Moraal zonder te moraliseren. Een blik op de moraaltheologie van het Tweede Vaticaans Concilie

Communio, 2011 (3), Het Tweede Vaticaans Concilie. Balans van de uitwerking – terugblik en vooruitzicht

door dr. Lambert J.M. Hendriks, priester, moraaltheoloog en vice-rector van het Grootseminarie Rolduc, Kerkrade

Een aantal decennia na het Tweede Vaticaans Concilie (1963-1965) lijkt het stof dat de concilievaders deden opwaaien met het 'aggiornamento'in een aantal kringen nog steeds niet tot rust te zijn gekomen. Toch is dit ook een algemeen gegeven: of men nu eerder polemisch tegen de nieuwere stijl van Vaticanum II aankijkt, of er juist een rijke bron van geloof en leven in ziet, de nieuwheid van de conciliedocumenten is zeker nog niet uitgewerkt. Dit geldt natuurlijk vooral voor die thema's die heel duidelijk ter sprake kwamen en waarbij een zekere verandering ten aanzien van de voorafgaande traditie zeer duidelijk is. Bij de moraaltheologie is deze verandering echter anders van karakter: er worden niet zozeer concrete wijzigingen aangebracht, maar er wordt een houding ten aanzien van de moraaltheologie en het morele leven voorgesteld, die beter moet passen bij de ervaring en het aanvoelen van de moderne mens. Dat dit op een goede manier gelukt is, blijkt bijvoorbeeld uit het feit dat men de morele crisis van de moderne tijd in het algemeen niet toeschrijft aan de houding van het concilie, (1) terwijl dat bijvoorbeeld op liturgisch gebied soms wel gebeurt. Het mag op dit punt oppervlakkig gezien misschien lijken alsof het Tweede Vaticaanse Concilie de moraaltheologie buiten beschouwing heeft gelaten en er om die reden weinig kritiek valt te leveren, maar deze opvatting zou weinig recht doen aan de werkelijkheid. Op verschillende momenten heeft men immers teruggeblikt op de moraaltheologie van het concilie, zowel vlak erna als ook op enige afstand. Bijna vijftig jaar na het concilie is het dan ook tijd om nog eens te reflecteren over de uitwerking ervan op de moraaltheologie en om te zien hoe de theologie van het concilie erin uitwerkt.

1. Moraaltheologie als onderwerp van Vaticanum II

Dat er in de constituties en decreten van het concilie geen afzonderlijke tekst over de moraaltheologie staat, zou inderdaad kunnen doen vermoeden dat dit onderwerp bewust achterwege is gebleven. Er komen in de teksten wel elementen voor die betrekking hebben op de moraal, maar niet op een systematische manier. Wat echter vooral het gevoel doet ontstaan dat men de moraaltheologie uit de teksten van het concilie heeft weggelaten, is het concreet afwijzen van een document dat de zich specifiek met de moraaltheologie zou gaan bezighouden. Bij de voorbereidingen op het concilie was er van een dergelijk document sprake, dat de moraal op een klassieke manier zou behandelen ('*De ordine morali*'). Om verschillende redenen werd dit schema over de moraaltheologie al vrij snel afgewezen. Vooral omdat er eigenlijk sprake was van een herhaling van de klassieke moraaltheologie en het bij elkaar voegen van recentere uitspraken van het leergezag. De soms heftige discussies en het feit dat de moraaltheologie ook onder de concilievaders een zeer controversieel onderwerp bleek, betekende uiteindelijk dat er helemaal van het schema over de moraal werd afgezien. Het bleek niet mogelijk om een consensus te vinden over de strikte of juist mildere toon die het document zou moeten aanslaan, maar men koos er uiteindelijk voor om een aantal thema's te laten terugkomen in *Gaudium et spes*, over de Kerk in de wereld van deze tijd.

Het is echter niet alleen in *Gaudium et spes* dat er moraaltheologie te vinden is, maar de concilieteksten blijken als geheel afspiegeling van een moraaltheologisch bewustzijn, aangezien het pastorale karakter van het concilie de omgang met de medemens als een belangrijk kenmerk heeft. (3) Deze feitelijke aanwezigheid van de

moraaltheologie wordt overigens bevestigd wanneer in de latere tijd een meer autonome of liberalere stroming zich erop beroept vrucht te zijn van het concilie, terwijl van de andere kant ook de encycliek *Veritatis splendor* onomwonden wordt voorgesteld als de moraaltheologie die terugkeert naar de verworvenheden van Vaticanum II. (4) Zoals ook in dit artikel duidelijk zal worden, is er aan moraaltheologie in de documenten van het concilie dan ook geen gebrek.

