

1. LA TEOLOGIA MORALE OGGI TRA CRISI E RINNOVAMENTO

1.1 L'oggetto della teologia morale

1.1.1 Un tentativo di definizione

Scomponiamo i due termini "Teologia" e "Morale" e analizziamoli singolarmente:

A) Il termine "Morale"

Morale = deriva dal latino *mores* (singolare *mos*) che significa costumi, nel senso di atteggiamenti, modi di agire, di comportarsi.

L'espressione latina *moralitas* risale a Cicerone che la coniò come corrispettivo latino del termine greco *ethos*. Da *ethos* deriva pure l'altro termine greco "etica", caro ad Aristotele e adoperato per denominare tre sue opere: l'*Etica Nicomachea* (così chiamata dal nome del figlio, Nicomaco), la *Grande Etica* (così chiamata perché originariamente scritta su rotoli di papiro più grandi del normale) e l'*Etica Eudemea* (da Eudemo di Rodi, il suo editore). In Aristotele etica significa appunto scienza dell'*ethos*.

Sia l'*ethos* greco sia la *moralitas* latina non indicano però semplicemente il costume di un popolo, ciò che è conforme alla prassi generale, ma piuttosto ciò che in un dato tempo e luogo è riconosciuto come giusto, ossia come conforme al dover agire dell'uomo affinché possa realizzare compiutamente la sua umanità. E l'etica è la scienza dell'*ethos*, che tenta di articolare nei suoi confronti una riflessione sistematica e critica.

Da un punto di vista etimologico, quindi, Morale è la scienza che studia il comportamento umano, la scienza della condotta, nel senso di ciò che si deve fare e non si deve fare affinché l'uomo possa effettivamente diventare ciò che deve essere.

Sempre da un punto di vista etimologico, i due termini di morale ed etica sono sinonimi; tuttavia si è tentato a più riprese e da più parti di introdurre una differenziazione di significato. In campo cattolico, spesso si preferisce riservare il termine morale alla teologia e il termine etica alla filosofia. Però si parla anche di etica teologica e di filosofia morale. In campo protestante solitamente si preferisce invece usare il termine etica anche per una riflessione propriamente teologica. Tra i "laici", la distinzione tra i due termini assume solitamente altri significati ancora. Alcuni indicano col termine morale ogni sistema valutativo dell'agire di fatto operante nella concreta esperienza di un determinato gruppo umano e col termine etica invece ogni teorizzazione interpretativa dell'esperienza morale. In altri termini: la morale sarebbe un dato di fatto sociologico, l'etica invece una scienza dell'agire. Secondo un'altra interpretazione, l'etica corrisponderebbe circa a ciò che viene denominato "morale fondamentale o generale", cioè lo studio dei principi e concetti basilari, mentre la morale riguarderebbe l'applicazione di detti principi e concetti alle specifiche e settoriali realtà: ciò che in teologia viene abitualmente denominato come "morale speciale". Per altri ancora, il termine morale indicherebbe l'agire visto nella sua dimensione soggettiva, come responsabilità personale, etica invece l'agire nelle sue dimensioni pubbliche, istituzionali.

In sostanza, come appare da questa breve panoramica, non c'è oggi una distinzione concettuale tra i due termini di etica e morale che sia universalmente accolta. Di fatto, perciò, prevale nell'uso comune una certa intercambiabilità.

Alcune altre precisazioni sul concetto di morale:

a) è anzitutto da ribadire, per meglio sottolinearlo, che l'espressione "scienza del comportamento" va intesa in senso normativo e non solo descrittivo. La morale cioè intende spiegare non come gli uomini si comportano di fatto (fenomenologia del comportamento) ma come dovrebbero comportarsi. Il che presuppone e richiede la definizione di ideali, valori e norme in base ai quali ordinare e modellare la condotta umana di modo che risulti veramente degna di un essere umano e promotrice di autentica umanità. La morale, ogni morale, dipende perciò essenzialmente ed inevitabilmente dalla sottostante visione antropologica.

In questo suo carattere normativo risiede la differenza specifica, nell'analisi del comportamento umano, tra la morale ed altre scienze, ad esempio la sociologia o l'etologia o l'antropologia culturale. Purtroppo nel pensiero contemporaneo il modo secondo il quale si affrontano le questioni morali è assai spesso quello puramente sociologico, cosicché l'etica si vede ridotta a pura funzione della sociologia ed il problema del valore morale, della bontà o cattiveria delle azioni particolari viene risolto in base alla loro conformità o meno al comportamento dei più, e non invece sulla base di valori ricercati e riconosciuti come razionalmente conformi alla dignità ed alla vocazione dell'uomo. In questo senso Angelini parla dell'etica filosofica contemporanea come di una riflessione che non è più vera "filosofia morale" ma piuttosto "filosofia della morale", in quanto non va alla ricerca della natura e dei contenuti del bene, come era tradizionalmente suo compito, e quindi di un criterio di verità per i giudizi morali, ma si limita ad investigare e descrivere il fenomeno morale come fatto e come esperienza. La morale diviene così scienza descrittiva e non più normativa, e non esiste più una verità morale.

b) Questo riferimento al dover essere, al dover agire, ha una valenza non soltanto negativa ma anche positiva. In altri termini la morale non è solo una serie di divieti, di comandi negativi che determinano ciò che l'uomo non deve fare, ma è prima di tutto un orientamento positivo, un ideale di vita, un'indicazione su ciò che l'uomo deve positivamente fare per realizzarsi come uomo. L'individuazione di lacune e deviazioni possibili rispetto all'ideale è un aspetto secondario e conseguente della morale.

Dietro la riduzione della morale a scienza negativa, del divieto, vi è spesso l'atteggiamento minimalista di chi è preoccupato e si contenta di evitare il male, il peccato (magari solo il peccato grave) e non anche di fare il bene.

c) La parola "costumi" o "comportamento" può far pensare esclusivamente alle azioni esteriori; ma la morale s'interessa anche e prima di tutto degli orientamenti interiori e profondi dell'uomo (atteggiamenti), delle sue intenzioni, perché sono essi i principali determinanti del suo agire esteriore. C'è una moralità anzitutto dell'atteggiamento interiore, personale dell'uomo.

d) La morale riguarda tutto il comportamento dell'uomo, in qualunque ambito, e non soltanto qualche parte di esso. Non se ne può sottrarre alcun settore, come invece

pretenderebbero ad esempio il liberalismo classico per l'economia o il machiavellismo per la politica. E tanto meno si può ridurre la morale ad un solo settore, come capitava e capita ancora a proposito della sessualità.

e) E' un fatto che alcuni termini relativi alla morale hanno assunto o tendono ad assumere, nel linguaggio comune, un significato negativo e provocano istintivamente una reazione di rigetto. Il "moralista", ad esempio, più che un competente in materia di morale, è spesso un individuo petulante ed invadente, che s'interessa oltre misura dei fatti altrui, che sale sempre in cattedra per dire agli altri ciò che devono fare e non fare e soprattutto che spara giudizi a ripetizione sul prossimo. "Fare la morale" non ha più il significato positivo di insegnamento (proprio ad esempio delle favole esopiane): significa ormai soltanto rimproverare o mettere in guardia dai pericoli con esagerata insistenza. Lo stesso termine "morale" è spesso identificato e ridotto al legalismo o ad un formalismo che guarda solamente all'esteriorità e non ai sentimenti interiori, alla scrupolosa osservanza delle disposizioni anche minime anziché ai grandi ideali; indice dunque di grettezza d'animo e di piccineria.

