Corintios": "lo más grande es la caridad" (cfr *1 Cor* 13, 13)»: Litt. ap. *Mulieris dignitatem,* n. 29.

el universo es una *reductio ad amorem*: todo se reduce a amor, a amor puro, infinitamente amoroso y liberal. Pero el término de una creación por amor sólo puede ser la participación de ese amor: poner en el ser seres amorosos, amantes, capaces de amar, seres libres. De ahí que lo querido por Dios en la creación, directamente y por sí, sean sólo las personas (angélicas y humanas) (Santo Tomás, *C.G.* III, 112). Todo el resto del universo — con sus galaxias y con todas las adiciones cuantitativas o extensivas que aún se puedan descubrir — no es más que el hábitat del hombre, el "jardín de delicias" del Génesis. Y no se diga que es excesivo este jardín, porque precisamente es propio del amor el derroche, la generosidad. La totalidad del cosmos material se mueve según finalidades prefijadas e inclinaciones unívocamente determinadas por Dios mismo en la naturaleza de las cosas, no estando El mismo movido o inclinado o dirigido por nada. De ahí que cuanto una naturaleza es más semejante a Dios, tanto menos está inclinada por otro [3]. Y más hecha está para moverse a sí misma. Así la naturaleza intelectual, a parte de las inclinaciones que tiene en común con las otras naturalezas, "tiene potestad sobre su propia inclinación, de manera que no le sea necesario ser inclinada por lo apetecible aprehendido, sino que pueda ser inclinada o no, y así su misma inclinación no le es determinada por otro, sino por sí misma" (Santo Tomás, *De Ver.* q. 22, a. 4). Dios obra por amor, pone el amor, y quiere sólo amor, correspondencia, reciprocidad, amistad (habría pues que revisar la tesis tradicional del fin de la creación, precisar mejor el tema de la "gloria de Dios"). Y de ese amor de amistad sólo Dios es capaz. Así, al *Deus caritas est* del Evangelista San Juan (*Io 4*, 8), hay que añadir: el hombre, terminativa y perfectivamente hombre, es amor [4]. Y si no es amor, no es hombre, es hombre frustrado, autorreducido a cosa. Pero sólo es amor si se quiere — es decir, si cada uno quiere serlo —, si se quiere en libertad. De ahí que el hombre, por su operación sea *causa sui*, que es la definición aristotélica de libertad, aunque allí no bien precisada aún» (pp. 100-101). Son patentes las consecuencias y la importancia ética de esta doctrina: «sólo ese amor a Dios funda una moral objetiva y universal (y no sólo una "moral de intenciones"). El buen amor es objetivo, busca el verda-

[3] Se trata de que no le son propias las inclinaciones mecánicas, automáticas, no libres, procedentes de otra criatura, aunque en cierto modo las comprende por su parte corpórea. Sin embargo, es evidente que la libertad está intrínsecamente inclinada al bien, al amor, por Dios mismo que la ha creado, como el autor insistirá más adelante. Esa inclinación al bien es, precisamente, la ley natural y el elemento interno y principal — por decirlo con la terminología de Santo Tomás — de la Nueva Ley.

[4] Citemos aquí a San Juan de la Cruz: «Cuando un alma más ama tanto es más perfecta en aquello que ama; de aquí es que esta alma que ya está perfecta, *toda ella es amor y todas sus acciones son amor,* dando todas sus cosas, como el sabio mercader (*Mt* 13, 46), por este tesoro de amor que halló escondido en Dios (...) Porque, así como la abeja saca de todas las hierbas la miel que allí hay y no se sirve de ellas más que para esto, así también de todas las cosas que pasan por el alma, con grandes facilidades saca ella la dulzura de amor que hay; que amar a Dios en ellas, ahora sea sabroso, ahora sea desabrido, estando ella informada y amparada en el amor como lo está, ni lo siente, ni lo gusta, ni lo sabe, porque, como hemos dicho, el alma no sabe sino amor, y su gusto en todas las cosas y tratos, siempre es deleite de amor de Dios»: *Cántico espiritual,* Canción 27, 8.

dero bien, el bien del Otro (que redondearía diciendo que es, por redundancia, el mejor bien nuestro). La buena intención busca lo que es en sí mismo bueno. En consecuencia la moral es necesariamente religiosa. Sin Dios no hay moral (ni ética alguna), no hay libertad ni responsabilidad, ni sentido posible para el premio y el castigo. Es una pura inanidad el esgrimir aquí el "derecho a ser felices", ya que está en nuestras manos el serlo, si realmente queremos ser buenos. Además, la misma capacidad de amar que tenemos es ya un puro y liberal don divino, un don que funda un primer absoluto deber — y sólo ése debe fundar todo posible derecho —: el primer mandamiento, del que penden la Ley y los Profetas (*Mt* 22, 40)» (p. 123).

Pero hay que advertir — y recogemos el tema del fin del hombre, y de algún modo, de la ley como inclinación intrínseca, sembrada por la sabiduría del Creador en la criatura —: «esa libertad creada no es una libertad errante. Siendo la libertad autodeterminación radical, posición total del propio acto, sólo Dios, el Ser Absoluto, es absolutamente libre, por perfecta identidad de su ser y su actuar, sin que nada de lo que posee y le constituye le haya sido determinado por otro (Santo Tomás, *S. Th.* I, q. 18, a. 3). En la criatura hay distinción real entre esencia y acto de ser, entre la esencia y las potencias, entre el ente y su operación (aunque no distinción como entre cosa y cosa, sino como entre componentes metafísicos de la misma totalidad unitaria). La libertad creada necesita una causa final, un porqué, un sentido; no se basta a sí misma. Siendo efecto del amor divino, se realiza plenamente amando el Amor que es su causa» (p. 103). De esto, se llegará más adelante, y presupuesto cuanto el autor ha dicho desde el principio sobre que *el ser es de suyo activo — perfección* que culmina, con el grado de ser de la persona, en poseer la libertad, en ser libre a poder decir: «la libertad se configura como posibilidad de elección del fin, y no sólo de los medios. El fin ha de ser querido por la persona: puede no ser querido, y eso es el pecado. También así la libertad aparece como una "creatividad participada": posición de la causa radical, de la causa final, que es la causa de la eficiente, como ésta a su vez lo es de la formal, y ésta de la material, y por tanto es causa de posición de realidad sin presupuestos: creatividad. Así la libertad resulta la mayor perfección natural posible» (pp. 114).

Esta entraña y radicalidad misma de la libertad, comporta la posibilidad, la estructura y la gravedad del *pecado*. Puesto que el hombre se realiza en el amor, se destruye — en cambio — cuanto — encerrándose egoisticamente en sí — se niega a amar y darse, es decir rehuye amar a Dios como quien es, nuestro Padre amoroso y sabio, y en consecuencia a un verdadero amor de los demás hombres, igualmente a imagen de Dios e hijos suyos: «El pecado, más que negar directamente a Dios o ir contra El — que sería el pecado más grave: de malicia —, es no quererlo como Dios, absolutamente; y eso *ipso facto* incapacita para amarlo y, como consecuencia, para gozar en su unión. Y una cosa análoga sucede en el pecado contra el prójimo: no es necesario querer su mal, basta no querer su bien, ignorarlo como persona, usarlo como cosa» (p. 120). De ahí, consiguientemente, resulta cuál sea

el camino de la *liberación del hombre*: «No hay verdadera liberación — restauración de la libertad — más que en la Redención del pecado: la gracia redentora de Jesucristo (...) Las otras liberaciones de que hablan los hombres — si no están ancladas en ésta y de ella reciben su fuerza, su radical ordenación y su sentido — no son más que palabras: quieren ser liberaciones de las penas temporales — cuando no de toda limitación y subordinación — sin liberación de la culpa, que alienados ya no entienden como "alienacion", sino al contrario, como afirmación y recuperación de un hombre sin origen. Emancipaciones que encadenan, promesas de libertad que se resuelven en su negación misma, en el máximo de impedimento externo — e interno, cuando se consiente — que es posible poner a su ejercicio: con todas las artes de la seducción y de la intimidación, donde el sabio es sustituido por el "experto" y la bondad suplantada por la "eficiencia" como valor determinante. Y se querrá acudir al psicoanálisis para una curación ilusoria, mediante el recuerdo de los mecanismos de la pena, que ocultan al corazón la culpa libre, y lo sumen en el olvido no sólo del ser, sino del recuerdo de haberlo olvidado. Todo eso es un vacío y febril espejismo en un desierto donde no hay más que sed, y cuyo destino es en definitiva la muerte segunda (*Apoc* 2, 11). El verdadero mal es el pecado, y la verdadera pena es la que consigue al que lo comete. El mal que nos puede venir de fuera es siempre transformable en bien, si la propia libertad quiere: "para los que aman a Dios, todo coopera al bien" (*Rom* 8, 28). Es un íntimo poder de transformación que nadie puede quitar a la persona: la enfermedad, el dolor, la injusticia, la muerte, la misma seducción intentada, son otras tantas ocasiones de amar el bien en sí, subordinándole cualquier especie de fruición» (pp. 181-182).

PROBLEMS IN FAMILY PLANNING *

RUDOLF EHMANN, MD **

Introduction

Contraception is inseparably linked to the spiritual-moral situation of Europe and most of the industrialised world of our time. Lauded as a blessing on the one hand but cursed on the other, it has brought about the most wide-ranging ideological and social changes.

For the first time in human history it became possible to separate sex and reproduction to a large extent.

This previously private activity now suddenly forced itself into the public arena. The right to freely available sex, with the breaking of all previous limits, was demanded. The principle of pleasure took precedence over the biological purpose of sex, namely procreation. In theory, it was the «pornography wave» which set this process in motion; in fact, it was brought about by «anti-conception».

As part of this process, something previously unheard of occured: the regulation of birth became an almost wholly medical matter. The doctor, until then as the promoter of life, unexpectedly and initially unwillingly became accessory to the prevention of life, and thus to an enormous reduction of births, the consequences of which will cause long suffering in the western world. «Medicalisation» did not come about by chance, as the majority of modern contraceptives involve «drugs» in the widest sense: i.e. substances which interfere in a way with the human organism which made the involvement of competent specialists indispensible. The novelty was that for the first time in medical history, drugs were used on a large scale for other than medicinal purposes.

It was not difficult to win the physicians over to this purpose. Because

---

* This report was delivered at the International Congress of the «WORLD FEDERATION OF DOCTORS WHO RESPECT HUMAN LIFE» and other associate Pro Life organizations at Dresden from 20th to 23rd September 1990.