Het feit dat men zowel vanuit een autonome hoek alsook vanuit het leergezag zich beroept op het concilie geeft echter aan dat er een reflectie nodig is over wat het concilie dan nu over de moraal wil zeggen. De discussies die volgden op het voorgestelde schema '*de ordine morali*' laten zien dat er op belangrijke punten geen overeenstemming bestond onder de moraaltheologen. Sterker nog, de vele snel wisselende opvattingen geven aan dat vele vraagstukken nog niet uitgerijpt waren, ook al was de roep om duidelijkheid hevig. Hier wordt meteen helder dat het leergezag zich maar moeilijk kan vinden in de soms zeer emotionele publieke opinie. (5) Waar de visie op het huwelijk duidelijk en stevig ter sprake komt op het concilie, daar wordt het vraagstuk van de geboorteregeling expliciet van het concilie afgevoerd en aan de paus voorbehouden (vgl. GS 51, noot 14). Met niet uitgerijpte thema's wilde men zich terecht niet bezighouden, wat trouwens niet betekent dat men geen stelling durfde te nemen zoals de huwelijksmoraal van Gaudium et spes laat zien. Er zouden overigens nog genoeg thema's uit de moraal overblijven en ook in verschillende documenten opduiken, maar – zoals Delhaye het beeldend verwoord – in een nieuw schema had men misschien ook helemaal geen zin. Toch blijft staan dat door het concilie de moraaltheologie onmiskenbaar gedwongen werd tot zelfreflectie. (6)

2. De teksten van het concilie

In de loop van de tijd zijn er natuurlijk talloze opsommingen gemaakt van de moraaltheologie zoals die tijdens Vaticanum II aan de orde kwam. Het gaat daarbij om twee dingen: de expliciete vermelding van de moraaltheologie en moraaltheologische thema's, maar ook om de erkenning van de meer open en zelfstandige houding van de mens binnen de schepping, die met de steekwoorden 'autonomie'en 'dialoog'kan worden gevat. Bij deze houding gaat het om antropologie, maar het heeft natuurlijk zijn weerslag op de morele beoordeling van het handelen van de mens.

Een belangrijke plaats waar de moraaltheologie als discipline ter sprake komt is het decreet over de priesteropleiding, *Optatam totius*, 16: "Een speciale zorg moet worden besteed aan de vervolmaking van de moraaltheologie; want een wetenschappelijke uiteenzetting daarvan, meer gevoed door de leer van de H. Schrift, is in staat de hoge roeping van de gelovigen in Christus te doorlichten en hun verplichting om in liefde voor het leven van de wereld vruchtbaar te zijn." In deze tekst herkende men drie punten om de moraaltheologie te vernieuwen: 1) het meer Bijbels maken van de moraal, 2) de wetenschappelijke onderbouwing ervan en 3) ze plaatsen binnen de ontmoeting met Christus.

In de kerkgeschiedenis is het verlangen om de moraaltheologie meer Bijbels te onderbouwen een vaker terugkerend patroon, waarbij men met bewondering terugkeek naar de moraal van de kerkvaders die uiteindelijk uitsluitend op de H. Schrift gebaseerd was. Door de begrijpelijk ontwikkeling naar de casuïstiek en de handboeken – begrijpelijk vanwege de praktische noodzaak – kwam de H. Schrift echter steeds meer op de achtergrond. Dat het concilie een terugkeer verlangt naar de Bijbelse fundamenten van de moraal is een terecht gevoelen, omdat Gods Woord zonder twijfel de eerste norm van het handelen is waarnaar men steeds moet terugkeren (*Dei verbum*, 7). Verder werd op het concilie een meer Bijbelse benadering ook duidelijk vanuit oecumenisch perspectief bezien. (7) Dit is zeker een realistisch gegeven, aangezien ook vandaag de dag niet-katholieke christenen meestal de grote morele thema's in bijvoorbeeld de bio-ethiek gelijk aan de Katholieke Kerk beoordelen, maar dan wel vanuit een Bijbels fundament.