Data questa "fama" della morale, si capisce come Paul Claudel potesse affermare: "E' certo che noi amiamo Gesù Cristo ma nulla al mondo ci farà amare la morale". Ed ho l'impressione che ancora tanti cristiani la pensino oggi allo stesso modo. E' allora necessario chiarire il senso autentico della morale, ed in particolare i nessi che la legano a Gesù, per non gettare su di essa il discredito giustamente diretto contro difetti reali, riconosciuti e bollati da tutti ma non propri della vera morale.

B) Che cos'è la teologia

Sul termine "teologia" ci limitiamo solo a qualche essenziale accenno, dandone per posseduta una conoscenza più approfondita acquisita in altre discipline, soprattutto la Teologia Fondamentale.

Teologia in senso lato è qualunque discorso su Dio (anche di tipo filosofico).

Ma in senso stretto teologia è riflessione sistematica sulla rivelazione, scienza della fede.

Nel suo essere scienza della rivelazione e della fede sta lo specifico della teologia rispetto alla filosofia. Infatti entrambe ricercano come obiettivo ultimo il senso e il compito dell'uomo, della vita, della storia, del creato, entrambe indagano su Dio e parlano di lui. Ma mentre la filosofia basa la sua ricerca esclusivamente sulla capacità di riflessione della ragione umana, la teologia fa invece riferimento alla rivelazione divina da cui parte e che cerca di comprendere e chiarire in modo razionale e sistematico.

La teologia nasce dall'esperienza di fede, indaga su di essa con una metodologia scientifica propria ed adeguata al suo oggetto e persegue come finalità quella di una sua più piena, più profonda e sistematica comprensione razionale. La teologia, dunque, parte dalla fede, tratta della fede e serve la fede. La fede (e la rivelazione che ne è la fonte ed il contenuto fondamentale) è dunque ad un tempo il presupposto, l'oggetto e il fine della teologia. La teologia ha dunque un presupposto, la fede, che entra come elemento costitutivo nella sua stessa natura come scienza. Ed il legame fra fede e teologia è così

profondo, e tale è la dipendenza della seconda dalla prima, che non è possibile fare teologia (o almeno una buona teologia) senza fede. La fede "non è dunque soltanto la soglia attraverso la quale ci si introduce nel lavoro teologico, ma è lo 'spazio vitale' entro il quale questo lavoro deve svilupparsi".¹ Una teologia che, per risultare totalmente verificabile ed universalmente accettabile, pretendesse di eliminare ogni presupposto, vale a dire ogni dato e ogni contenuto derivante dalla fede, non sarebbe più vera teologia, cioè intelligenza della fede, ma solo intelligenza di alcune idee cristiane lette al di fuori e indipendentemente dal contesto e dalle cause che le hanno originate e modellate. Sarebbe scienza di alcune idee cristiane, non scienza della fede come invece deve essere. Dunque "c'è inevitabilmente in teologia un *positum*, un *de-positum fidei* da ricevere, da accettare come è e non come una pura ipotesi di lavoro. La teologia come scienza è limitata dalla Parola di Dio, dal *sensus fidei* e dai documenti della tradizione, che oggettivizzano la fede cristiana".² D'altra parte non basta la sola accettazione della fede e dei suoi contenuti o la sola esperienza di fede per fare teologia. Un fervorino o una esortazione parenetica su tematiche inerenti la fede non sono ancora teologia. Perché vi sia teologia non basta che l'oggetto della trattazione sia la fede; occorre che la trattazione stessa sia condotta e sviluppata secondo una metodologia rigorosa e critica. La teologia, al pari di tutte le altre scienze, cerca di giungere ad un insieme di conoscenze relative al suo oggetto (la fede) che sia vagliato, organizzato e strutturato in modo razionale e sistematico. Perciò, non solo parte dalla fede ma fa uno sforzo metodico e organico per tentare di trovare, di capire, di illuminare, di spiegare e di ordinare sistematicamente il significato profondo e i contenuti della rivelazione e della fede.

In conclusione "il carattere 'scientifico' del discorso teologico ha connotazioni del tutto particolari, non assimilabili a quelle di altri ambiti della ricerca culturale. L'obiettivo è infatti quello di 'razionalizzare' [nel senso di rendere comprensibile alla ragione] la fede, non dimostrando la sua verità in base all'evidenza razionale [una cosa evidente alla ragione non avrebbe più bisogno di essere creduta, non sarebbe cioè più fede], né riducendo la fede a ciò che è razionalmente comprensibile, ma formulando in modo esatto gli asserti, la cui verità è postulata dalla fede, e legittimando questi asserti, mettendo cioè in evidenza il loro rapporto con la fede stessa".³ Stando però sempre ben attenti che le analisi della ragione non rinneghino o non mettano in pericolo le verità della fede, compromettendo così l'autenticità della teologia.

C) Cos'è la Teologia Morale

Date queste elementari e iniziali chiarificazioni sui termini "teologia" e "morale" possiamo forse ora riuscire a comprendere che cosa sia la teologia morale.

¹ G. PIANA, «Orientamenti metodologici della ricerca etica», in: T. GOFFI, G. PIANA, a cura di, *Corso di morale. 1. Vita nuova in Cristo (Morale fondamentale e generale)*, Queriniana, Brescia 1983, p. 312

² E. HAMEL, «La scientificità in teologia morale», in: K. DEMMER - B. SCHÜLLER, a cura di, *Fede cristiana e agire morale*, p. 21

³ G. PIANA, «Orientamenti metodologici della ricerca etica», pag. 313

Come definizione potremmo dare la seguente: teologia morale è la scienza, o meglio quella parte della scienza teologica, che indaga sul significato, i valori e le norme dell'agire umano alla luce della rivelazione.

Oppure, invertendo parzialmente l'ordine dei termini, potremmo fare nostra la definizione data da Günthor: la teologia morale è il "tentativo di ripensare scientificamente ed esporre sistematicamente la Rivelazione riguardante la vita morale dell'uomo chiamato da Dio a vivere in comunione con lui".⁴

Dalla definizione che abbiamo data dovrebbe risultare già abbastanza chiaro come la teologia morale non si identifichi semplicemente con né possa ridursi ad una pura etica normativa, cioè ad una riflessione morale preoccupata e finalizzata esclusivamente a dare delle norme ed a valutare questa o quell'azione.

Certamente la teologia morale include anche e necessariamente un aspetto normativo: se infatti essa è scienza dell'agire umano alla luce della Rivelazione, l'agire umano è composto anche di una immensa varietà e molteplicità di atti, che debbono essere valutati e regolamentati.

Tale valutazione è però possibile soltanto se prima ci si è preoccupati di chiarire e definire i principi ed i valori che debbono stare alla base. E pure questa è teologia morale.