Revised and expanded version of «Ethical and medical aspects of contraception over the last 30 years, as seen by the gynaecologist», in Merano 1989.

** Head physician of obstetrics and gynaecology, Medical superintendent of Kantonsspital, Nidwalden (CH).

for them and the general public, the slogan «Prevention is better than abortion» was subtley suggested.

Only a tiny minority realised that this was, in effect, to call up Beelzebub to drive out the Devil. For simultaneously, and especially by moral-theologians, the concept of the «smaller evil» was spread far and wide. This concept never failed and worked very insidiously then, as it does now.

In addition, almost nobody noticed that virtually at the same time the practice of abortion was systematically, progressively liberalised by all available means in all western countries. This fact alone demonstrates that the pro-contraception lobby could not have been sincere with their «Prevention is better than abortion» slogan. It was evident that it was always the same lobby which was involved, namely the population planners (e.g. International Planned Parenthood Federation, The Population Council, etc.). If prevention had been seriously intended, abortion would not have been simultaneously liberalised, but strongly resisted.

As we know today, contraception and abortion are closely linked. Not only, as we will see, in respect of their mechanisms, but above all ideologically and psychologically. Effective contraception seeks to prevent, and it is indeed the child which is to be prevented. This increasingly led to the development of a negative attitude to the child; an attitude which rapidly crystalised into the concept of the child as the enemy. As it was sex, and thus a dominant human drive which was involved, it was inevitable that it should soon take priority over the child. Increasingly, the child became an unwanted by-product of sex. When it came into being despite the use of contraception, it was rejected and aborted. The promoters of contraception well knew that no contraceptive device offered 100% reliability, and that as a last resort only abortion would remain. Thus abortion became essential to guarantee contraception, and was therefore promoted at the same time (6). We know that in California, 40% of the 300,000 to 500,000 abortions each year are due to the failure of contraception (29). It is also interesting to note that in precisely those countries which accepted modern contraception on a large scale, the abortion figures for the same time-span do not decrease, but increase massively. For many, contraception was eventually replaced by abortion through a creeping change in attitude, as demonstrated in Yugoslavia. Finally, the abortion was used as a regular method of birth control by the population planners. Thus the majority of doctors fell into the trap of the infamous «Prevention is better than abortion» deception.

Bernard Nathanson coined the saying: «Verbal engineering always precedes social engineering» in connection with the liberalisation of the termination of pregnancy in the western world. This definition is equally true for pornography as for the slogans «Prevention is better than abortion» and «The smaller evil», and many others.

What was the effect of these ideas?

First there was a partial re-evaluation of traditional moral concepts which had stood the test of time. The concept of the «smaller evil» totally fails

to take into account that one should not commit a wrong in order to achieve a good result. However, this positive effect was never and will never be achieved, but instead, the consequences of this attitude were still and will be more negative.

Furthermore through this compromising of moral values, an attempt was made to evolve a system of ethics without values: You should not force someone to adopt your opinions even if they are based upon facts. From this stemmed medicine free of values, medicine without ethics. Matters went so far that a «good catholic colleague» who took exception to the name «World Federation of Doctors who Respect Human Life» said: «there is not a single doctor who does not value human life». The same doctor justified fitting women with the IUD on the grounds that they wanted it and were unable to fit it themselves. This attitude highlights another consequence of «modern ethics», namely permissiveness in medicine. The patient wants something, and the doctor is simply the neutral, value-free, provider. This can be valid for anything, from cosmetic surgery to contraception, from pre-natal diagnosis and abortion to euthanasia.

On the ideological-emotional level, another factor aided the breakthrough of modern contraception, namely the checking of overpopulation — another bare-faced lie (67). There is actually no overpopulation. This was the original purpose of contraceptives, they were to bring overpopulation in the third world under control. Since for their part the leaders of these countries saw through the ploy, and did not want to let their women be exposed to these artifical intrusions, there had to be a rapid about-face to prove that women in the industrialised nations would also accept e.g. the pill and IUD. This then became fact to an enormous extent. The result, however, was that in these countries an unexpected population «implosion» then took place, whilst in the third world population growth continued. Even today, modern methods of birth control cannot succeed in third world countries, compared to the increasingly popular natural methods.

So what are these modern methods of artificial contraception?

1. Ovulation inhibitor (Oral contraceptive = OC)
2. IUD = intra-uterine-device
3. Male or female sterilisation
4. Sheath (condom)
5. Spermicide

The big breakthrough came with the oral contraceptives in the late fifties/early sixties. They were invented by Pincus, tested in Costa Rica and Haiti, and then put on the market. The IUD already existed at the beginning of the century, at that time made of ceramics. It's use was discontinued due to bad experiences. However with modern synthetic materials it is again being used.

Similarly sterilisation has been known for a long time. The large scale breakthrough came with the new surgical technique of laparoscopy, which made laparotomy unnecessary.

The condom was long despised, and superceded by other methods. It regained a very dubious form of respectability only because of the massive spread of AIDS.

There is no doubt that we owe the revolution in contraception to the ovulation inhibitors, therefore allow me to place the main emphasis of my address upon them.

1. *Ovulation inhibitors (Oral contraceptives = OC)*

1. Mechanisms

1) Inhibition of ovulation
2) Inhibition of nidation
3) Cervical mucus
4) Tubal factor

1) Inhibition of ovulation

The original intention of the inventors of the OC was to inhibit ovulation by imitating the natural cycle by means of hight dosages of oestrogen and progestogen. The first pills produced conformed well to this model in their enormously high oestrogen and progestogen content.

Due to the rapidly-apparent high incidence of objective and subjective side-effects, the hormone content was progressively reduced, resulting in a increasing number of «breakthrough ovulations». Even in the sixties, a breakthrough ovulation rate of 7% was confirmed, and later, 7-10%. In the ideal case, the minimum indicated dose for ovulation inhibition was fixed at 0.05 mg ethinyloestradiol, while for some time the progestogen component received less attention. It was then found that with a further reduction of the oestrogen component, to 0.035-0.03 mg ethinyloestradiol, newly-developed progestogens, e.g. desogestrel, must have been involved with the oestrogen in the ovulation inhibition. Thus it is clear that the progestogen must be equally potent. Recently, it has been described as an «ovulation-inhibiting dose».

The occurence of breakthrough ovulations with reduced hormone dosages was proved in various ways, both histologically and in laboratory experiments. Thus in 1983, Kurt S. Ludwig (40) reported histological findings from ovaries subjected to ovulation inhibitors in which he found follicles almost ready to burst during the first two treatment cycles with combined preparations. By 1965, he was able to prove corpora lutea during the first two, and partly during the third treatment cycles. At the time only high oestrogen dose OCs were in use, so it can be concluded that even more ovulations result from the use of low oestrogen dose OCs.

A study in The Netherlands (89) showed that 30% of the subjects ex-

amined with ultrasound had follicles of 18mm and larger, according to pre-ovulatory dimensions. In almost 60% of those examined, follicular growth took place. In 4%, ovulation was assumed with a dosage of 0.03-0.04 mg ethinyloestradiol and varying progestogens.

Failure rates were similarly given, e.g. with:

— 3-phase preparations 1.87%
— 2-phase preparations 3.7%
— minipill 13.7%

In the case of the last listed, Ludwig (40) regularly found fresh corpora lutea.

It was assumed that with the 3-phase preparations ovulation would occur every 4th month. In 1986, «extracta gynaecologica» (45) published the following statement with reference to oral contraception using low oestrogen combined OCs: — There was evidence of ovarian follicular genesis during the seven hormone-free days, and on the seventh hormone-free day, the follicles were so well developed that they could react to a slight increase in gonadotropin. This was especially so if a pill was forgotten during the first seven days. In this case, the most commonly recommended dose of two pills on the day after the omission could more likely result in ovulation, encouraged by the resulting oestrogen configuration. In addition, a delay in taking the pill after the hormone-free period increased the risk of an undesired conception. Regarding the standard 21-day packaging, the authors urge the use of a supplementary form of contraception if a pill is missed in the first seven days after starting the packet.

This conforms with the «14-day rule» described fully in the rororo paperback «Die Pille» (60). According to this, the danger of an unwanted pregnancy persists for a 14-day period after every occasion on which a pill is forgotten, or after a lapse of more than twelve hours in taking it, and thus a supplementary form of protection is needed. The omission of a pill toward the end of the first packet also doubtless lenghtens the pill-free period, so that in this case also the 14-day rule must be strictly observed.

In 1983 Mall-Häfeli stated that (42): «In treatment with preparations with a low oestrogen dose and a centrally medium-active or low-dosed progestogen, a tendency for the formation of cystic ovaries was found. Freshly-ruptured follicles, corpora lutea and luteinisation could also be observed during the period of OC use. Ovulation was proved by measuring progesterone levels. Such a «reaction pattern» can be explained by the oestrogen concentration of the tablets, wich is first raised and then lowered exactly at the mid-point of the treatment cycle. In the case of the 3-phase preparations this could work like a positive feedback, and could explain the isolated failures notified».

In addition: «The compound containing chlormadinon displayed a weaker inhibiting effect than with Diane. As a result of this, isolated instances of increased progesterone levels during treatment were found, namely in 3 out of 29 patients. This would mean that ovulation, formation of corpus luteum or luteinisation occured in individual cases».

Mall-Häfeli further wrote: «The fact that no pregnancies were observed in the large groups of chlormadinon takers examined could be a pointer to the multi-factorial effects of ovulation inhibitor. The chlormadinon behaves similarly to low-dosed progesterone, i.e. it cancels out the inhibiting effect of oestrogen at the hypophyseal level».

By this, Mall-Häfeli points out the nidation-inhibiting effect of the OC.

According to N. Van der Vange (1986) (89), ovulation and corpora lutea arise in 4.2% of menstrual cycles whilst the micropill is being taken. She comments on this: «On the basis of the investigations, it can be concluded that the contraceptive surety of the «micropill» relies on more than just inhibition of ovulation».

2) Inhibition of nidation

Inhibition of nidation is based on insufficient secretory development of, and regressive changes in the endometrium induced by the OC. The latter increase as OC-use is extended. With oestrogen combined preparations the so-called «rigid secretion» can almost always be observed, in which the glands are narrowed and non-functioning (appearing almost atrophied) and the stroma displays a pseudo-decidual reaction. After years of continuous intake of oestrogen combined preparations the stroma is also usually non-functioning and rich in fibres. Not all women react alike to the long-term intake of sequence and graded preparations. Signs of secretion may still be present after many months of use. On the other hand the glands can cease functioning due to an overwhelming reaction of the stroma after only a short period of OC use.