Dat het concilie ook vroeg om een vervolmaking van de moraaltheologie door middel van een wetenschappelijke uiteenzetting, geeft al aan dat de ontwikkeling van deze discipline duidelijk nog niet tot rijpheid gekomen was. In de tijd na het concilie zullen enkel thema's uitvoerig ter sprake komen, zoals de discussies over de fundamentele optie en de natuurwet. De zeer persoons-gericht houding van het concilie was voor sommige moraaltheologen reden om de extrinsieke factoren van de moraal – zoals de natuurwet – achterwege te laten ten gunste van een autonome moraal. Hierbij stond de handelende persoon dan niet alleen meer centraal, maar vaak werd deze ook zichzelf tot norm. Later komen in *Veritatis splendor* juist ook deze wetenschappelijke vraagstukken terug en worden ze weer in een objectief kader geplaatst.

De derde, meer spirituele, opdracht van het concilie om de moraal te plaatsen binnen de christologie en de ontmoeting met Christus, is vooral ook in verband te zien met *Lumen gentium*, de dogmatische constitutie over de Kerk. In het vijfde hoofdstuk over "de algemene roeping tot heiligheid in de Kerk" (nrs. 39-42) komt de bekende omschakeling in het denken naar voren, waarbij heiligheid en volmaaktheid van het morele leven niet meer zijn voorbehouden aan een speciale levensstaat, maar opdracht zijn voor alle christenen. (8) Ook al is *Lumen Gentium* op zich niet de meest voor de hand liggende vindplaats voor de moraaltheologie, toch bepaalt dit inzicht de moraaltheologie ook nu nog aanzienlijk. Dit komt ook omdat het denken in termen van (vaak nog op afstand liggende) volmaaktheid goed past bij de opnieuw in zwang geraakte deugdenmoraal.

Waar hoofdstuk V van *Lumen gentium* vooral denkt in termen van navolging van Christus, daar gaat de moraal in *Gaudium et spes* veel meer uit van de sociale verhoudingen tussen de mensen onderling. Vanwege de verschillende ontstaansgeschiedenis en context zijn dit twee onderscheiden gezichtspunten, die vanzelfsprekend niet als met elkaar in tegenspraak moeten worden gezien. Ook in Gaudium et spes gaat het om de roeping van de mens in Christus (GS 22), maar eveneens vindt men hier de bekende vaststelling dat de mens "zichzelf alleen volledig kan vinden in de oprecht gave van zichzelf" (GS 24). Het is in die meer inter-persoonlijke context dat in *Gaudium et spes* een aantal moraaltheologische thema's aan de orde komen. Zeer bekend zijn de thema's rond de huwelijksmoraal, waarbij het concilie het huwelijk opnieuw definieert door middel van het huwelijksverbond van de liefde van de echtgenoten (GS 47-52). (9) Ook in Vaticanum II blijft het huwelijk uit haar aard gericht op de gezinsstichting die van het huwelijk de bekroning is (GS 48), maar het is zeker een belangrijk punt dat het concilie eveneens de noodzaak van "verantwoord ouderschap" erkent (GS 51). Door middelen die overeenstemmen met de morele wet kunnen ouders immers in de situatie zijn dat het kinderaantal beperkt moet worden zonder dat ze willen of kunnen afzien van de huwelijkse omgang. Vóór het concilie werd dit nooit zo geformuleerd omdat het voortbrengen en opvoeden van kinderen als primair doel van het huwelijk werd gezien. Men kan echter met deze opening in de tekst zeker niet de veel verbreide opvatting legitimeren waarbij het krijgen van kinderen nog slechts een facultatieve bijkomstigheid van het huwelijk is. De middelen tot geboorteregeling zouden dan weliswaar niet op het concilie ter sprake komen, wel is er in *Gaudium et spes* een scherpe veroordeling van abortus te vinden (GS 51).

Een verdere grote thematiek van *Gaudium et spes* betreft de sociale moraal GS 63-90). Samen met de huwelijksmoraal wordt ook deze in het deel van de "bijzonder urgente problemen" geplaatst. Hier komen de sociaal economische verhoudingen en de plaats van de christelijke politiek naar voren, maar ook de problemen rond oorlog en vrede (het vraagstuk van de 'rechtvaardige oorlog'en de 'bewapeningswedloop'in GS 80 en 81), evenals de internationale verhoudingen.