L'indispensabilità e la rilevanza della teologia morale nel quadro dell'intera scienza teologica risaltano con evidenza se si tiene presente che la teologia ha per suo oggetto di indagine la Rivelazione e che la Rivelazione non si limita a manifestare delle verità sul conto di Dio, su ciò che Dio è e su ciò che Dio fa, ma svela anche il disegno di Dio sull'uomo e ciò che l'uomo deve fare per corrispondere al volere divino. Del resto il mandato missionario affidato da Gesù ai suoi apostoli al momento della sua ascensione al cielo include non soltanto il compito di guadagnare nuovi adepti, anzi "tutte le nazioni" alla causa del vangelo, "battezzandole in nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo", ma anche quello di "insegnare loro ad osservare tutto ciò che io vi ho comandato" (*Mt* 28,19-20). Quindi la teologia non solo deve avere cura di far conoscere e comprendere nel miglior modo possibile le verità rivelate su Dio e sull'uomo, ma deve anche mostrare all'uomo in qual modo egli deve modellare la propria vita perché sia secondo il disegno di Dio. E questo è appunto il compito della teologia morale. Una teologia che volesse prescindere dall'aspetto morale, che cioè escludesse la possibilità e la necessità di una teologia morale, sarebbe una teologia monca e fallirebbe il suo obiettivo ultimo che è quello di illustrare e approfondire in maniera sistematica la Rivelazione cristiana in tutti i suoi aspetti.

In realtà l'importanza e la necessità di una riflessione etica di tipo propriamente teologico è stata contestata o almeno messa in dubbio da più parti. In campo filosofico, da tutti coloro che si dichiarano atei o agnostici o che comunque ritengono la religione superflua o addirittura dannosa ed alienante ai fini della ricerca del bene e del male e del cammino dell'uomo in direzione del bene. Ma anche tra i teologi, specie protestanti, non è

⁴ A. GÜNTHOR, *Chiamata e risposta. Una nuova Teologia Morale. 1. Morale generale*, Paoline, Alba 1974, p. 19

mancato chi ha visto con perplessità e sospetto un approccio specificamente teologico all'etica. Karl Barth, ad esempio, noto teologo e biblista tedesco vissuto tra 800 e 900, afferma nella sua opera principale (la *Dogmatica ecclesiale*) che è peccato quando l'uomo "tenta di capire da se stesso che cosa è bene e che cosa è male" e che egli "peccò quando divenne un moralista". La ragione di questo scetticismo è la preoccupazione, tipica di certo protestantesimo e per certi versi obiettivamente giusta e fondata che con si riduca la fede ad un'etica o non si dia il primato all'interno dell'annuncio cristiano, a ciò che l'uomo deve fare rispetto all'azione gratuita e salvifica di Dio in Gesù Cristo.

Se la posizione barthiana è comprensibile come reazione verso un moralismo così caratteristico (in passato, ma oggi ancora) di certe mentalità cristiane (cattoliche in particolare), si deve tuttavia affermare che "questa svalutazione della teologia morale non rende giustizia non rende giustizia alla serietà con la quale la Bibbia considera l'etica. La tensione tra la salvezza dell'uomo tramite la grazia e la fede, e la sua messa alla prova tramite i comandamenti di Dio, non viene risolta nella Bibbia a favore della prima, ma resta continuamente presente iniziando dal racconto del paradiso terrestre per finire con il quadro del giudizio finale, per il quale Gesù stesso menziona i comportamenti etici come criteri per la sentenza: 'Avevo fame, e non mi avete dato da mangiare...' (Mt 25). Voler degradare la morale in nome della teologia si rivela un'idea poco biblica"⁵

E' facile, alla luce di quanto detto, comprendere anche l'importanza e la valenza pratica e "pastorale" del lavoro della teologia morale. Essa infatti da un lato aiuta il cristiano ad acquisire una maggiore e più chiara consapevolezza delle esigenze morali che promanano dalla sua fede, dal suo "essere in Cristo", e l'intera comunità ecclesiale ad affrontare vecchi e nuovi problemi. Dall'altro può consentire anche al non credente o al non cristiano di cogliere la interna logicità e coerenza dell'etica cristiana e la sua bellezza, la sua profonda umanità.

Circa quest'ultimo aspetto occorre considerare come la teologia morale sia punto di incontro e di sintesi tra la teologia in quanto scienza della fede e l'esperienza etica. Quest'ultima, però, in sé e per sé non è cosa propria esclusivamente del cristiano, ma è fenomeno universale, in quanto ogni uomo è dotato di coscienza morale, e quindi capace di discernere il bene dal male. La stessa sacra Scrittura riconosce ed afferma la universalità del fatto etico (cf. ad esempio *Rom* 1,21; 2,14; *Fil* 4,8).

L'enciclica *Veritatis Splendor* di Giovanni Paolo II autorevolmente attesta questa doppia valenza della teologia morale quando al n. 29 afferma che essa "è una riflessione che riguarda la «moralità», ossia il bene e il male degli atti umani e della persona che li compie, e in tal senso è aperta a tutti gli uomini; ma è anche «teologia», in quanto riconosce il principio e il fine dell'agire morale in colui che «solo è buono» e che, donandosi all'uomo in Cristo, gli offre la beatitudine della vita divina".

⁵ H. WEBER, *Teologia morale generale. L'appello di Dio la risposta dell'uomo*, S. Paolo, Cinisello Balsamo 1996, p. 14

Ciò pone la teologia morale in una condizione che è stata definita di "bipolarità intrinseca":⁶ da un lato l'avvenimento Cristo con le sue implicazioni etiche da decifrare ed esplicitare, dall'altro l'universalità della esperienza morale, che interpella anche il credente in Cristo e che la teologia morale non può ignorare.

Ne deriva una duplice esigenza, insieme metodologica e contenutistica: da un lato la teologia morale è chiamata a riflettere sulla fede cristiana e sui suoi contenuti etici; dall'altro però deve anche essere capace di accogliere ed assimilare la sapienza etica accumulatasi al di fuori dei confini socio-culturali della Chiesa, ed inserirsi come partner attivo nel dialogo etico universale, sapendo introdurvi, rendere comprensibili e far apprezzare, anche ai non credenti o ai credenti non cristiani, le particolari prospettive e tradizioni sorte sotto l'influsso della fede.

1.1.2 Il problema morale e la teologia morale oggi

Per cogliere le questioni più dibattute e per capire le linee di tendenza della teologia morale attuale è necessario partire da un esame di come in questi ultimi decenni (diciamo dal Concilio in poi) si sia posto e si sia sviluppato nella nostra società e cultura occidentale il problema morale.