In the medical literature, many authors point to the nidation-inhibiting effects of the OC. Mutschler, for example, in his «Lehrbuch der Pharmakologie» (47) writes: «OCs prevent the implantation of the egg, even when ovulation occurs (the secretory development of the endometrium is not completed)».

On the same subject Häussler (22): «In his talk, the Director of the second Gynaecological Clinical of the University of Munich, Professor R. Finkentscher, informed us... that with the so-called ovulation inhibitors, the inhibiting effect was not always achieved, and ovulation took place in up to 7% of cases (Goldzieher, Mears & Gual). As early as 10th December 1967, Professor Finkentscher stated: «Therefore hormonal medication can no longer pass as ovulation inhibition, but as potential prevention of nidation».

As early as 1967, at a medical conference, the representatives of a major hormone producer admitted that with OCs, ovulation with a possibility of fertilisation took place in up to 7% of cases, and that subsequent implantation of the fertilised egg in the womb would usually be prevented (22).

In 1974, Hauser of Luzern (23) stated that «In view of the 7% possibility of fertilisation, the term "ovulation inhibitor" could not be completely accurate».

In the same vein Haller, of Göttingen (20) described the use of the term «ovulation-inhibiting substance» for the generally-marketed preparations as highly controversial.

Beller of Münster (1979-80) (3) stated in: «The abortive effect of the pill. — Pill and IUD = an early abortive».

Likewise the Bundeszentrale für gesundheitliche Aufklärung, Cologne (8): «Ovulation inhibitors inhibit nidation».

Taubert and Kuhl in their book «Kontrazeption mit Hormonen» (1980) (83): «The nidation-inhibiting effect of almost all types of pills».

In the magazine «Der informierte Arzt», 1987 (96). «Professor Marianne Mall-Häfeli of Basle is of the conviction that the suppression of the hypothalamic-hypophyseal axis by the micro-pill is of great significance. Whereas during the intake of high-dosed pills the ovary is «tranquillised» by the suppression of this functional axis, this occurs to a lesser extent with the low-dosed preparations. But, as the effects of the OC are multifactorial, its effectiveness is not reduced by this change. Nevertheless, diminished suppression can lead to follicular growth in the ovary and consequently to endogenic production of oestrogen. The resulting relative hyper-oestrogenaemia occurs physiologically in puberty and during the pre-menopause. The clinical symptoms are slight bleeding (spotting), breakthrough bleeding, and tenderness of the breasts. In Professor Mall-Häfeli's opinion, should the patient continue to display such symptoms, a switch to a preparation with a more strongly suppressive gestagen is indicated».

This also refers to the multifactorial effect of the pill and thus to the inhibition of nidiation and tubal factors, as the cervical factor does not appear to show the originally-expected efficacy. This «multifactorial» effect is repeatedly referred too in other, newer publications.

It is also interesting that at the 1985 congress of the «National Abortion Federation» (NAF) (48) in the USA, the following statement was made in the course of a debate on family planning: «Make no mistake, the pill and IUD are abortive».

3) Cervical mucus

From the natural cycle, it is known that progesterone thickens cervical mucus, thus forming a partial barrier to the upward movement of the sperm. This also occurs partly through the effects of ovulation inhibitors. The incompletness of the plugging process is proved by the occurrence of pregnancies whilst OCs are being taken. These have increased in recent years with the increasingly lower-dosed preparations. Also from this it can be concluded, as stated in Prof. Mall-Häfeli's last paper, that the progestogens, currently entering use might, in addition to decreased suppression, also have a lesser effect on the cervix which facilitates the upward movement of the sperm. In animal experiments sperm could be found in the tubes even with the high-dosed preparations.

4) Tubal factor

By this is meant that hormonal contraceptives affect the motility of the tube, slowing down the transport of the embryo.

Further abortive effect of the OC (Prof. Mall-Häfeli) (41): «4. The pill has a multifactorial mode of action. The delayed tubal transport alone causes the egg to become too old and inhibits the development of a viable embryo, as we have seen in in-vitro-fertilisation». That is to say that the embryo has a slower journey through the salpinx and thereby suffers damage in the sense that at the moment of possible implantation it is no longer viable, and thus dies. It literally «dries out», failing to achieve the life-saving implantation, which would provide the nutrition necessary for further development.

Further on this point, the Schering-information (73) said: «Oestrogens and progestogens influence tubal motility and thus the transport of the egg, so that it does not reach the endometrium where it could find favourable conditions for implantation, in time. In addition, the composition of the tubal secretion, and with it the maturation process of the ovum are altered».

Exogenic factors which influence the mode of the action of the OC:

a) Reliability of use:

From various studies it emerges that reliability is not very great. Forgetting to take the OC was found in 2-7% of cases. In a study of Marvelon, Organon state that 4-5% of the women forgot 1-4 tablets per cycle. Despite this, only one pregnancy occurred in 15,222 cycles experienced by a sample of 1,160 women (52). This very «safety» indicates the multifactorial and thus also early abortive mode of action of this ovulation inhibitor.

b) Interactions:

Until recently little has been known about the considerable role played above average consumption quantities of alcohol, caffeine and nicotine. Above all, the effects of caffeine and nicotine should not be underestimated. Next to come into question are interactions with medicine (e.g. antacids, excessive use of purgatives etc.). Earlier it was chiefly, almost exclusively supposed to have been antibiotics which affected the mode of action but today almost all groups of medicines are included as stated in Organon's brochure (51). Presumably that is why Organon have published these expensive brochures. Moreover, the lower the pill is dosed, the more such interactions will come into play, as we can substantiate from our own experience.

c) Varying enzyme pattern:

On this Grünenthal (18) comments: «In addition there may be patients for whom the pill is not completely effective, possibility due to a varying

enzyme pattern. Patients who become pregnant several times in succession, despite alleged correct use of the pill».

d) Disorders of the digestive tract:

It has long been known that diarrhoea and vomiting fundamentally limit the effectiveness of the pill. As is shown repeatedly, even a moderate stomach or bowel disorder, which is often only recognised as such by the patients afterwards, is sufficient to cause failure of the pill. In addition, the recommended taking of a second pill in the event of vomiting or diarrhoea can hardly be successful, as due to the enteritic changes the absorbtion of this pill will also be insufficient. This is certainly even more so with lower dosages.

Also interesting is an article in «Deutsches Aerzteblatt» (1986) (30a), which compares the effectiveness of the OC in Europe and Asia. The Asian diet is natural and acidic, and neutralises the alkaline effect of the pill, resulting in many failures if not rendering it completely ineffective.

All of these factors add to the early abortive effects of the pill.

Manipulation of early abortion and safety

For many years, attempts have been made to conceal the early abortive effects of the OC and IUD, in the full knowledge that prior understanding of this would have discouraged many women from using the pill. This tactic belongs in the area of information management on the lines of «Verbal engineering precedes social engineering», as shown by the following example: in the sixties, an international group of gynaecologists fixed the «beginning» of human existence at the point of nidation, and defined pregnancy as beginning at this moment in time (3). This left the fourteen days after fertilisation as a period without protection. At the time, this was all-important with respect to the early abortive effect of the IUD, which was well known to this Group. As is now known, this was also true for ovulation inhibitors, whose early abortive mechanism was certainly also familiar to the Group. But this fourteen-day limit is also of great significance for the problem of in-vitro-fertilisation/embryo transfer, as IVF/ET uses embryos, and in certain countries this period is made available for research into embryos. So much for the «far-sighted decision» of this Group!

In the light of the aforementioned facts the reliability of the modern pills is no longer guaranteed, and their proverbial safety begins to look shaky. So, the Guttmacher Institute, New York, quote the newest failure rate with 6% (30b). This is proved by the failures which we see in our daily practice of medicine. The safety of OC use no longer matches the official statements, although the pharmaceuticals industry disputes this. This raises growing problems for young people. The failure rate among them is at least double that of older groups. It is terrifying to think that in the USA a young girl of under twenty becomes pregnant every 30 seconds. «More than a third

of all recorded terminations of pregnancy in the USA are performed on young women under the age of 19. That is the highest rate in the world» (50). New information shows that 18% of a sample of 51 teenagers who used OCs became pregnant (37). On birth control for teenagers, the magazine Selecta states: «For young people inexperienced in birth control, the sexual permissiveness made possible by the pill brings great problems: more and more teenagers become unintentionally pregnant and the number of abortions increases. New forms of protection must be taught, and suitable contraceptives found» (50). This too amounts to a misunderstanding of the true causes of this evil.

II. Side effects

Today, there are thousands of publications dating from the beginning of the sixties, when OCs were brought on to the market, dealing with the side effects of ovulation inhibitors. Little was publicly known about this until recently, when increasing numbers of reports even forced their way into the mass-media. By 1970, about 600 scientific works on side effects had already appeared, of which we heard almost nothing during the course of our studies at that time.

By 1981, approximately 50 million throughout the world were using OCs as a method of birth control. On this, a quote from C.Y. Genton (17): «Such widespread use of hormonal contraception presented the doctor with an unfamiliar situation: — for the first time, healthy young people were treated with highly effective medicines for years on end, without any of the traditional indications, such as disease. The goal of achieving an optimal form of family planning by the use of such medication is, however, only acceptable to the doctor when it can be achieved with virtually no risk to the individual. Is this in fact the case?» Certainly the requirements for a family planning method can hardly be better formulated from the medical standpoint.

In the USA at the end of the sixties, Barbara Seaman had already published the best seller «The Doctor' Case Against the Pill» in which, on a basis of enquiries to well-known American gynaecologists she described almost all important known side effects. The book, published in German by Ullstein Verlag in 1970, with the title «Aerzte contra Pille» (75), disappeared from the shops in Germany after a short time.