Een in latere kerkelijke documenten veel geciteerde tekst is *Gaudium et spes*, nr. 16 over de waardigheid van het morele geweten. In deze tekst wordt het geweten onmiddellijk in verband gebracht met de wet van God, al wordt ook erkend dat het ongewild kan dwalen. De tekst benadrukt dat zelfs in dat laatste geval het geweten zijn waardigheid niet verliest. Het feit dat deze tekst zo vaak aangehaald wordt, bijvoorbeeld in de *Catechismus*

van de Katholieke Kerk en *Veritatis splendor*, geeft het belang ervan aan, maar laat ook zien hoe veel waarde wordt gehecht aan de autonomie van de mens. Vanuit die autonomie komt het echtpaar bijvoorbeeld ook tot verantwoord ouderschap. (10)

De autonomie van de mens en van het aardse in het algemeen zijn een belangrijk gegeven voor het concilie (GS 36). Wel wordt duidelijk gemaakt dat deze autonomie niet betekent dat het geschapene niet van God afhankelijk zou zijn. Met de juiste autonomie is bedoeld dat ook het aardse uit zichzelf bestaansrecht heeft en waarde heeft. Met deze reflectie hangt ook zeker samen dat de Kerk het als haar opdracht ziet om met de wereld in dialoog te treden. (GS 40-45). (11) Het is een houding van openheid naar alle werkelijkheden die de Kerk om zich heen ervaart en ze bevordert in zekere zin de dialoog op alle terreinen van het menselijk bestaan: tussen landen, tussen godsdiensten en tussen mensen onderling. Het geven van autonomie en het zoeken van dialoog zijn de kenmerken van de vernieuwende visie van de Kerk op de wereld en op de mens. Tegelijkertijd roept het concilie zelfs de kunstenaars op “dat iedereen onvoorwaardelijk de zedelijke orde voorop moet stellen” om recht te doen aan zijn verstandelijke natuur en het geschapen zijn door God, gericht op einddoel van volmaaktheid en geluk. (12)

Het zo duidelijk erkennen van de wereld als een gegevenheid – door God geschapen – met een waarde in zich, bracht veel discussies te weeg over hoe ver deze waardevolle zelfstandigheid dan gaat. In het bijzonder speelt voor de moraaltheologie hier de vraag naar het al dan niet bestaan van een expliciet christelijke moraal in samenhang met de natuurwet. Wanneer de natuurwet namelijk aan ieder mens, vanuit zijn geschapen zijn en zijn wezensstructuur, de morele wet doet kennen, (13) wat is dan nog de plaats van de christelijke openbaring? Het concilie noemt terloops dat de openbaring deze natuurwet beter doet begrijpen (GS 23), maar de navolging van Christus omvat natuurlijk meer dan alleen het ontdekken van de morele wet in de natuur van de mens. Het christelijke geloof gaat gepaard met een levenswijze die er uiteindelijk op uit is de wereld positief te veranderen. (14)

Bewogen door zijn toebehoren aan Christus wordt de christen ertoe gebracht om alle mensen lief te hebben. Ook dit gegeven bewerkt de zojuist genoemde openheid en het respect naar hen die niet katholiek zijn, maar het concilie benadrukt dat dit geen onverschilligheid betekent ten aanzien van de waarheid (GS 28). Meer nog, het is juist vanuit de liefde dat men ertoe gebracht wordt zijn geloof aan de ander te verkondigen.

Ondanks de grote omvang van documentaties en verslagen, is er overigens niet altijd overeenstemming over wat er nu precies op het concilie gezegd is. Zo reserveerde Paulus VI de kwestie van de middelen tot geboortebeperking voor een speciale latere commissie, maar soms werd beargumenteerd dat het concilie wel degelijk over contraceptiva spreekt en ze in lijn met *Casti connubii* veroordeelt. (15) Een ander voorbeeld is het feit dat Delhaye, die meewerkte aan een uitvoerig register op de trefwoorden van de conciliedocumenten, vaststelt dat het woord “erfzonde” (peccatum originale) in geen enkel document van het concilie genoemd wordt. (16) Desalniettemin zijn er wel degelijk duidelijke verwijzingen naar de leer van de erfzonde te vinden (bijvoorbeeld in GS 10,13 en 37; AA 7; IM 7; LG 2).

3. De interpretatie van het concilie in de moraaltheologie

Onmiddellijk na het concilie werd de balans opgemaakt en wilde men zo snel mogelijk de visie op de mens en het handelen implementeren zoals die naar voren was gekomen. Het tempo waarmee dit gebeurde was natuurlijk niet altijd even geschikt om dit diepgaand te kunnen doen. (17) Men kan de vruchten van de documenten immers beter van op afstand herkennen, omdat men dan beter is beschermd tegen een over- of onderwaardering van afzonderlijke zinnen.