A) il modello etico tradizionale e la sua crisi

Sul piano fenomenologico e sociologico il dato certamente più evidente ed importante, per quanto concerne l'aspetto morale, dell'evoluzione culturale degli ultimi 30 anni è stata l'entrata in crisi alla fine degli anni '60 e nei primi anni '70 del modello etico tradizionale a livello sia di comportamenti pratici vissuti che di legittimazioni teoretiche. In realtà le origini e le ragioni di tale crisi sono per vari aspetti di molto precedenti, ma "il '68" le ha manifestate in tutta la loro estensione e gravità e così ha determinato la suddetta eclissi del modello etico tradizionale. Questo modello era caratterizzato sostanzialmente dai seguenti fattori:

a) ancoramento a valori tradizionali ritenuti fondamentali, perenni, immutabili, non assoggettabili a critiche e revisioni, irrinunciabili: quindi una morale fondamentalmente statica, la cui evidenza riposava sull'esperienza delle generazioni passate e su criteri di valore trasmessi dalla tradizione;

b) forte accentuazione posta sul principio di autorità, in particolare sull'autorità paterna: è all'autorità (familiare, civile, ecclesiale) che spetta definire e discriminare il bene dal male, dare cioè delle direttive morali che vengono accolte e rispettate dai soggetti sottoposti;

c) il bene e il male sono visti come qualcosa di assolutamente oggettivo, fondati cioè e deducibili in base a criteri e principi logici veri e universali, e quindi validi sempre e per tutti;

⁶ K. DEMMER, *Christi vestigia sequentes. Appunti di Teologia Morale Fondamentale* Pontificia Università Gregoriana, Roma ²1991, p. 1

d) atteggiamento generale marcatamente religioso, che determina e fonda anche i valori morali: è dalla religione, dall'insegnamento morale della Chiesa che si apprende o si ricava ciò che è bene e ciò che è male, quel che si deve o non si deve fare.

Questo modello etico è entrato in crisi, come dicevamo, alla fine degli anni '60. Valori e norme che prima erano ritenuti irrinunciabili e intangibili sono stati rimessi radicalmente in discussione e talora rifiutati. Al loro posto non si è però costituito un nuovo modello etico caratterizzato, come il precedente, da un quadro di valori, principi e norme operative unanimemente condivisi, non si sono cioè generate delle nuove "evidenze etiche comuni", ma si è invece prodotta una situazione che è stata definita di "crisi della morale", cioè di impossibilità di coagulare un vasto consenso intorno a taluni valori, norme e modelli morali e intorno all'idea stessa di "bene" e "male" morale, di "verità etica".

Cerchiamo allora di cogliere le ragioni e le cause di questo doppio fenomeno (crisi delle certezze etiche tradizionali ed incapacità a costruire nuovi parametri universalmente accolti), ed a questo scopo dobbiamo tentare di far luce su alcune delle principali dinamiche socioculturali che hanno segnato e caratterizzato la nostra storia recente.

Come premessa, possiamo rilevare, con Vendrame, che già fin dalle sue origini nella contestazione sessantottesca, questa crisi della morale si è rivelata "un fenomeno articolato e per molti versi ambiguo. Infatti la crisi della morale non ha comportato la morte di ogni morale; sono stati relativizzati, talvolta fino ad eclissarli, i modelli di comportamento morale esistente; ma il loro posto è stato surrettiziamente occupato da altri modelli desunti in gran parte dalle società a capitalismo avanzato e diffusi dai mezzi di comunicazione di massa".⁷

D'altra parte l'esigenza morale era tutt'altro che assente dietro le contestazioni: infatti "la stessa critica della morale era spesso sostenuta da atteggiamenti di militanza che a loro volta svelano l'ispirazione morale che stava alla base della stessa critica della morale".⁸

Precisata la natura ambigua del fenomeno "contestazione" nella sua origine, proviamo ora ad indicarne alcuni sbocchi.

B) riscoperta e primato della soggettività

Un primo importante fattore che ha segnato la vita culturale e sociale del nostro paese in questi ultimi decenni, e che ha finito per rappresentare una vera e propria svolta, è stato la riscoperta, sulla scorta anche di impostazioni filosofiche di stampo esistenzialista, della centralità del soggetto, cioè del primato conferito alle istanze che emergono o fanno riferimento alla sfera della soggettività, dell'autorealizzazione personale e, legato a questo, la fortissima sottolineatura ed insistenza posta sul concetto di libertà, intesa soprattutto come libertà soggettiva, individuale, come possibilità e diritto di autogestirsi e regolarsi in maniera sostanzialmente autonoma.

⁷ G. VENDRAME, «Il problema morale oggi», in: T. GOFFI, G. PIANA, a cura di, *Corso di morale. 1. Vita nuova in Cristo (Morale fondamentale e generale)*, Queriniana, Brescia 1983, p. 16

⁸ *Ibid.*, p. 16

Qualche sociologo fa rilevare che questa evoluzione, in realtà, ha conosciuto dei passaggi o fasi. Due in particolare sembrano essere stati quelli più significativi dal punto di vista etico.

In un primo tempo, sul piano dei criteri di giudizio e di azione, la distinzione classica tra bene e male oggettivi è stata sostituita da quella tra giusto e ingiusto sul piano socio/politico, evidenziando in tal modo soprattutto il carattere e la portata sociale e politica dell'agire; in seguito da quella tra felicità ed infelicità o tra benessere e malessere a livello personale, più attenta alla dimensione individuale dell'agire. La prima, ossia la sottolineatura della dimensione "sociale" o "politica" dell'agire, è stata prevalente negli anni '70; la seconda, che rimarca la dimensione "soggettiva" e "individuale" dell'agire, è venuta evidenziandosi ed è diventata nettamente prevalente soprattutto negli anni '80.

Oggi l'attenzione e la preoccupazione etica comune è in genere molto più rivolta verso i bisogni e le domande esistenziali dei singoli individui e dell'umanità intera, verso la scoperta e la acquisizione della propria identità soggettiva che verso i grandi principi morali o verso le norme una volta ritenute universali. A fungere da criteri in base ai quali discernere e discriminare il bene dal male sono dunque non più tanto dei criteri o principi etici oggettivi e predefiniti quanto soprattutto l'esperienza personale ed il modo in cui le singole possibilità o scelte sono vissute, sentite, partecipate e valutate dall'individuo. Come rileva Aubert, "l'uomo moderno non cerca più alcun modello in un complesso di regole prestabilite e definitivamente fissate. Egli comprende se stesso come chiamato a definirsi da sé, perché chiamato a creare il proprio avvenire".⁹

Come corollario di questo nuovo modo di sentire e valutare, si è registrato anche "un grosso spostamento della distinzione tra normale e deviante" (sociologa Bimbi in *Rocca* (1985) n. 18/19, p. 31). Ciò che è considerato "normale" da molti oggi non è più, come una volta, ciò che è conforme alla norma oggettiva, ma ciò che è statisticamente comune o frequente nel modo di comportarsi degli uomini, oppure tutto ciò che è o può essere soggettivamente percepito e vissuto come un valore, come un bene in base alla propria esperienza e alle proprie convinzioni personali.