Side effects of OCs

1. Cardio-vascular and cerebro-vascular side effects
2. Promotion of infection
   a) Sterility
   b) Consequences for pregnancy and descendants

3. Cancer risk
   a) Cervix
   b) Endometrium
   c) Ovary
   d) Breast
   e) Skin
   f) Liver
4. Benign tumors
   a) Cervix
   b) Ovary
   c) Breast
   d) Liver
5. Gastro-Intestinal changes
6. Eye disorders
7. Deformities
8. Psychological disorders
9. Sexuality

1. *Cardio- and cerebro-vascular side effects*

In Britain in 1977, the Royal College of General Practitioners published a retrospective study in «The Lancet» (69a) followed in 1981 (69b) by a prospective study, each representing about 200,000 women-years. According to these, takers and extakers of OCs suffered a death rate from cardio- and cerebro-vascular side effects 40% above the average, above all from heart attacks and brain haemorrhages. The second, more conclusive study, showed that even the 5-year safety limit, before risks could be incurred, did not hold true. That is to say that precisely the same changes could arise from short-term as from longer-term use of the pill. The studies also showed that the risk increased signicantly with age, and for smokers using OCs. Above all, there were women over 35 who were affected. In the 35 to 44 age group, the additional annual deaths amounted to 1 per 6,700 for non-smokers, and 1 per 1,000 for smokers. In women over 45 the rates were 1 per 1,500 for non-smokers and 1 per 500 for smokers. Furthermore it could be proved that the risk of death from heart and circulatory disease rose when OC use was combined with an increasing number of full-term pregnancies. Further studies (56) confirmed that smokers ran a risk of brain haemorrhage 5.7 times greater than non-smokers but OC users were 6.5 times greater than non-users, and in the case of those who both smoked and used OCs the risk was 22 times greater. Taking OCs from an early age was also strongly correlated with the risk of brain haemorrhage by a relative risk factor of 5.3.

According to Porter et al. (1982) (61), there is a positive association between OC use and venous thrombo-embolism, with a risk factor of 8.3. On the other hand, they were unable to establish a connection between OCs

and apoplexy, or acute myocardial infarction. These improved results were attributed to the possibility that on the basis of earlier publications, the criteria for prescription of the pill might have been considered more carefully, and high risk patients excluded. This, however, could have led to an underestimation of the true risks regarding cerebral haemorrhage associated with the pill. A Swedish study (36) could not confirm the belief that deep phlebothrombosis (venous thrombosis) only arose with high doses of oestrogen, it also occured with lower doses.

Schindler (1985) (74) on the same matter stated: «This reduction of the drug ethinyloestradiol suggests that the side effects should be noticeably diminished. In 1980, however, Böttiger and fellow workers established that the change from so-called high-oestrogen-dosed hormonal contraceptives to so-called low-oestrogen-dosed hormonal contraceptives had not led to any significant change in vascular side-effects. This gave rise to questions about the side-effects of progestogens».

Indeed, the newly-produced progestogens gave substantially better laboratory results. In practice, however, we and other colleagues still saw women suffering from cerebral strokes and paralyses. In 1986 (33), the Deutsche Medizinische Wochenschrift publicised several cases of acute thrombosis of the vertebrobasilar region. Six of these were woman, of whom five had used OCs for an extended period. Three of them were smokers. Other studies on the contrary, discount a connection between OC-use and heart and circulatory damage; those of Detering and Kallischnig (11), for example.

In West Germany recently, cases of thrombo-embolism were reported in connection with one of the newest micropills, «Femovan» (West Germany) «Gynera» (Switzerland). Between 1987 and 1989 there were 13 cases from Germany and 8 from England, with one fatality in each country. Suspicion fell on the new progestogen «Gestoden».

«The Deutsche Bundesgesundheitsamt (Federal German Health Ministry) felt obliged to issue a preliminary warning pointing out the risk of venous thrombosis from the pill» (63).

On the risk, the arznei-telegramm said: «In this case a thrombo-embolitic event would occur about one in every 700 woman-years. Starting from the assumption that a woman might use Femovan or Minulet for 20 years (i.e. between the ages of 15 and 35) it might be expected that approximately every 35th woman could be affected by such an event. The event can be temporary, withouth the appearance of a serious disorder, e.g. as vision or hearing disorder, headaches etc. But acute thrombo-embolitic complications in the form of inflammation of the deep veins in the legs and embolisation with damage to lungs, heart or brain can arise, resulting in disability or death. As measured against the results of Vessay et al. in Brit. Med. J. 292 (1986), 526, this would make Femovan/Minulet considerably less tolerated than OCs with on oestrogen content of 50 μg or more. According to this data, 20 cases out of some 32,000 woman-observation-years were attributable to the older typers of OCs» (65a). «The "Mutual Information Network" has so

far recorded 20 notifications of thrombo-embolitic events with Femovan/Minulet — in several cases affecting young women in the 17-24 age range» (65a).

Thrombo-embolitic episodes were also recorded in England between 1982 and 1988 with another micropill, Marvelon. There were 25 cases in England, including six fatalities. In Germany between 1981 and 1988 there were 15 cases, with two fatalities, and in Switzerland, five with no fatalities (63).

In 1990 it reads in the arznei-telegramm: «In spite of a downward demand for Femovan — 670.154 treatment sets sold in february 1989 compared to 324.337 in december 1989 — the number of thromboembolic cases reported in the Federal Republic of Germany with regard to this hormone combination increased from 14 till february 1989 to 119 up to december 1989.

Based on the Femovan sale between february and december 1989, the frequency of thromboembolic cases, as calculated in accordance with Schering AG, comes to one case to 8.320 Femovan intakers in the FRG. With other comparable oral contraceptives a similarly dramatic change of the benefit/risk-ratio did not come off. Even a year after publication of Findings of Prof. Kuhl's research team, Schering cannot disprove by studies of independent third parties on identical design the observation that under Femovan/Gynovin/Minulet the levels of gestoden *and* ethinylestradiol increase cumulatively with prolonged intake. Even single doses of Femovan result in about a fourfold higher gestagen-level in healthy women compared to Marvelon, although the dose (amount of weight) «is only half of it». In the following cycles, there is an additional increase of the values: «...the high levels scared me so much that, in the meantime, I released my daughter of this preparation...» There is no doubt, that the modern steroids which are orally «so effective», are thus potent only «because they are being poorly metabolized — or else we could take progesterone» (Kuhl february 16, 1990 in Berlin).

Experimental studies indicate increased irreversible damages of the hormone-degradating P-450-enzyme system in the liver by the synthezised gestagen in Femovan/Gynovin/Minulet. (65b) And further: «The gestoden-containing contraceptives available these days seem overdoses. They result, individually and especially when taken over several months, in excessive hormone levels not necessary for contraceptive security. These levels may account for a number of harmful effects of the «pill» such as hypertension and thromboembolic risk.

Whoever prescribes Femovan/Gynovin/Minulet must be sure that these «micropills» are harmless. The pharmazeutic companies offering these preparations cannot, actually, refute scientifically justified objections in a convincing way» (65b).

It is worth noting the desperate defensive efforts of the pill manufacturers, who made futile attemps to whitewash it. One can be certain of one thing, which is that the Bundesgesundheitsamt would not have issued a public warning without cause, as is proved by the statements quoted from the arznei-telegramm (65).

2. Promotion of infection

This is also controversial matter in medical literature. There were even studies which showed a reduced risk of pelvic inflammatory disease (PID) with the pill (10) (71) (81) (95). In 1987, Aral et al. (1) were able to establish that fertility problems arose more often among OC users. Women who suffered from PID whilst using the pill experienced fertility problems more than IUD users suffering from inflammation. These results came as a surprise, but agree in general with the finding that OCs encourage chlamydia infections in the true pelvis (91). These are more difficult to recognise, diagnose and treat than, for example, gonoccocal infections. This was confirmed by the work of Louv et al. (published 2/89) (39), which was able to show that OC users suffered a rate of clamydial and gonoccocal infection 70% higher than women who did not use ovulation inhibitors.

According to Hoc (1986) (26): «Salpingitis is the biggest cause of infection-led female sterility. According to Swedish studies, a single attack can lower fertility by 20%. In the USA, around 100,000 young women are rendered infertile by such an infection every year».

In 1985, Washington et al. (92) confirmed that in the USA, over a million women a year fall victim to PID, 16-20% of them in the 15-19 age range. At his rate, 10% of these young women will have become infertile by the year 2000. The overwhelming majority of these PIDs are caused by a chlamydia infection in which OCs are regarded as one of the biggest risk-factors. Shortly after, a French group led by Diquelou (12) was able to show a definite connection between tubal pregnancy and chlamydia infection. In those cases in which chlamydia infection occurred in the cervix, it also occured in the fallopian tubes. Like Louv, this group believe that the chlamydia infection follows a sub-acute course, and is therefore hardly ever detected. Thus the 70% higher rate of chlamydia infection among OC users takes on immense significance. Diquelou et al. believe that spermatozoa come under suspicion as possible chlamydia carriers, and carry infection to the embryo. One could even imagine that an infected spermatozoon could fertilise the ovum, resulting in an embryo being infected from the outset...

A further result of infection in the female genital tract is a significantly higher occurence of premature deliveries caused by amnionitis. M. Toth et al. (1988) (87) found a connection between amnionitis and infection of the uterine cavity before pregnancy as a predisposing factor for premature deliveries. This was in connection with the IUD, but also occurred independently of it. In addition, the newborn child can contract a potentially fatal pulmonary inflammation from chlamydia infection contracted during delivery (72)(82).

As we have seen, such infection occurs among a very high percentage of OC users, which brings this disastrous sequence of events full circle.

It is certain that these infections are the result of sexual permissiveness, which was in turn made possible by modern methods of contraception.

As a result of the increased number of OC-induced infection, we have on one side a massive rise in cases of sterility, and on the other, increased numbers of tubal pregnancies. These infections also involve a higher proportion of premature births with all the attendant risks of damage to the new-born child e.g. through breathing disorders and brain haemorrhages, as well as potentially fatal pulmonary inflammation.

Also interesting is the recently proposed theory from the USA that the spread of AIDS is linked with OCs, even independently of sexual habits. It proposes that as OCs are steroid hormones similar to cortisone, they weaken the immune system and help the spread not only of chlamydia infections, but also of AIDS.

Investigations are also being made to see if even harmless viruses can mutate into the dangerous HIV forms e.g. because of the changes in the vaginal environment brought about by ovulation inhibitors (15).

3. *Cancer risk*

a) Cervix:

Numerous studies refer to a connection between OCs and the occurence of cervical cancer (19) (21) (53) (54) (64) (90). Slight, benign changes receded after discontinuation of the pill. Larger changes developed into cancers, even 2-3 years after discontinuation. Furthermore, this was shown to be dependent up on the length of OC use and the strength of the pill.

It should also be noted that smoking 20 or more cigarettes a day increases the chance of contracting cervical cancer 3 to 4 times. Increasing quantities of alcohol were responsible for acute dysplasia. Apart from that, we know today that the earlier the first sexual activity, the less hygienic the first partner, and the more often partner is changed, the sooner cervical cancer is likely to develop. This sexual behaviour is, of course, closely associated with modern contraception.

b) Corpus:

High-dosed combination preparations of oestrogen and progestagen offer protection against endometrial cancer especially for nulliparous women (28) (34) (84). The taking of sequenced preparations and all other OCs increases the risk of endometrial cancer (9) (24) (77) (78) (84) (94). Because of this cancer risk, the sequenced preparation «Oracon» was the only OC to be taken off the market.