Het leergezag heeft in de tijd na het concilie steeds weer documenten uitgegeven waarin een moraaltheologisch thema aan de orde was. Toch geldt *Veritatis splendor* uit 1993 als een belangrijke nieuwe mijlpaal voor de moraal, omdat het meer systematisch de fudamentele moraaltheologie als geheel tot onderwerp had. Reflecterend over de status van de moraaltheologie, maakt Johannes Paulus II op enige afstand van het concilie de balans op van de vernieuwing die het Tweede Vaticaanse Concilie wenste. (18) Ook de vele verwijzingen naar het concilie die terug te vinden zijn in *Veritatis splendor* laten een duidelijke band zien met Vaticanum II. De *Catechismus van de Katholieke Kerk*, die geldt als voorbereiding op *Veritatis splendor*, haalt vooral de sociale moraal uit *Gaudium et spes* uitvoerig aan; in de uiteindelijke moraaltheologische encycliek blijft deze (vanwege het elementaire karakter) juist achterwege, maar is het aantal verwijzingen naar het concilie toch nog groter. (19) De thema's die *Veritatis splendor* uit het concilie aanhaalt, gaan vooral over het geweten (GS 16), de vrijheid van de mens (GS 17) en de autonomie van de aardse werkelijkheid (GS 36).

Als poging om een aantal elementen uit de concilieteksten meer tot hun recht te laten komen, werd bijvoorbeeld door J. Fuchs en K. Demmer een 'transcendentale moraal'gepresenteerd, waarbij het accent niet lag op de morele beoordeling van afzonderlijke handelingen die daartoe worden afgezet tegen een complex van normen. Moreel goed handelen werd zo meer tot een houding die boven het concrete handelen uitstijgt of tot een bewust gekozen levensideaal. In deze visie komt de autonomie van de mens volledig naar voren, omdat het de mens zelf is die uiteindelijk bepaald wat dit goed handelen in zijn concrete situatie inhoudt. Ook de grote nadruk die het concilie legde op het geweten van de mens vindt op deze manier een plaats. Zo komt men tot een nieuwe visie op de 'fundamentele optie', waarbij de genoemde houding en de wil om moreel goed te handelen, relevant zijn boven de concrete handelingen van de mens. Het is dus geen toeval dat deze fundamentele optie als antwoord werd gezien op de wens tot vernieuwing van de moraaltheologie. (20) In deze vorm van moraaltheologie zou ieder restant van de casuïstische periode definitief verdwenen zijn.

In de geschiedenis van de moraaltheologie blijft de worsteling met de casuïstiek altijd een rol spelen. Men ziet er steeds weer de beperkingen van, terwijl men tegelijkertijd er steeds weer in terugvalt. Hier is echter geen sprake van onwil om van de geschiedenis te leren, maar het volgt uit het feit dat de moraal steeds concreet moet zijn om relevant te zijn voor het handelen dat immers ook steeds concreet is. Ook het concilie wilde een moraal van handboeken en casussen corrigeren, en daarbij de handelende persoon zelf opnieuw centraal stellen. Hier denke men bijvoorbeeld aan de visie op het huwelijksleven uit *Gaudium et spes*, dat soms zelfs 'personalistisch' (21) genoemd wordt. Zeker is dat deze moraal uitgaat van de hele persoon die in het handelen betrokken is, met zijn verstand en wil, maar ook met zijn emoties, ervaringen en levensvisie. Dit wil overigens niet zeggen dat het altijd gemakkelijk is om heel de persoon als onderwerp van het handelen te zien, zonder in een al te technische analyse te vervallen. Tegelijkertijd is de technische analyse van de handeling wel onmisbaar voor de morele beoordeling. In *Veritatis splendor* wordt dan uiteindelijk een uitgebalanceerde uitwerking gevonden van de personalistische benadering van het concilie, met de zogenaamde 'moraal van de eerste persoon'. (22)