Questo recupero della dimensione della soggettività ha indotto tutta una serie di dinamiche e tensioni che nascono da un bisogno di maggiore autenticità ed apertura, e che, se debitamente intese, racchiudono indubbiamente aspetti e potenzialità positive. Ne indico alcune, senza nessuna pretesa di completezza:

- la riscoperta del valore della identità e dignità personale;
- riguadagnando anche in questo quadro la rilevanza, ai fini della edificazione dell'io, di determinate dimensioni della persona umana forse in passato un po' dimenticate o mortificate, come ad esempio la sessualità;
- un senso molto marcato della propria autonomia e conseguentemente del proprio diritto a poter costruire se stesso secondo scelte responsabili ma anche personali e libere;
- un maggiore rispetto per la libertà di coscienza, le convinzioni, i cammini storico/esistenziali ed intellettuali del proprio prossimo;

⁹ J.M. AUBERT, *Compendio della morale cattolica*, Paoline, Frascati 1989, p. 11

- un'esigenza di maggiore autenticità ed apertura nelle relazioni interpersonali, costruendo con gli altri rapporti che non siano puramente funzionali o utilitaristici, ma si pongano invece nel segno della gratuità, dello svelamento di sé all'altro e dell'altro a me, ossia di una comunicazione e comunione autentiche che favoriscano la crescita personale di ambedue i soggetti in gioco;
- la spinta a realizzare anche un modo nuovo di rapportarsi a Dio, una nuova religiosità, non puramente convenzionale e formale, basata cioè sulla puntuale ed abitudinaria osservanza di precetti e regole culturali e devozionali, ma caratterizzata invece da una convinta e profonda adesione e partecipazione personale, da un'esperienza personale interiore di Dio e da una sostanziale coerenza tra fede e vita in tutti i campi dell'agire umano.

Se questi sono gli aspetti positivi, vari e gravi sono però anche i limiti e rischi del processo evolutivo sopra delineato. E ciò in entrambe le fasi: quella "politica" e l'altra imperniata sulla individualità. Così la sottolineatura, spesso unilaterale ed esagerata, alla fine degli anni '60 e nella prima metà degli anni '70, della dimensione socio/politica dei problemi e delle responsabilità e colpe del sistema/struttura/società "ha talvolta rischiato di cancellare il senso della responsabilità individuale, del senso personale dell'agire e del giudicare all'interno delle azioni collettive. Tutto il dibattito, in fondo, intorno alla violenza politica [...] negli anni '60 e '70 gira intorno a questo problema: di come la responsabilità individuale non venga meno all'interno della responsabilità sociale che pur la società ha rispetto a certi tipi di problemi".¹⁰

Più recentemente, l'insistenza, anche qui a volte unilaterale ed esclusiva, sulla dimensione del "soggettivo", dell'"individuale", del "per me" rischia di precipitare il discorso antropologico ed etico nell'individualismo e nel relativismo morale più assoluto, lasciando così alla fin fine l'uomo totalmente e irrimediabilmente solo e senza aiuto né guida di fronte ai suoi problemi e interrogativi¹¹ e posto comunque davanti ad alternative e scelte prive in fondo di qualsiasi valore e bontà oggettiva e quindi destituite di senso e di significato. Rischia inoltre di condurre ad una falsa quanto pericolosa identificazione dei bisogni, desideri, aspirazioni comunque avvertiti dal soggetto (e che spesso possono venire indotti artificialmente dall'esterno oppure possono esprimere solo gli aspetti più superficiali e immaturi, e qualche volta addirittura patologici, di una personalità) con i valori, quasi che ogni desiderio, aspirazione, esigenza soggettivamente avvertita debba necessariamente essere considerata come un bene da realizzare. Si pensi sotto questo profilo all'enorme diffusione e influenza che ha acquistato in questi ultimi decenni la cultura radicale, che è in fondo la cultura dell'esasperazione della soggettività, della mitizzazione del soggetto e del suo diritto individuale, e per la quale principio-guida di ogni valutazione è il piacere, per cui acquista rilevanza e merita di essere perseguito solo ciò che soggettivamente piace, ciò che sul momento è sentito come capace di rendere felici,

¹⁰ F. BIMBI, in *Rocca* (1985) n.18/19, p. 32

¹¹ A. DA RE parla di una "solitudine etica" dell'uomo contemporaneo derivante proprio dal fatto di trovarsi a vivere l'esperienza etica, per la prima volta nella storia, senza significativi supporti esterni, socioculturali.

appagati nelle proprie speranze ed attese. Il piacere individuale diviene in tal modo il criterio discriminante e la misura del valore.

Il soggettivismo imperante ha anche un altro importante riflesso: toglie rilievo a quella "attenzione alla storia" riscoperta in teologia solo da pochi decenni. La dimensione storica si trasforma, infatti, in storicismo; allora tutto è soltanto frutto del contesto storico e socioculturale in cui si vive, dice riferimento ad esso ed in esso si esaurisce, così che quello che era ritenuto vero o buono ieri oggi può essere tranquillamente rifiutato e ribaltato nel suo contrario, se così piace ai contemporanei. Il passato non ha più nulla di valido da insegnare o da dire al presente. E si afferma una visione dell'uomo come senza padre e madre, senza storia né tradizione né memoria e senza debiti nei confronti dell'eredità lasciata dalle generazioni precedenti.

L'individualismo ed il soggettivismo hanno prodotto una sempre più accentuata difficoltà ad individuare valori che siano accettati e condivisi da tutti, che siano patrimonio comune. Ci si orienta invece molto più pragmaticamente verso un principio elastico di pluralismo e legittimità di scelte alternative: anzi la diversità, anche sul piano religioso e morale, non è solamente ammessa e tollerata, ma spesso professata ed esaltata come valore in sé. Ogni omologazione sul piano morale o religioso è interpretata come tabù, censura, remora da cui occorre liberarsi.

Il soggettivismo sfocia così quasi automaticamente nel relativismo morale: non viene più riconosciuta alcuna verità etica universale, non esistono più un bene ed un male morali oggettivi, ma bene e male rimandano unicamente alla sensibilità ed ai punti di vista del singolo, che ne diviene in tal modo arbitro e giudice ultimo.

C) la crisi delle ideologie

Un altro fattore caratterizzante questi anni '80 e che ha comportato riflessi e conseguenze di un certo rilievo anche sul piano morale è stata la crisi dei due grandi miti e speranze ideologiche che hanno contraddistinto questo nostro secolo ed anche parte del precedente: il mito marxista e quello della cosiddetta ideologia dello sviluppo.

La constatazione dei limiti e rischi insiti nella politicizzazione, alla quale già ho accennato, unita al sostanziale fallimento storico del modello sovietico e di altre esperienze affini, ha messo in crisi il mito della rivoluzione proletaria e dell'instaurazione della società socialista, ossia l'idea della liberazione totale dell'uomo attraverso il cambiamento politico rivoluzionario delle strutture.

Gli ultimi anni '70 e gli anni '80 hanno visto farsi sempre più strada nella coscienza dell'uomo la consapevolezza che la politica, per quanto importante, è insufficiente da sola a dare soluzione a tutti i problemi dell'uomo. In fondo, schematizzando e quindi generalizzando anche un po', potremmo dire che se gli anni '60 e i primi anni '70 sono stati gli anni della scoperta, a livello di coscienza comune, della bellezza, dell'importanza, della necessità della politica e dell'impegno politico, i più recenti sono stati invece gli anni della presa di coscienza dei limiti della politica. E questo spiega anche, in parte, il perché di quel ripiegamento sulla soggettività, di quel "riflusso nel privato" a cui prima accennavamo.

Ma, accanto al marxismo, c'è un'altra ideologia che ha caratterizzato il secolo che ormai sta terminando. E' stata denominata "ideologia dello sviluppo", e si basa sul convincimento che il progresso scientifico e tecnologico sostanzialmente non debba essere ostacolato o regolamentato. Questa concezione ha conosciuto una duplice versione.