As the high-dosed preparations are hardly ever used today due to the cardio-vascular side-effects, this protective effect is reduced or even completely absent.

c) Ovary:

In 1981, Weiss et al. (93) showed that OC intake for 4 years and over gave protection against the development of ovarian cancer. In 1982, Rosen-

berg et al. (68) demonstrated that the risk of ovarian cancer decreased in proportion to the lenght of OC use. This protective effect appeared to last about 10 years after discontinuation of the OC. The results were not, however, statistically significant. A study by the Centers for Disease Control in 1983 (85) showed that the risk of ovarian cancer decreased as the duration of OC use increased, and remained low for a lenghty period after discontinuation of the preparation. The authors believe that in the USA, more than 1,700 cases of ovarian cancer are prevented each year by the use of OCs. According to T. Rabe and B. Runnebaum in 1986 (64): «The beneficial effect of the combination pill in the prevention of endometrial and ovarian cancer depends on the results of studies in which higher-dosed preparations, i.e. 50 microgrammes and more of ethynyloestradiol, were used. It is possible that the protective effects diminish with regard to the previously mentioned types of carcinoma when the micropill is used. The results of bigger prospective studies must be awaited».

d) Breast:

This problem has also received controversial treatment. The waters have been muddied by the works of Pike et al. (1981) (58) and (1983) (59), according to which the risk of breast cancer is doubled if the pill is used prior the first full-term pregnancy (FFTP). The risk also increased if use of the pill began before the age of 25 or 23. There was a highly significant tendency for the relative risk to increase in proportion to lenght of use. There was also a connection with the progestogen content, in that the higher concentration content increased the risk. The relative risk was lower following a full-term pregnancy, but this result was not statistically significant. Other studies published in 1983 (86), 1985 (79) and 1986 (76), speak against a link between OC use and breast cancer, whilst studies by Meirik et al. (43) showed a doubled risk after 12 years use of the pill. Recently, a group based in Boston (44), Manchester (35) and Oxford (88) were able to prove breast cancer originating from OC use.

Joyeux of Montpellier (31a) sees a significant connection between OCs and breast cancer. Because the carcinoma involved only appears after many years, numerous studies which discount such a connection are not reliable, as they were made over too short a time span. He further said: «In China there has been a return to natural methods because sterilisation and OCs were too expensive, and due to a proved increase in breast cancer».

And further: «Breast cancer does not appear in the first year after hormone use, but a decade or more later. Therefore it remains undetected. At the present time there is an explosive increase in breast and ovarian cancer. This is not discussed in Europe, however, in contrast to the United States, where OC use is falling extremely fast, (similarly to tobacco consumption)».

e) Skin:

In 1977 (5), Beral et al., found that women who had taken OCs for a long period displayed higher incidences of malignant melanoma and other

skin cancers that women who had never taken the pill. The increase was limited to changes in the lower limbs. In 1983 (27), Holly et al. investigated the link between superficial spreading melanoma (SSM) and OC use. Of the 61 women with SSM, more had taken OCs for 5 years and over than in the control group. With use for 5-9 and 10 years and over, the relative risks were 2.4 and 3.6 respectively. When OCs were taken for 4 years and less there was no difference.

Recently, contradictory studies have been published concerning the link between OCs and melanoma.

f) Liver:

According to Forman et al. (1986) (14), OC use entails a significantly increased risk of hepatocellular carcinoma, with a factor of 3.8. OC use for 8 years and over entails a significantly higher relative risk of 20.1. In 1986 (49), Neuberger et al. were able to show that short-term OC use was not linked with increased risk of tumor development, but that on the other hand, use for 8 years and over resulted in a risk 4.4 times greater.

Kaiser and Pfleiderer state in their compendium of gynaecology (Martius): «In women with hepatocellular carcinoma those taking oral contraceptives predominate» (32b).

It is interesting that a pill-producing company recently admitted that a death from hepatocellular carcinoma was the only observed side-effect.

4. *Benign Tumors*

Benign tumors of the cervix, ovary, breast and liver have often been reported. In the case of the cervix, they have been known to develop into malignant forms as mentioned previously. In the ovaries, increased development of cysts has been observed. Changes in the breast occur in the form of mastopathy. With the liver, adenomas are involved, which are indeed benign but can cause the patient to bleed to death when they burst. The occurrence of benign liver tumors was first described by Baum et al. in 1973 (2). By 1982, around 650 case histories of benign liver tumors linked with OC use were available. One of the authors advised the suspension of ovulation inhibitors as a family planning method solely because of the fact of fatal bleeding caused by liver adenomas.

5. *Gastro-Intestinal changes*

Gastro-Intestinal enteropathies caused by ovulation inhibitors are described by Braendli & Filippini (7) and Ritschard & Filippini (66).

Kaiser and Pfleiderer (32b): «It seems that the cholelithiasis risk is specifically duplicated by the oestrogen compound of the combination and sequence preparations».

Transaminase and bilirubin levels can be increased, a further increase making the discontinuance of the OH-intake imperative. «As a precaution, no women with cholestatic icterus and pruritus of pregnancy in their anamnesis, with a liver enzyme defect, such as Dubin-Johnson- and Rotor- syndrome, and an acute bad liver damage should be given oral contraceptives». (32b)

6. *Eye disorders*

Neuritis of the optic nerve and retinal thrombosis.

7. *Deformities*

Examination of abortive tissue from women who had become pregnant whilst using the pill, or within 6 months of discontinuation, proved the presence of chromosome disorders (triploidy and monosomy-X) in 48% of cases, and polyploidy in 30%. These figures are significantly higher than for women who became pregnant without OCs (22% and 5% respectively) (46). In the chapter headed «Features of pharmacotherapy in pregnancy and lactation periods» of their «Pharmakotherapie Klinische Pharmakologie» (16) Fülgraff and Palm mention transsexual development anomalies in the sizes of limbs, heart, oesophagus, trachea and kidneys whilst using OCs.

According to Kabarity and Mazrooei (1984) (32), certain OCs induce mitosis-inhibiting effects with the occurence of abnormal prophases and a noticeable number of micronuclei. These changes vary in degree according to the type of progestogen.

In 1986, Pinto (57) described chromosomal breaks in lymphocytes whilst using OCs. These in-vivo findings showed a highly significant increase in chromosome aberrations. In 1987, Liu and Ding (38) were able to show changes in chromosomes under administration of OCs in the early stages of pregnancy, in animal experiments. From this, they conclude that a potentially mutagenic effect could arise for descendants as a result of OC failure in humans.

Proof of chromosomal breaks raises devastating implications for coming generations.

8. *Psychological disorders*

In 1978 (55), Peterson said, on the psychological effects of the pill: «The shocking deterioration in emotivity (mood and drive) and interpersonal relationships of the group using the pill is certainly caused chiefly by the endocrine psycho-syndrome (M. Bleuler) triggered by the hormonal effects, as well as the ambivalent, unclear motives regarding contraception, of many women who use the pill».

From my own experience, women report depressive moods varying to full-blown depression. They also noticed marked changes in their personality.

9. *Sexuality*

Especially with the newer OCs, a large proportion of women suffer from a reduced libido, to the point of total loss. This can be traced back both to the hormonal effect and to the almost total separation of sexuality and reproduction made possible for the first time by the pill. It is known that simply the possibility of becoming pregnant significantly raises the libido. If, however, a method of family planning is used which deliberately excludes the possibility of reproduction, eventually nature subconsciously switches off, resulting in loss of libido. It is interesting to note that it has been established that in course of time, even a total loss of libido can be reversed after discontinuation of the pill. This has frequently been demonstrated by a change to natural methods of birth control.

Contradictions in the literature

What has been said shows how controversial are the discussions of the problems of OC side-effects. Therefore it is understandable that this causes great confusion among doctors. The result is that every publication which plays it down persuades the doctor to stop taking the side-effects described in other studies seriously. This in turn gives more leeway to the desire to use the pill. We see the same effects today with AIDS information. On the one hand the media create a panic, but on the other play down the seriousness of the situation with mitigating statements, effectively leading to non-committal judgements and behaviour. But considering the matter logically, one has to say that something about this doesn't add up. The truth cannot include both points of view, so at the very least, doubts must arise... Thus the doctor must stand by his Hippocratic oath «Primum nil nocere», namely, above all never to harm the patient. The doctor must first and foremost behave as a doctor, and not as a questionable sort of social worker. As long as doubts as to the safety of OCs exist, he should not use them and should stop using them.

At the AGM of the Schweizerische Gesellschaft für Familienplanung in Luzern 1985, H. Ludwig of Basle, alluding to this said: «Bear in mind that we are dealing with healthy young women, whom we must not make ill».

What also applies here is that in the absence of medical indications, the risks involved in surgery or the use of drugs are potentially infinite. Medical indications reduce the balance of risk considerably. This applies particularly to OCs, because in 99% of cases there are no medical reasons to administer them.

It could be said that never before has such a potent drug, with so many unknown qualities, been administered to healthy people for no medical reasons. Never before, after the discovery of so many serious side-effects, has a drug been kept on the market as long as the OC. Never before was there a drug which brought the pharmaceutical industry so much money. In the USA, the pill has been described as the «biggest moneymaker in pharmaceutics».

Joyeux summed the situation up succinctly (31b) saying: «But when one or two scientific publications appear, describing the dangers of the pill, findings are inevitably published in the following months stating exactly the opposite. This is in order to neutralise the all-too-dangerous effects of reducing the pharmaceutical industry's sales».

2. *Intra-uterine device (IUD)*

The IUD is primarily an early abortive device. Implantation of the embryo is prevented by a reactive inflammation of the endometrium. Even the copper content of the modern IUD makes no difference to this in principle. Likewise, a more recent statement regarding the purely protective effect of the IUD is unconvincing.

Side-effects:

Infections are important in this case too, above all those in the area of the fallopian tubes, which frequently lead to tubal occlusion and sterility. A great risk of tubal pregnancy (10 times greater than for women without the IUD) or ovarian pregnancy (4 times greater) arises from the inflammation. Fitting an IUD to a nulliparous woman thus constitutes malpractice in terms of conventional gynaecology. Perforation of the wall of the womb can also occur, with risk of injury e.g. to the intestines. Bleeding and pain are further side-effects.