Juist in *Veritatis splendor* wordt het centraal stellen van de handelende persoon niet in tegenspraak gezien met het ethisch beoordelen van het handelen door middel van een voorgeven morele orde die in de wezensnatuur van de mens besloten ligt. In de huidige tijd reageert men vaak uiterst terughoudend op verwijzingen naar de natuur van de mens als bron van de morele wet. Hierbij speelt eigenlijk altijd een rol dat men de natuur beschouwt als de biologische gegevenheid van de mens, terwijl daar in de moraaltheologie juist de verstandelijke wezensstructuur mee is bedoeld. Moreel goed handelen is handelen in overeenstemming met die natuur. Het is dus een misverstand wanneer men recht wil doen aan de personalistische visie van het Tweede Vaticaanse Concilie, door de morele relevantie van de natuur van de mens te ontkennen. Zoals bleek, verwijst

het concilie immers zelf ook naar de natuurwet. Men kan wel zeggen dat de documenten die volgden op het concilie, zoals *Veritatis splendor*, maar ook *Humanae vitae*, die personalistische visie op het handelen weliswaar bewaren, maar tegelijkertijd ontdoen van ambiguïteit. Zo komt naar voren dat het handelen zowel op de persoon gericht moet zien, alsook ethisch juist en goed.

4. De na-conciliaire moraaltheologie vandaag

Het morele verval van de laatste decennia, dat door vrijwel iedereen in zekere mate herkend wordt, kon niet worden voorkomen door de verkondiging van de Kerk zoals die op het concilie naar voren werd gebracht. Of het 'aggiornamento', het bij de tijd brengen van de Kerk, geslaagd is of niet, is niet zo gemakkelijk te beantwoorden. Het is immers niet mogelijk om te weten hoe de Kerk in de wereld van vandaag haar plaats zou hebben, zonder het concilie en met een louter voortzetten van het herhalen van de traditie.

Het is wel zonder twijfel dat de afstand die men vandaag de dag tot het concilie heeft, gunstig is voor het goed opnemen van dat wat het concilie te zeggen heeft. In ieder geval is het niet overdreven te stellen dat de vele waardevolle teksten effectiever in de (moraal)theologie kunnen uitwerken, wanneer ze tot een zekere mate van rijping zijn gekomen. Natuurlijk is het belangrijk om de ontstaansgeschiedenis van de conciliaire teksten te bestuderen, om zo tot een betere interpretatie ervan in staat te zijn. Het past echter niet om daar al te lang bij te blijven stilstaan en zich tot deze vaak zeer menselijke aspecten te beperken. Juist door afstand te nemen van de wijze waarop de constituties en decreten door middel van vergaderingen en discussies zijn ontstaan, krijgt men meer oog voor de tekst zelf en voor wat ze wil zeggen. Het geloof dat de heilige Geest werkt door deze grote kerkvergaderingen is immers niet alleen van toepassing op de concilies van eeuwen geleden. Het blijft van belang om de historische context van de constituties en decreten te bestuderen en ze in die context te zien, maar nooit kan het concilie er tot teruggebracht worden.

Het bestuderen van de teksten van het concilie laat wel zien dat er bij de moraaltheologische elementen, die doorheen de teksten naar voren komen, keuzes zijn gemaakt voor een bepaalde invalshoek. Zoals hierboven beschreven, wordt de mens positief in de wereld geplaatst met de opdracht om Christus na te volgen, en dit bepaalt als vanzelf de bijbehorende moraal. De zwakheid van de mens na de zondeval blijft dan immers eerder op de achtergrond, evenals de begrippen die juist voor de gevallen mens relevant zijn zoals zonde en kruis. (23) Het ligt voor de hand dat deze positieve antropologie van invloed is op het wegvallen van het zondebesef en de biechtpraktijk.

Het wegvallen van dit wezenlijke deel van de geloofsbeleving lijkt echter vooral samen te hangen met een algehele hang naar autonomie, ook in de samenleving. Het concilie heeft immers ook nooit de zonde of de biecht als overbodig gepropageerd. Door de visie op de mens die op het concilie de moraaltheologische houding bepaalde, leek het echter evenmin heel dringend om op een verzwakt zondebesef fel te reageren. In feite bleef dit in de verkondiging dan ook lang achterwege en wordt de juiste verhouding tussen een positieve en negatieve mensvisie tegenwoordig langzaam hersteld. Alleen bij het beleven van beide invalshoeken – de positieve visie op de mens met de mogelijkheid tot navolging van Christus, en de negatieve visie met het bestaan van zonde en nood aan verlossing – beschouwt de mens zich realistisch tegenover God en de wereld. Aangezien de mens in de huidige tijd over het algemeen niet meer twijfelt aan zijn vrijheid en zijn autonomie, wordt in de hedendaagse moraaltheologie de uitnodiging steeds meer relevant om ook te zien waar de mens Gods barmhartigheid nodig heeft door zijn zwakheid en zondigheid. Dit is geen moralisme, maar de erkenning dat de mens om volwaardig persoon te zijn, niet kan zonder de genade van Hem die de mensheid heel en al heeft hersteld.