Da parte di alcuni, specie in epoche passate, c'era una fiducia incondizionata nella scienza e nel progresso che, con il loro costante ed inarrestabile sviluppo, avrebbero dovuto garantire ad ogni uomo un futuro migliore, un maggior benessere in tutti i sensi ed all'intera umanità uno sviluppo economico/sociale sempre crescente e sempre più ampiamente partecipato e diffuso. Scienza e progresso tecnologico rappresentavano cioè già in se stessi un bene, anzi il bene ed il valore morale per eccellenza, e di conseguenza nessun ostacolo o freno poteva essere loro legittimamente né ragionevolmente posto. E' in fondo una posizione scienziata, che assolutizza il dato scientifico e ne fa un fine in se stesso, come se tutto quello che viene fatto in suo nome fosse automaticamente un bene e si risolvesse a vantaggio dell'uomo.

Questa fiducia cieca (quasi si trattasse di un nuovo messianesimo o di una nuova religione) è però oggi nettamente scemata di fronte alla presa di coscienza degli enormi rischi e problemi che un progresso indiscriminato e senza regole comporta (basti pensare al rischio nucleare, a quello ecologico o a quello insito nella manipolazione genetica, che, non a caso, sono fra i principali problemi etici e sociali contemporanei) ed al fatto che il progresso tecnico/scientifico non ha risparmiato all'umanità contemporanea esperienze dolorose e fenomeni allarmanti quali la fame nel mondo ed altri gravi problemi internazionali (violenza endemica, esodo massiccio di grandi masse di diseredati dai paesi poveri verso quelli del cosiddetto primo mondo) frutto delle sperequazioni economiche e del crescente divario fra paesi ricchi e paesi poveri.

E' ormai patrimonio e preoccupazione collettiva la consapevolezza che le nuove ed enormi possibilità che il potere scientifico/tecnologico mette nelle mani dell'uomo rischiano di diventare la sua tomba se vengono a mancare o si smarriscono i valori ed i fini fondamentali per cui si agisce ed i limiti entro cui si deve stare affinché tutto vada a beneficio e non a danno dell'uomo. Scienza e tecnologia, agli stadi di sviluppo e di potenzialità raggiunti nella nostra epoca, abbisognano di una guida etica. Con questo non si intende naturalmente contestare o peggio rifiutare in blocco il progresso tecnico/scientifico. Basta entrare in un moderno ospedale per rendersi conto di quanto scienza e tecnologia siano essenziali alla vita contemporanea e rappresentino un patrimonio prezioso e positivo per la cultura. Tuttavia il progresso in quanto tale non è più concepito oggi, come invece accadeva in vari ambienti intellettuali e scientifici fino a qualche tempo fa, come una vera e propria fede o una specie di "religione laica".

Una seconda versione, più realistica, di questo rifiuto dell'etica in nome della scienza, diffusa specialmente fra studiosi di scienze biologiche e di medicina ed oggi non ancora totalmente superata, nasceva invece dal sospetto che, mentre la scienza e la medicina avrebbero a che fare solo con dei "fatti" ed a questi dovrebbero strettamente attenersi, l'etica invece introdurrebbe e tenderebbe a far prevalere una qualche visione ideologica: produrrebbe cioè una ideologizzazione della scienza e della medicina,

incompatibile con la loro natura e finalità. Coerente con questo sospetto sarebbe pertanto il rifiuto dell'etica, specie per alcuni ambiti e settori particolarmente delicati ed importanti come appunto la medicina. Ora, il rischio di una "ideologizzazione" della scienza e della medicina, effettivamente esiste ma anche lo "scientismo", cioè l'elevazione della scienza ad assoluto, è ideologia e comunque anche la scienza e la medicina, in quanto sono opera di uomini ed hanno per oggetto d'indagine l'uomo, pongono inevitabilmente dei quesiti di ordine etico, in quanto sono in grado di promuovere ma anche di distruggere o deturpare la vita umana e la qualità umana della vita. La scelta fra queste diverse eventualità spetta all'uomo, e su questa scelta si gioca la responsabilità tanto dello scienziato e dello sperimentatore che dell'intero genere umano.

D) la secolarizzazione

Un terzo fattore che ha contribuito in modo determinante a modificare il quadro etico/sociale del nostro tempo, almeno nelle società occidentali, è stato il processo di secolarizzazione. Si tratta di un fenomeno in realtà assai complesso ed articolato e quindi difficile perfino da definire in modo univoco ed esaustivo.

Iniziato agli albori dell'età moderna, e progressivamente affermatosi fino a divenire predominante nell'epoca contemporanea, in sostanza consiste "in una progressiva emancipazione della cultura, del costume e della vita sociale dall'influenza, un tempo determinante, della religione".¹² Non significa necessariamente ateismo, cioè negazione di Dio. Indica piuttosto quella dinamica socioculturale per cui molte importanti attività umane, un tempo legate e dipendenti dalla religione, tendono ora a strutturarsi e organizzarsi autonomamente, prescindendo dalla vita e dall'esperienza religiosa. La religione perde di rilevanza storica e sociale ed è spesso ridotta a fatto puramente privato.

Effetto della secolarizzazione, almeno qui in Occidente, è stato non solo un contributo fondamentale alla crisi del modello etico tradizionale che, come già detto, aveva tra le sue principali caratteristiche proprio quella di una sostanziale dipendenza dal cristianesimo, dal quale mutuava e sul quale fondava molti valori morali, ma anche il progressivo affermarsi di un mondo e di una cultura che possono essere definiti post-cristiani, nel senso che hanno conosciuto il cristianesimo ma lo considerano ormai come un retaggio del passato che va, per così dire, scavalcato. Tale scavalcamento, secondo don Giannino Piana, non indica solo un superamento, un essere andati oltre, ma contiene e produce anche "un atteggiamento diffuso di indifferenza verso la proposta cristiana." Indifferenza che Piana legge a tre diversi livelli:

a) ad un primo e più radicale livello, come perdita di significato della stessa domanda religiosa: "Dio non ha più bisogno di essere combattuto; viene, più semplicisticamente, ignorato, perché considerato del tutto irrilevante";¹³ all'ateismo militante si sostituisce l'indifferenza o l'agnosticismo;

¹² E. BERTI, «La riscoperta dell'etica nella società pluralistica», in: Aa.Vv., *Etica oggi: comportamenti collettivi e modelli culturali*, Gregoriana, Padova 1989 p. 13

¹³ G. PIANA, «La cultura dell'indifferenza», *Rivista di teologia morale* 24 (1992) n. 96, p. 450

b) ad un secondo livello, in stretta correlazione col primo e quale reazione ad esso, si riscontrano nella società occidentale chiarissimi fenomeni di nostalgia e di ritorno al sacro, spesso associati ad un rifiuto della ragione ed al ricorso all'irrazionale, al magico, al superstizioso, all'esoterico. Ma non raramente questo ritorno del sacro "si incarna in una sorta di sincretismo dai contorni sfumati ed ambigui. L'indifferenza assume qui, è questo il secondo livello, i connotati di un indifferentismo religioso, cioè di assimilazione di forme di religiosità diverse senza alcun discernimento";¹⁴

c) il terzo livello lo si riscontra nei cristiani praticanti, fra i quali non infrequentemente emergono tendenze a relativizzare e selezionare le verità cristiane secondo criteri utilitaristici o di comodo ed appartenenze ecclesiali "deboli", cioè vissute in modo limitato e parziale, anche qui assumendo solo ciò che serve o che piace e rifiutando invece tutto ciò che non rientra nel proprio quadro di interpretazione della realtà. La pratica religiosa rischia così di trasformarsi in una pura aggregazione di individui che usufruiscono di un medesimo servizio religioso.