For these reasons, around 2,500 lawsuits are pending in the USA, with damages claims into the $ billions. This is why the IUD was removed from the American market in early 1986. According to some sources of information this was done by the industry itself even before the Food & Drug Administration (FDA) had announced the ban. This clever move was intended to enable production of the IUD to continue with the aim of exporting it. Further exports would have been very adversely affected by the FDA's verdict.

Thus in this case we again see a wide range of side-effects on the one side, and on the other an ethically insupportable, early abortive mechanism.

3. *Sterilisation*

Male or female sterilisation is a surgically irreversible method of birth control. For elective surgery, mainly in the absence of medical indications, the risk must be zero. This is not the case particularly for the woman, for as a rule a general anaesthesia is necessary, and the procedure involves the opening of the abdominal cavity in some way. Specific dangers arise from laparoscopic tubal sterilisation, with the repeated blind puncturing of the abdomen, e.g. vascular, intestinal and bladder injuries. Further complications are brought about by anaesthetic complications, thrombo-embolism, infections, cardiac irregularities, circulatory and pulmonary collapse etc. According to a study by the Royal College of Obstetricians and Gynaecologists in 1978 (70) the incidence of complications stood at 29.1 per 1,000 for diagnostic laparoscopies and 40.6 per 1,000 for laparoscopic sterilisations.

Hirsch (1977) (25) compares the death rates from laparoscopic tubal sterilisations, surgical sterilisations, OCs and the IUD:

Laparoscopic tubal sterilisation	: 2.5 - 10	per 100,000
Surgical sterilisation:		
transabdominal/transvaginal	:10 - 43	per 100,000
OC p.a.	: 2.2 - 4,5	per 100,000
IUD p.a.	: 0.1 - 1,0	per 100,000

Subsequent effects of sterilisation:
Extra-uterine pregnancies:

These occur frequently through the failure of sterilisation. According to various studies they total between 13.6% and 90% of failures.

Extra-uterine pregnancy after tubal sterilisation is a very serious complication. It is held responsible for around 10% of deaths of mothers in childbirth.

Menstrual disorders:

Several investigations describe increased menstrual disorders of various kinds, such as hypermenorrhoea and dysmenorrhoea, resulting in more hysterectomies (20% more hysterectomies following tubal sterilisations). «Tampon-shock-syndrome» is much more frequent among sterilised than unsterilised women.

In 1981, Donnez et al. (13) investigated luteal function following sterilisation, and in 54% of the women found greatly lowered progesterone levels after electro-coagulation of the tubes, whilst this way only seen in 20% of those cases in which sterilisation was with Kulka-Clemens-Clips. This was traced back to impairment of the continuity of the utero-ovarial arteries. This partly explains the bleeding disorders already described. Recently, it has been suspected that women develop many more breast carcinomas after

tubal sterilisation. This can similarly be traced back to the previously described hormonal imbalances.

Psychological disorders:

In 1978, the psychiatrist Petersen (55) described how 5% of women regretted the operation. According to the literature this had already risen to 10-15% by 1986, amounting to a two to three-fold increase in barely a decade.

Even if, as according to Petersen, the overwhelming majority of men, women and couples are relieved after tubal sterilisation, he still stresses the seriousness of the mental consequences and believes: «The reality, that there are problems, strongly underlines the fact that this intervention in the area of sex is an act which cuts deeply, and must be taken seriously. It necessitates clear explanation, individual counselling, and balanced decision-making».

Regarding the unpleasant consequences, many of those questioned display double standards (so called cognitive dissonance) in that they loudly proclaim their satisfaction with the results of the operation, but on the other hand report unwelcome circumstances afterwards, «which they nevertheless dissociate from any connection with the operation. This might involve a «justification-satisfaction process» through which those who have had the operation seek to suppress their own doubts or the scepticism of others about their sterility. This ambivalence gnaws at their subconscious, causing even greater difficulties». He adds: «A very careful, one-year study of women in Zurich yielded an important, probably generally applicable result, that normal sensitive women enter a kind of silent mourning lasting 6-12 months; during this they have to deal with the recurrent re-emergence of the desire to have children (e.g. suddenly finding themselves bursting into tears at the sight of babies)». Such «recovery fantasies» (the desire to become pregnant) are probably a sign of sound mental health, and show a healthy ability to cope with an irreversible form of contraception. Mentally robust, strong-willed women do not have these symptoms. «Neurotic and otherwise mentally disturbed women suppress their grief, and in its place develop sexual and psychosomatic disorders (e.g. phantom pregnancies)».

According to various authors, women sterilised in association with a caesarian section, abortion or puerperium have a poor outlook. This also applies to women with personalities already disturbed prior to the operation, or long-standing or recent problems in relationships, poor contraceptive motivation, and previously somewhat careless contraceptive practice, as well as to those with medical, psychiatric and eugenic indications. «The later dissatisfaction is equal to the extent to which responsibility is discarded and a third party (e.g. doctor, family, the authorities) held primarily responsible for the decision. Therefore the dissatisfaction is greater in cases where the operation is performed for medical, psychiatric or eugenic reasons than for those of family planning: Having relieved themselves of responsibility, those affected then make the doctor or even an indication the scapegoat»

(55). «It is important for the practice of medicine that neither age at the time of the operation or the number of children influence the mental consequences of irreversible contraception... The maturity of the person making the decision on final contraception cannot be measured by the number of children or age» (55).

With regard to the libido, reference should be made to the statements on OCs previously made. Standing against sterilisation in puerperium is «Sudden unexpected death» respectively «Sudden Infant Death Syndrome» (SIDS), which occurs mainly in the first year of life.

In conclusion, it can be said that next to the arguments against sterilisation in puerperium, the number of complications accompanying tubal sterilisation as unnecessary, elective surgery are simply too high. Besides, the two to three-fold increased in psycological after-effects in just under a decade shows that this aspect too must not be neglected. Recently we have noted an increased demand for refertilisation. Up to now this is still very unsatisfactory particularly after the coagulation methods has been used.

It is interesting that American gynaecologists hinted about three years ago that tubal sterilisation should only be made available within strict limits.

4. *Sheath or condom*

The condom, much despised in the age of the pill, has now suddenly re-entered use due to the spread of AIDS, although it is criticised as a means of birth control for its very high failure rate. Munich gynaecologist Prinz (62) has made the statistical calculation that with a Pearl-Index of 5, 100 men infected with AIDS will infect 35 women with the virus each year, if they only use condoms. This can be compared with Russian roulette. It also shows irresponsibility in the information on protection against AIDS, which by-passes the heart of the matter and must be condemned as evil window-dressing.

5. *Spermicide*

The unreliability of spermicide as a means of birth control does not need further emphasis. What is new in this respect is an item of information given at a graduate medical education seminar of the Mitteleuropäische Gesellschaft für Familienplanung, the Schweizerische Gesellschaft für Familienplanung and the Schweizerische Gesellschaft für Sterilität und Fertilität at Schaffhausen in January 1989: All ointments, creams, sprays, suppositories and contraceptive sponges containing Nonoxinol-9 not only put the motility and acrosomal function of the sperm out of operation, but also cause «decondensation» of the nucleus of the egg cell. There can be molecular damage to the spermatozoa in that their DNA structure is altered, which can cause

zygote abnormalities. Nevertheless, deformities have not yet been proved, and the resulting embryos would in any case usually be lost in early abortions. Thus here too is an early abortive mechanism which was previously unrecognised.

Summary and consequences of contraception

What do we owe to the contraception of the last 30 years?

1. Modern «anti-conception» enabled excessive sexual permissiveness through the separation of sex and reproduction. Sex became the number one consumer good and increasingly took place outside the community of marriage. Among young people, the age at which the first sexual experience took place fell drastically.

2. Abortion could not be stemmed by contraception: it increased most in those countries with the highest acceptance rate of «anti-conception». It was and will continue to be necessary to safeguard against failures of contraception. As the acceptability of OCs and the IUD is relatively low in the industrialised countries, contraception is hardly likely, after 30 years, to improve the situation by providing protection against abortion. Thus the slogan «Prevention is better than abortion» is increasingly shown to be a lie.

3. Destruction of the moral foundations of the Western world, particularly the Christian countries, by the sexual revolution and legalised abortion as currently the most widely used method of family planning (according to the WHO, about 50 million abortions p.a.). In particular, this destroys the morals of the young.

4. An increase in sexually transmitted disease (STDs), especially of the adnexa, due to sexual permissiveness. The consequences of this are increasing tubal sterility and tubal pregnancies. This provides material for artificial reproduction i.e. IVF/ET, and thus the separation of reproduction and sex. It should be borne in mind that it is the medical community itself, among others, which provides this material through its conduct (i.e. by medicalisation of contraception). Thus a huge vicious circle is closed. The spread of AIDS as the worst form of STD. OCs are possibly directly involved in the spread by promoting more malignant virus mutations, facilitating infection and supporting the onset of illness through steroid-like weakening of the immune system.

5. Further devastating medical side-effects, especially from OC and IUD.

6. Massive population «implosion» in the industrialised nations, which are becoming dwindling. This results in massive immigration from the third World to maintain the standard of living of the industrialised countries. This brings the danger of subversion, especially of the Christian culture.

7. No pause in population growth in the third World, where neither OCs, IUD or sterilisation can succeed.

8. The search for new, more perfect methods of family planning, as modern contraception is unsatisfactory due to the side-effects and failure rates. These are now available in the form of RU-486 (progesterone antagonist) and Epostane (progesterone synthesis blocker) combined with prostaglandins, which enable medicinal abortion up to the later stages of pregnancy, thus replacing most of the surgical abortions, which are burdensome in many ways. There is also the «anti-baby» vaccine (anti-HCG-vaccine) soon to come into use, which is also a method of early abortion. Thus the perfected killing of unborn life takes its place in our society resulting in a veritable holocaust. Thus it could be said that the great tragedy of the turn of the century is the loss of human lives which should be able to seek their own destinies and are prevented from doing so.

Despite this devastating knowledge, which cannot be a secret to certain leading figures, this development will not be halted. On the contrary, it is accelerating along it's course, with unbelievable speed and precision, towards the abyss...

The development of artificial contraception, with all the consequences which have been spelled out, confirms the truth of the prophetic encyclical «Humanae Vitae» of Pope Paul VI published in 1968. This was right, is right, and will continue to be right. I believe that every rational thinking person can deduce from the known facts that the teaching of the Church should not be seen as burdensome to the human race, or even as a punishment, but as something which is to its benefit. This entitles the leadership of the Church to deep trust.