De beslissing om de plaats van de mens in de wereld positief te duiden als vrij en autonoom, heeft – samen met

het voornemen om geen al te concrete morele situaties te behandelen – gemaakt dat niemand de concilievaders van rigorisme kan beschuldigen. Het concilie wilde niet op een dwingende manier morele normen opleggen, maar vooral benadrukken hoe het geloof van de christen zorgt voor opbouw van de maatschappij en de komst van het Rijk Gods. Deze waarderende beoordeling van het concilie, waarbij velen tevreden vaststellen dat er van moralisme geen sprake is, hangt zeker ook samen met de post-conciliaire discussies rond de plaats van het leergezag. Vooral de encycliek *Humanae vitae* leidde in 1968 een pijnlijke conflictsituatie in, waarbij de paus zijn autoriteit leek te gebruiken in tegenspraak met de vrijheid en de autonomie die op het concilie aan de gelovige werden toegeschreven. Dat deze beschuldiging niet van toepassing is, moge inmiddels voor zich spreken, (24) maar het maakt de concilieteksten wel tot programma van hen die zich van het leergezag willen distantiëren.

De lijn die Vaticanum II inzette voor de moraaltheologie behoudt een belangrijke betekenis voor de huidige tijd. Er zijn zeker moeilijke opgaven voor de moraal die altijd problematisch blijven, zoals het Bijbels funderen ervan. Dit werd onlangs nog door de Pauselijke Bijbelcommissie in herinnering geroepen. (25) Het moralisme in de betekenis van een overdreven hang naar het bepalen van normen en het rigoureus beoordelen van het menselijk handelen is echter tegenwoordig terecht op de achtergrond geraakt, helemaal in de lijn van de concilieteksten. De plaats van de liefde en het leven vanuit het geloof zoals het concilie die benadrukken blijven ook nu nog onmisbare uitgangspunten voor het morele leven. Het opnieuw ontdekken van de deugdenmoraal is hiervoor een uitermate geschikte weg, die vruchtbaar blijkt en nog verder te begaan is. Door de deugden krijgt het handelen immers een betekenis voor de handelende persoon als geheel, inclusief zijn affectieve leven. Op die manier wordt de verkeerde casuïstieke benadering teruggedrongen, waarbij het handelen te sterk rationeel en van buiten af beschouwd wordt.

In de huidige stand van de moraaltheologie blijft men zoeken naar verdieping en vervolmaking van de moraal, zoals dat door het concilie werd gevraagd. In de lijn van de theologie en de antropologie die Vaticanum II verwoordde, wordt ook nu nog steeds meer de balans hersteld tussen de waardigheid van de vrij handelende persoon en de objectieve morele orde die de mens tot de volheid van zijn bestaan brengt. De leiding van Gods Woord, de ontmoeting met Christus en diepgaande studie zijn daarbij onontbeerlijk; zo hebben de drie elementen van vernieuwing die *Optatam totius* aangaf, vijftig jaar later niets aan actualiteit ingeboet.

Noten

1. Vgl. P. DELHAYE, “Les points forts de la morale a Vatican II”, in: Studia moralia, 24(1986), 39.
2. Een aantal incidenten in de voorbereidende commissie, zoals het bewust vermelden van de Università Gregoriana als vergaderlocatie, terwijl een ander deel van de commissie in het H. Officie bijeen kwam, geven de soms heftige spanningen aan. Vgl. G. ALBERIGO (Ed.), Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959-1965). Band I, Mainz: Grünewald 1997, 256-265. Zie ook: Het concilie. IV. Kroniek van de Tweede Zittingsperiode (Redactie van Katholiek Archief), Amersfoort: Documentatie Centrum Concilie ‘De Horstink’ 1964, 146; P. DELHAYE, “Les points forts…”, 9-14; F. MURPHY, “Constitutio pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis: an introduction”, in: Studia moralia, 4(1966), 28-29.
3. In deze zin is noot 1 van *Gaudium et spes*, over het pastorale karakter van de constitutie, overdraagbaar op het hele concilie dat in grote lijnen ook als geheel “steunend op de beginselen van de leer, de houding van de Kerk wil uitdrukken ten aanzien van de wereld en de mensen van vandaag.”
4. Voor de eerste situatie zie bijvoorbeeld: J. MAHONEY, The Making of Moral Theology, Oxford: Clarendon Press 1989, 302-347; voor de tweede situatie zie: J. RATZINGER, “Il rinnovamento della teologia morale: prospettive del Vaticano II e di *Veritatis splendor*“, in: L. MELINA – J. NORIEGA, Camminare nella Luce, Rome: LUP 2004, 42. Zie ook: *Veritatis splendor*, nr. 3.