La secolarizzazione, insieme con la crisi delle ideologie hanno avuto conseguenze importanti sul piano sociale e culturale, e quindi sull'*ethos*, cioè sul modo corrente e comune di sentire ed interpretare i valori morali, perché hanno indotto l'affievolirsi di visioni dell'esistenza di carattere globale, e relativi modelli di comportamento, che avevano conservato una loro inalterabilità per anni, appunto perché suggeriti da fedi religiose o da ideologie. Sono perciò entrate in crisi le grandi sintesi di pensiero e le prospettive totalizzanti: altro segno tipico della condizione post-moderna.

E) situazione socioculturale e suoi riflessi sulla teologia morale

La situazione socioculturale odierna, che abbiamo sopra tentato di delineare, non poteva non interessare e non riflettersi in qualche modo sulla teologia morale. Non solo per l'inevitabile influsso che la cultura esercita sulla scienza teologica, ma anche perché il modello etico che la teologia morale ante-conciliare e "casistica" aveva trasmesso negli ultimi secoli appariva a molti, per più di un aspetto, superato o insufficiente. Esso infatti presentava alcuni limiti e deficienze. I principali erano:

a) uno svincolamento, tanto nella concezione generale della morale quanto nello studio dei problemi particolari, dalle fonti autentiche della teologia (in primo luogo la sacra Scrittura, ma anche la teologia dogmatica, a cominciare dalla cristologia);

b) un eccessivo legalismo: morale e diritto canonico erano strettamente connessi e grande importanza era data nella costruzione dei giudizi morali alle leggi positive della Chiesa, cioè al Codice di diritto canonico (quasi inesistenti, invece, i riferimenti alla spiritualità ed all'ascetica);

c) una concezione estrinsecista e sostanzialmente statica ed astorica, nel senso che la legge morale era spesso presentata come una serie di precetti, indicanti il permesso ed il proibito, che dall'esterno (da Dio) piovono sull'uomo e lo obbligano, con norme sempre assolute ed universali;

¹⁴ *Ibidem*

d) una estrema penuria di dialogo e di confronto col pensiero filosofico e con le correnti ideologiche del tempo;

e) un legame eccessivo con la prassi penitenziale, il che comportava:

1) una preferenza per la determinazione dei peccati (era una morale soprattutto del peccato da evitare, del limite minimo da rispettare);

2) una insistenza posta sul caso concreto (da qui l'appellativo di "morale casistica"), sull'atto singolo piuttosto che sul comportamento complessivo di una persona (era una morale degli atti, non degli atteggiamenti).

Questi limiti, evidenziati e aggravati dai mutamenti della situazione socioculturale e della mentalità e sensibilità corrente e dai progressi della teologia, imponevano un vasto ripensamento della teologia morale, della sua metodologia, dei suoi fondamenti e principi generali, delle sue categorie. Ed hanno fatto sì che questa morale casistica, in auge praticamente fino agli anni del Concilio Vaticano II, apparisse ad un certo momento a moltissimi, compresi gli stessi padri conciliari, come insoddisfacente ed inadeguata tanto sotto il profilo del metodo quanto sotto quello dei contenuti. La cosiddetta "crisi della morale" a livello socioculturale ha così provocato in certo modo anche una "crisi" della teologia morale, almeno così come si era venuta tradizionalmente strutturando e configurando.

D'altra parte però questa crisi della morale a livello socioculturale e la stessa e conseguente "crisi" della teologia morale hanno determinato anche in campo ecclesiale (come già avevamo visto per la società civile) un rinnovato e di gran lunga accresciuto interesse per la morale e per le questioni etiche. E' ad esempio significativo che mai come in questi ultimi anni il Magistero sia papale che episcopale si è tanto occupato e pronunciato su problemi di natura morale, sia per iscritto (encicliche, documenti vaticani, documenti di conferenze episcopali, lettere pastorali di singoli vescovi, messaggi, ecc.) che oralmente (discorsi, udienze, sinodi, incontri collegiali, omelie, ecc.). Anche in campo teologico si è attribuita sempre maggior attenzione ed importanza agli aspetti etici e concreti del cristianesimo: basti pensare soltanto a correnti come la teologia della liberazione, la teologia politica, la teologia della non violenza ed all'accento da esse posto sulla ortoprassi più che sull'ortodossia.

La crisi della teologia morale e insieme questo rinnovato interesse per essa hanno fatto sorgere allora l'esigenza (e la difficoltà) di ripensare e ridefinire, in termini più consoni e adeguati alla realtà attuale, il modello, il metodo e il contenuto tradizionale della morale cristiana, ed in primo luogo della morale fondamentale e generale che fornisce i criteri ed i principi etici che devono poi guidare l'agire umano e cristiano nei singoli ambiti e settori di vita.

1.2 Le fonti della teologia morale: Scrittura, Tradizione, Magistero ed esperienza

La *Gaudium et Spes*, dopo aver trattato nella prima parte (nn. 11-45) di alcune tematiche che potremmo dire di morale fondamentale (cap. I: la dignità della persona umana; cap. II: la comunità degli uomini; cap. III: l'attività umana nell'universo; cap. IV: la missione della Chiesa nel mondo contemporaneo) e accingendosi a trattare nella seconda parte di alcuni problemi inerenti ambiti più settoriali (cap. I: matrimonio e famiglia; cap. II: cultura; cap. III: vita economico/sociale; cap. IV: vita politica; cap. V: pace e comunità dei popoli), al n. 46 così introduce questi temi di morale speciale: "il concilio, alla luce del vangelo e dell'esperienza umana, attira ora l'attenzione di tutti su alcuni problemi contemporanei particolarmente urgenti che toccano in modo specialissimo il genere umano" (GS 46).

Nell'espressione "alla luce del vangelo e dell'esperienza umana" (*sub luce Evangelii et humanae experientiae*) vengono indicate le fonti cui la Chiesa attinge nel trattare e risolvere problematiche di ordine morale. Sono due: il Vangelo e l'esperienza umana. Si tratta di fonti di natura e caratteristiche profondamente diverse e perciò ne parleremo in due momenti distinti.

Occorre tuttavia, a titolo di premessa, chiarire il significato che il termine "*evangelium*" ha nel linguaggio conciliare.