The solution to the very confused situation cannot lie in the development of further, more effective, safer contraceptives — even if these, really were preventative and not abortive in their mechanism — but in the cessation of sexual permissiveness. A new understanding of sexuality must be established. Even the otherwise liberal-minded publishers of the «Obstetrical and Gynecological Survey» express this (4) by saying: «Multiple partners — promiscuity, if you will — does not make for a good, monogamous marriage. Broken homes make «orphans of our children»... «We need to preach the gospel of premarital abstinence. As womens' primary physicians, we have the responsibility for at least trying to educate them. The tremendous threat of AIDS is a good reason for doing so and often affords a good opportunity for patient discussions».

Especially modern young people must be refamiliarised with the creative sense and purpose of sex. We must learn anew to grasp the full import of the words «made in His image». The only course which will do justice to the complete human being in a dignified manner is, in my experience, Natural Family Planning (NFP).

References

(1) Aral S.O., Mosher W.D., Cates W., *Contraceptive use, pelvic inflammatory disease, and fertility problems among American women:* Am. J. Obstet. Gynecol. (1982) 1987, 157, 59.

(2) Baum J.K., Holtz F., Bockstein J.J., Klein W., *Possible association between benign hepatomas and oral contraceptives,* The Lancet (1973) II, 926.

(3) Beller F.K., *Münster, Schriftenreihe der Westfälischen Wilhelms-Universität,* Münster, 1979/80 2, 35.

(4) Beral V., Hannaford P., Kay Cf., *Oral contraceptive use and malignancies of the genital tract: Result from the Royal College of General Practitioners' Oral Contraception Study,* Obstetrical & Gynecological Survey (1989) 44, 465.

(5) Beral V., Ramcharan S., Faris R., *Malignant melanoma and oral contraceptive use among women in California,* Br. J. Cancer (1977) 36, 804.

(6) Ross A., Parker Mauldin W., *Berelson on Population,* Editors Springer-Verlag New York Inc. (1988) S. 7, S. 43.

(7) Braendli B., Filippini L., *Gastroenterologische Nebenwirkungen oraler hormoneller Antikonzeptiva,* Medizinische Klinik (1979) 74, 425.

(8) *Bundeszentrale für gesundheitliche Aufklärung,* Köln, Jedes kind hat ein Recht erwünscht zu sein, S. 12.

(9) Cohen C., Deppe G., *Endometrial carcinoma and oral contraceptive agents,* Obstet. Gynecol. (1977) 49, 390.

(10) Cramer D.W., Goldman M.B, Schiff I., *The relationship of tubal infertility to barrier method and oral contraceptive use,* JAMA (1987) 257, 2446.

(11) Detering K., Kallischnig G., *The cardiovasular risk of oral contraception with special reference to German mortality statistics,* N. Trends Gynecol. Obstetr. (1985) 1, 360.

(12) Diquelou J.Y., et al., *Role of chlamydia trachomatis in causation of infection leading to ectopic pregnancies,* J. Gynecol. Obstet. Biol. Reprod. (1988) 17, 325.

(13) Donnez J., Wauters M., Thomas K., *Luteal function after tubal sterilization,* Obstet. Gynecol. (1981) 57, 65.

(14) Forman D., Vincent T.J., Doll R., *Cancer of the liver and the use of oral contraceptives,* Br. Med. J. (1986) 292, 1357.

(15) Frech F., *The Pill and the Medical making of Epidemics,* Human Life International-Kongress, Irvine, California, April 27 - May 1, 1988.

(16) Fülgraff G., Palm D., *Herausgeber von Pharmakotherapie Klinische Pharmakologie,* 6. neubearbeitete Auflage, Gustav Fischer Verlag, Stuttgart, S. 347.

(17) Genton C.Y., *Orale kontrazeption und krebsrisiko,* Schweiz. Med. Woschenzeitschrift (1980) 111, 1742.

(18) GRÜNENTHAL: *Brief and Dr. Götz vom 27.3.86*
(19) GUHR O., *Hormonal induzierte Portioveränderungen unter Ovulationshmemmern,* Münch. med. Wschr. (1972) 114, 766.
(20) HALLER, *Ovulationshemmung durch Hormone,* 79, 3. Auflage, (1971) Georg Thieme Verlag, Stuttgart.
(21) HARRIS R.W.C., BRINTON L.A., COWDELL R.H., SKEGG D.C.G., SMITH P.G., VESSEY M.P., DOLL R., *Characteristics of women with dysplasia or carcinoma in situ of the cervix uteri,* Br. J. Cancer (1980) 42, 359.
(22) HÄUSSLER A., *Die Pille das drohende Unheil,* Miriam-Verlag, Jestetten (1975), S. 5, S. 6, (Fikentscher) S. 12 (Haller).
(23) HAUSER G.A., *Zeitschrift für Sexualmedizin* (1974) 8.
(24) HENDERSON B.E., CASAGRANDE J.T., PIKE M.C., MACK T., ROSARIO I. & DUKE A., *The epidemiology of endometrial cancer in young women,* Br. J. Cancer (1983) 47, 749.
(25) HIRSCH H.A., *Derzeitiger Stand der Tubensterilisation,* Geburtsh. Frauenheilk. (1977) 37, 461.
(26) HOC S., *Was alles sexuell übertragen wird,* Selecta (1986), 9, 612.
(27) HOLLY E.A., WEISS N.S., LIFF J.M., *Cutaneous melanoma in relation to exogenous hormones and reproductive factors,* JNCI (1983) 70, 827.
(28) HULKA B.S., CHAMBLISS L.E., KAUFMAN D.G., FOWLER W.C. & GREENBERG B.G., *Proection against endometrial carcinoma by combination product oral contraceptives,* JAMA (1982) 247, 475.
(29) *Human Life International-Kongress,* Irvine, California, April 27 - May 1, 1988, Mitteilung.
(30) IKONOMOFF S., *Warum die hormonalen Kontrazeptiva in Asien anders wirken als in Europa,* Deutsches Aerzteblatt (1986), 83, 699.
(30b) JONES E.F., DARROCH FORREST J., *Contraception failure in the US: Revised estimates from the 1982 national survey of family growth,* Family Planning Perspectives, May/June 1989, 103-108.
(30a) JOYEUX H., zitiert durch V. Pellegrini, *Le Nouvelliste et Fav.,* Sion 6.3.87.
(31b) JOYEUX H., *Hormonbombe Pille der Irrtum einer Epoche,* Vortrag gehalten am XIV. internationalen Kongress für die Familie, Bonn 2-5 May 1989.
(32a) KABARITY A., MAZROOEI S., *Further investigations on the cytological effects of some contraceptives,* Mutat. Res. (1984) 135, 181.
(32b) KAISER R., PFLEIDERER A., *Lehrbuch der Gynäkologie,* Martius-Reihe, Georg Thieme Verlag, Stuttgart New York, 16. neubearbeitete Auflage 1989, (b) S. 192.
(33) KARNIK R., AMMERER H.P., PERNCECZKY G., SLANY J., BRENNER H., *Akute Verschlüsse im verterbrobasilären Stromgebiet bei Kindern und jüngeren Erwachsenen,* Dtsch. med. Wschr. (1986) 111, 616.
(34) KAUFMAN D.W., SHAPIRO S., STONE D. & 10 others, *Decreased risk of endometrial cancer among oral contraceptive users,* N. Engl. J. Med. (1980) 303, 1043.

(35) KAY C.R., HANNAFORD P.C., *Breast cancer and the pill — a further report from the Royal College of General Practitioners' oral contraception study,* Br. J. Cancer (1988) 58, 675.
(36) KIERKEGAARD A., *Deep vein thrombosis and the oestrogen content in oral contraceptives,* Contraception (1985) 31, 29.
(37) LIENHARD A., *Was hält beim koitus am besten dicht?,* Medical Tribune (1989) 17, 14.
(38) LIU C., DING Y.S., *Changes of SCE frequency and chromatin molecular composition in rat progeny whose mothers were treated with oral contraceptives in early pregnancy,* Mutat. Res. (1987) 180, 115.
(39) LOUV C.W., AUSTIN H., PERLMAN J., ALEXANDER J.W., *Oral contraceptive use and the risk of chlamydial and gonococcal infections,* Am. J. Obstet. Gynecol. February (1989) 160, 396.
(40) LUDWIG K.S., *Hormonale Kontrazeption, Eine Standortbestimmung. Int. Symp.,* Basel 1983, 33-36, Karger, Basel (1983).
(41) MALL-HÄFELI M., Brief an Apotheker Wöppelmann vom 22.5.86.
(42) MALL-HÄFELI M., *Hormonale kontrazeption,* Eine Standortbestimmung. Int. Symp., Basel 1983, 19-32, Karger, Basel (1983).
(43) MEIRIK O., LUND E., ADAM H.O. et al., *Oral contraceptive use and breast cancer in young women,* The Lancet (1986) II, 650.
(44) MILLER D.R., ROSENBERG L., KAUFMANN D.W., STOLLEY P., WARSHAUER M.E., SHAPIRO S., *Breast cancer before age 45 and oral contraceptive use: new findings,* Am. J. Epidemiol. (1989) 129, 269.
(45) MOLLOY B.G., COULSON K.A., LEE J.M., WATTERS J.K. *Ist die Annahme einer Konzeption nache «vergessener Pille» realistisch?,* extracta gynaecologica (1986) 10, 64.
(46) MÜNTEFEREING H., DALLENBACH-HELLWIG G. et al., *Pathologisch-anatomische Befunde bei der gestörten Frühschwangerschaft,* der Gynäkologe (1988) 21, 262.
(47) MUTSCHLER E., *Arzneimittelwirkungen. Ein Lehrbuch der Pharmakologie für Pharmazeuten, Chemiker und Biologen.* Mit einführenden kapiteln in die Anatomie und Physiologie. (1972), Wissenschaftliche Verlagsgesellschaft Stuttgart, 2. Auflage, S. 225.
(48) *National Abortion Federation-Kongress,* Boston, June 9-12 1985, Mitteilung
(49) NEUBERGER J., FORMAN D., DOLL R., WILLIAMS R., *Oral contraceptives and hepatocellular carcinoma,* Br. Med. J. (1986) 292, 1355.
(50) N.L., *Empfängnisschutz für Teenager,* selecta (1986) 9, 654.
(51) *Organon-Broschüre:* Interaktionen mit oralen Kontrazeptiva: Was ist zu beachten?
(52) *Organon Marvelon,* Das hormonale Kontrazeptivum mit dem selektiven Progestagen Desogestrel, S. 11.
(53) ORY H.W., CONGER B.S., NAIB Z., TYLER C.W., HATCHER R.A., *Preliminary analysis of oral contraceptive use and risk of developing premalignant lesions of the uterine cervix, Pharmacology of Steroid Contraceptive Drugs,* edited by S. Garattini and H.W. Berendes, Raven Press, New York (1977).