5. Vgl. G. ANGELINI, Teologia morale fondamentale, Milano: Glossa 1999, 228-229 en B. HÄRING, “Grundsatztreue und pastorale Offenheit bezüglich der Ehefragen”, in Studia moralia 4(1966), 291 en 326.
6. Vgl. P. DELHAYE, “Les points forts…”, 20 en R. GERARDI, Storia della Morale. Interpretazioni teologiche dell’esperienza christiana, Bologna: EDB 2003, 483.
7. Vgl. Decreet over de katholieke deelneming aan de oecumenische beweging Unitatis redintegratio, 23.
8. Vgl. Dogmatische constitutie over de Kerk Lumen gentium, 42: “Voor alle gelovigen geldt dus de uitnodiging en verplichting om de heiligheid en de volmaaktheid van hun eigen staat na te streven.”
9. Vgl. R. GERARDI, Storia della Morale, 480-481.
10. Al vóór *Gaudium et spes*, in het tv-programma Brandpunt van 21 maart 1963, had Mgr. Beckers van Den Bosch op de autonomie van het geweten gewezen.
11. Vgl. L. MELINA/J. NORIEGA/J. PEREZ-SOBA, Camminare nella Luce dell’Amore, Siena: Cantagalli 2008, 222-223.
12. Vgl. Decreet over de publiciteitsmedia Inter mirifica, 6.
13. Vgl. Verklaring over de godsdienstvrijheid Dignitatis humanae, 14: “de beginselen van de zedelijke orde die uit de natuur zelf van de mens voortvloeien”.
14. Vgl. B. HÄRING, “Grundsatztreue und pastorale Offenheit bezüglich der Ehefragen”, 298.
15. Dit is bijvoorbeeld zo bij J. Lynch, “The Contraceptive Issue: Moral and Pastoral Reflections”, in: Theological Studies 27(1966), 343-265. Met *Humanae vitae* is de kwestie van het al dan niet aanwezige standpunt van *Gaudium et spes* grotendeels achterhaalt.
16. Vgl. P. DELHAYE, “Les points forts…”, 7.
17.Vgl. R. GERARDI, Storia della Morale, 477 en L. MELINA/J. NORIEGA/J. PEREZ-SOBA, Camminare nella Luce dell’Amore, 64-66.
18. Vgl. JOHANNES PAULUS II, Encycliek *Veritatis splendor*, nr. 4 en J. RATZINGER, “Il rinnovamento della teologia morale…”, 35.
19. Door de uitgaves van de Nederlandse vertalingen ervaart men het verschijnen van de Catechismus misschien als volgend op *Veritatis splendor*. Toch verscheen de encycliek (1993) officieel een jaar later dan de Catechismus (1992), en verwijst Johannes Paulus II naar de eraan voorafgaande catechismus (VS 5).
20. Vgl. R. MCCORMICK, Notes on Moral Theology 1965 through 1980, Washington: Universty Press of America 1981, 70-71.
21. Vgl. G. ANGELINI, Teologia morale fondamentale, 228.
22. Samenvattend kan men zeggen dat men zich dan voor de morele beoordeling verplaatst in de handelende persoon en de handeling niet overdreven van buitenaf bezien wordt, zoals in de casuïstiek.
23. Vgl. P. DELHAYE, “Les points forts…”, 35.
24. Het voert te ver om in het kader van dit artikel hier verder op in te gaan, maar op geen enkele plaats in de conciliedocumenten zal men aanwijzingen vinden dat de autonomie, de vrijheid of de roeping van de gelovigen in een legitiem conflict kan staan tot herderlijke en verkondigende taak van het leergezag.
25. PAUSELIJKE BIJBELCOMMISSIE, De interpretatie van de bijbel in de kerk, 1993, nr. 97.