(54) PERITZ E., RAMCHARAN S., FRANK J., BROWN W.L., HUANG S., RAY R., *The incidence of cervical cancer and duration of oral contraceptive use,* Am. J. Epidemiol. (1977) 6, 462.
(55) PETERSEN P., *Seelische Folgen nach endgültiger Sterilisation. Ergebnisse internationaler Studien über die freiwillige Sterilisation des Mannes und der Frau aus Gründen der Familienplanung.* Dtsch. Aerzteblatt (1978) 75, 695.
(56) PETITTI D.B., WINGERD J., *Use of oral contraceptives, cigarette smoking, and risk of subarachnoid haemorrhage,* The Lancet (1978) II, 234.
(57) PINTO M.R., *Possible effects of hormonal contraceptives on human mitotic chromosomes,* Mutat. Res. (1986) 169, 149.
(58) PIKE M.C., HENDERSON B.E., CASAGRANDE J.T., ROSARIO I., GRAY G.E., *Oral contraceptive use and early abortion as risk factors for breast cancer in young women,* Br. J. Cancer (1981) 43, 72.
(59) PIKE M.C., KRAILO M.D., HENDERSON B.E., DUKE A., *Breast cancer in young women and use of oral contraceptives: Possible modifying effect of formulation and age at use,* The Lancet (1983) II, 926.
(60) PILLE, DIE, J. GUILLEBAUD, rororo (1985).
(61) PORTER J.B., HUNTER J.R., DANIELSON D.A., JICK H., STERGACHIS A., *Oral contraceptive and nonfatal vascular disease - recent experience,* Obstet. Gynecol. (1982) 59, 299.
(62) PRINZ W., AIDS - *Kondome schützen miserabel,* Medical Tribune (1987) 13, 32, und Leserbrief von Braun-Clarke L., Kondome gegen AIDS: Dr. Prinz hat recht, Medical Tribune 22.5.87.
(63) R.H., *Was ist da dran?,* Medical Tribune (1989) 16, 20.
(64) RABE T., RUNNEBAUM B., *Pille und Krebs,* Therapeutische Umschau (1986) 43, 5, 372.
(65a) RED. *Zur Risikoabschätzung von Femovan/Minulet, arznei-telegramm ATI,* Arzneimittelinformation Berlin, GmbH (1989) 5, 50.
(65b) RED. *Femovan/Gynovin/Minulet: Eine besondere* Risikokonstellation 23.2.90.
(66) RITSCHARD TH., FILLIPINI L., *Entzündliche Darmerkrankungen und hormonelle Antikonzeption,* Schweiz. med. Wschr. (1986) 116, 594.
(67) RÖSLER R., *Der Menschen Zahl,* Christiana-Verlag, Stein am Rhein (1989).
(68) ROSENBERG L., SHAPIRO S., SLONE D., KAUFMANN D.W., HELMRICH S.P., MIETTINEN O.S., STOLLEY P.D., ROSENSHEIN N.B., SCHOTTENFELD D., ENGLE R.L. et al., *Epithelial ovarian cancer and combination oral contraceptives,* JAMA (1982) 247, 3210.
(69a) *Royal College of General Practitioners' Oral Contraception Study,* Mortality among oral contraceptive users, The Lancet (1977) II, 727.
(69b) *Royal College of General Practitioners' Oral Contraception Study,* Further Analyses of mortality in oral contraceptive users, The Lancet (1981) I, 541.
(70) *Royal College of Obstetricians and Gynaecologists,* Gynaecological Laparoscopy, The report of the working party of the confidential enquiry into gynaecological laparoscopy, CARRON BROWN J.A., CHAMBERLAIN G.V.P., JORDAN J.A., NEWTON J.R., NICHOLSON J.R., ROTHMAN D.,

SHARRATT M., STEPTOE P.C., SYMONDS E.M., Br. J. Obstet. Gynecol. (1978) 85, 401.

(71) RUBIN G.L., ORY H.W., LAYDE P.M., *Oral contraceptives and pelvic inflammatory disease,* Am. J. Obstet Gynecol. (1982) 144, 630.

(72) SCHACHTER J., GROSSMAN M., SWEET R.L., HOLT J., JORDAN C., BISHOP E., *Prospective study of perinatal transmission of Chlamydia trachomatis,* JAMA (1986) 255, 3374.

(73) *Shering-Information,* Folge 4, Publikationen von Juli 1980 bis April 1984.

(74) SCHINDLER A.E., *Neue Aspekte der hormonalen Kontrazeption,* Gynäkol. Prax. (1985) 9, 47.

(75) SEAMAN B., *Aerzte contra Pille,* Ullstein (1970).

(76) SHAPIRO S., *Oral contraceptions. - time to take stock,* N. Engl. J. Med (1986) 315, 450.

(77) SILVERBERG S.G., MAKOWSKY E.L., ROCHE W.D., *Endometrial carcinoma in women under 40 years of age: Comparison of cases in oral contraceptive users and nonusers,* Cancer (1977) 39, 592.

(78) SILVERBERG S.G. & MAKOWKY E.L., *Endometrial carcinoma in young women taking oral contraceptive agents,* J. Obstet. Gynecol. (1975) 46, 503.

(79) STADEL B.C., RUBIN G.L., WEBSTER L.A., *Oral contraceptives and breast cancer in young women,* The Lancet (1985) II, 970.

(80) STERN E., FORSYTHE A., YOUKELES L., COFFELT C.F., *Steroid contraceptive use and cervical dysplasia: increased risk of progression,* Science (1977) 196, 1460.

(81) SVENSSON L., WESTROM L., MARDH P.-A., *Contraceptives and acute salpingitis,* JAMA (1984) 251, 2553.

(82) SWEET R.L., SCHLACHTER J., LANDERS D., *Chlamydial Infections in Obstetrics and Gynecology,* Clinical Obstet. Gynecol. (1983) 26, 143.

(83) TAUBERT H.D. & KUHL H., Kontrazeption mit Hormonen (1980).

(84) *The Centers for Disease Control Cancer and Steroid Hormone Study,* Oral contraceptive use and the risk of endometrial cancer, JAMA (1983) 249, 1600.

(85) *The Centers for Disease Control Cancer and Steroid Hormone Study,* Oral contraceptive use and the risk of ovarian cancer, JAMA (1983) 249, 1596.

(86) *The Centers for Disease Control Cancer and Steroid Hormone Study,* Long-term oral contraceptive use and the risk of breast cancer, JAMA (1983) 249, 1591.

(87) TOTH M. et al., *Role of infection in etiology of preterm birth,* Obstet. Gynecol. (1988) 71, 723.

(88) *UK National Case-Control Study Group,* Oral contraceptive use and breast cancer risk in young women, The Lancet (1989), II, 973.

(89) VAN DER VANGE N., *Referat «Ovarian activity and low dose contraceptives»,* 3. Tagung der Soc. f. Advancement of Contraception (SAC) vom 9-13.9.85 in Bordeaux, Zitiert im Organon Literaturservice 17/86 aus Gyne (Juni 1986).

(90) VESSEY M.P., LAWLESS M., MCPHERSON K., YEATES D., *Neoplasia of*

the cervix uteri and contraception: a possible adverse effect of the pill, The Lancet (1983) II, 930.

(91) WASHINGTON A.E., GOVE S., SCHACHTER J., SWEET R., *Oral contraceptives, Chlamydia trachomatis infection, and pelvic inflammatory disease. A word of caution about protection,* JAMA (1985) 253, 2246.

(92) WASHINGTON A.E., SWEET R.L., SHAFER M.A., *Pelvic inflammatory disease and its sequelae in adolescents,* J. Adolesc. Health Care (1985) 6, 298.

(93) WEISS N.S., LYON J.L., LIFF J.M., VOLLMER W.M., DALING J.R., *Incidence of ovarian cancer in relation to the use of oral contraceptives,* Int. J. Cancer (1981) 28, 669.

(94) WEISS N.S. & SAYVETZ T.A., *Incidence of endometrial cancer in relation to the use of oral contraceptives,* N. Engl. J. Med. (1980) 302, 551.

(95) WOLNER-HANSSEN W., SVENSSON L., MARDH P.-A., WESTRÖM L., *Laparoscopic findings and contraceptive use in women with signs and symptoms suggestive of acute salpingitis,* Obstet. Gynecol. (1985) 66, 233.

(96) ZÖLLER TH., *Die Pille hat sich gemausert,* Der informierte Arzt (1987) 14, 53.

VITA DELL'ISTITUTO

A. SITUAZIONE STATISTICA DEGLI STUDENTI

a) Sezione romana

STUDENTI ISCRITTI NELL'ANNO ACCADEMICO 1990/91 = 181

N° iscritti al Corso al Dottorato	44
N° iscritti al Corso alla Licenza	70
N° iscritti al Corso al Master	50
Studenti ospiti	17

b) American campus

STUDENTI ISCRITTI NELL'ANNO ACCADEMICO 1990/91 = 62

N° iscritti al Corso alla Licenza	23
N° iscritti al Corso al Master	30
Studenti "Special/Audit"	9

B. SITUAZIONE DEI TITOLI DI STUDIO

DOTTORATO IN SACRA TEOLOGIA

CLAUDIO GIULIODORI, *Intelligenza teologica del maschile e femminile. Problemi e prospettive sulla base di una lettura tematica di H.U. von Balthasar e P. Evdokimov.*

LICENZA IN SACRA TEOLOGIA

GIUSEPPE GUARIGLIA, *La partecipazione e la «communio personarum» in Karol Wojtyla.*

BRUNO DOSE, *Il significato dell'amore nel pensiero di V.S. Soloviev.*

PAOLO NICOLINI, *Il mistico «connubio». Elementi di teologia sponsale ne «I Misteri del Cristianesimo» di J.M. Scheeben.*

SOBHY MAKHOUL, *La problematica della realtà matrimoniale in Terra Santa.*

MASTER IN SCIENZE DEL MATRIMONIO E DELLA FAMIGLIA

ANGELA GUERRIERI, *L'educazione all'amore nell'epoca dei mass media.*

M. ESMERALDA DE ASSUNCAO CARDOSO, *A verdade humana da Virginidade consagrada no Magisterio de Joao Paulo II.*

Finito di stampare nel mese
di giugno 1991
dalla tipografia Città Nuova della P.A.M.O.M.
Largo Cristina di Svezia, 17
00165 Roma tel. 5813475/82