In GS 46 come in tutto il resto del documento, il termine "vangelo" non sta ad indicare semplicemente i quattro vangeli. A seguito di un'attenta analisi della formula "*lux Evangelii*" nella GS, p. Hamel giunge a questa conclusione: per la GS "l'*evangelium* è una realtà trascendente, portata da Cristo e affidata alla Chiesa, che si esprime e opera in molte forme: pur senza identificarsi con la Scrittura, in essa confluisce come in una fonte privilegiata; è luce e insieme legge evangelica che si compendia nel comandamento della carità; non è scritto soltanto nella sacra pagina ma anche nel cuore dei fedeli, anzi in esso diventa realtà operante e salvifica per la forza della grazia o coincidendo addirittura con la presenza dello Spirito nell'intimo. L'*evangelium* è trasmesso infine nella dottrina della Chiesa".¹⁵

Possiamo perciò dire che l'*evangelium* di GS 46 non è semplicemente i quattro vangeli o il Nuovo Testamento e neppure l'intera Scrittura, ma è piuttosto la "rivelazione divina", ossia la Parola di Dio quale è fissata definitivamente e per iscritto nella Bibbia, accolta, custodita, interpretata e vissuta dalla Chiesa lungo i secoli (= Tradizione) sotto la guida del Magistero gerarchico.

Perciò se l'*evangelium* è una fonte, anzi la prima fonte della teologia morale, essa è concretamente raggiungibile dal credente e dal teologo, o meglio gli si comunica, tramite la sacra Scrittura, la Tradizione e il Magistero che possono così dirsi esse pure fonti della teologia morale.

¹⁵ E. HAMEL, «Lux Evangelii in Constitutione Gaudium et Spes», *Periodica* 60 (1971) 103-120.

1.2.1 Il posto e l'uso della Bibbia in teologia morale

Il ricorso alla Bibbia in campo teologico-morale solleva una lunga serie di problemi estremamente complessi¹⁶. Ne indichiamo qualcuno:

a) la Bibbia va sempre presa alla lettera? In caso affermativo: come superare la difficoltà che nasce dalla presenza al suo interno di norme contraddittorie? E quale atteggiamento assumere di fronte a norme bibliche che alla luce della nostra cultura sembrano chiaramente superate e che la Chiesa stessa ha lasciato cadere? Non hanno esse più alcun significato per noi oppure contengono ancora un insegnamento per il nostro tempo? Se sì, quale e a che livello? E come determinarlo?

b) E che cosa fare di fronte ai molti problemi morali dell'uomo moderno che la Bibbia non conosce o almeno non regola direttamente? La Bibbia non ha nulla da dire in proposito oppure può contenere delle indicazioni ugualmente valide, seppure indirette, per la loro soluzione? E come ricavarle?

c) Se la Bibbia deve essere interpretata e attualizzata, in base a quali metodi, regole e principi ciò può e deve avvenire?

d) Nella determinazione dell'agire morale dell'uomo moderno, quale valore e autorità ha il ricorso alla Bibbia? E' sempre necessario fare riferimento ad essa oppure se ne può anche prescindere? E le indicazioni che essa fornisce a che livello si situano: semplicemente al livello del *kerygma* di fede, oppure a livello di principi e valori morali fondamentali o al livello di norme immediatamente operative?

Per dare un po' di ordine al nostro discorso tenteremo di raccogliarlo e articolarlo intorno a due domande fondamentali: *Perché* fare ricorso alla Bibbia in teologia morale? E *come* adoperarla?

1) Il "perché" dell'uso della Bibbia in teologia morale.

Per trovare una risposta a questo primo interrogativo occorre tenere conto anzitutto della natura stessa della teologia morale.

Abbiamo già detto che la teologia è scienza della fede e della Rivelazione e che la teologia morale è la scienza dell'agire umano alla luce della Rivelazione, la scienza dell'agire cristiano. Appunto perché tale, la teologia morale dice essenziale e costitutivo riferimento alla Bibbia come luogo specifico ed immutabile della Rivelazione.

Una teologia morale che esulasse dalla Bibbia, che non facesse riferimento ad essa non potrebbe più dirsi vera teologia ma si ridurrebbe ad essere unicamente filosofia morale.

Su questo punto del ruolo e dell'autorità della Scrittura in teologia morale e più in generale nell'intera teologia abbiamo interessanti e autorevoli pronunciamenti da parte del Magistero. Ne ricordiamo tre.

¹⁶ La questione è stata trattata in modo particolare da due documenti della Pontificia Commissione Biblica. Si veda ad esempio: PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano 1998 (rist. 2001) ed anche PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Bibbia e Morale. Radici bibliche dell'agire cristiano*, Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano 2008.

Già nel 1893 Leone XIII nell'enciclica *Providentissimus Deus* diceva che "è sommamente desiderabile e necessario che l'uso di questa Scrittura divina influisca sulla disciplina teologica tutta intera e ne sia per così dire l'anima". E così proseguiva: "D'altra parte è ciò che tutti i Padri e i più ragguardevoli teologi hanno insegnato e messo in pratica. In effetti è soprattutto a partire dalle divine Scritture che essi hanno cercato di proporre e stabilire le verità che sono l'oggetto della fede o che ne derivano [...] e hanno ricercato la ragione, l'intelligenza e i mutui legami dei dogmi cattolici [...]; fra le fonti della Rivelazione, i testi sacri occupano un posto così eccezionale che, senza lo studio e l'uso assiduo della Scrittura, la teologia non potrebbe essere trattata con la cura e la dignità che merita".

Anche Pio XII, nell'enciclica *Humani generis* del 1950, insiste fortemente sulla necessità che i teologi ritornino alle fonti della divina Rivelazione che sono le Scritture e la Tradizione e che ciò si verifichi non occasionalmente ma sempre, senza sosta. E così giustifica questa necessità: "In realtà questa duplice fonte della dottrina rivelata contiene dei tesori di verità così grandi e così numerosi da essere di fatto inesauribili [...] è grazie allo studio delle fonti sacre che le discipline sacre ringiovaniscono incessantemente; al contrario la speculazione che trascura di ritornare al sacro deposito, è votata alla sterilità come noi sappiamo per esperienza".

Infine il Concilio Vaticano II, al n. 24 della *Dei Verbum*, afferma:

"La sacra teologia si basa come su un fondamento perenne sulla parola di Dio scritta, inseparabile dalla sacra Tradizione; in essa vigorosamente si consolida e si ringiovanisce sempre, scrutando alla luce della fede ogni verità racchiusa nel mistero di Cristo. Le sacre Scritture contengono la parola di Dio e, perché ispirate, sono veramente parola di Dio, sia dunque lo studio delle sacre pagine come l'anima della sacra teologia".

Dai testi appena citati e soprattutto da DV 24 risulta che la Scrittura in teologia è presentata come:

a) fondamento perenne:

ciò significa che la Scrittura deve essere il punto di partenza e la base portante di tutta la teologia. Non è più accettabile una metodologia che ricorra alla Scrittura solo in un secondo momento come testo di conferma e di prova di una determinata asserzione dogmatica o morale tratta da altre fonti. In tal modo infatti la Scrittura non è realmente il fondamento della teologia ma soltanto una raccolta di pezze d'appoggio, di *dicta probantia* per un discorso già costruito su altre basi.

Molto eloquente in merito è un episodio avvenuto in Concilio. Alcuni Padri conciliari, di fronte all'affermazione di *Optatam Totius* 16 che pone come primo compito e aspetto della teologia dogmatica l'enucleazione e proposizione dei temi biblici ("Nell'insegnamento della teologia dogmatica prima vengano proposti gli stessi temi biblici") chiesero che il testo venisse modificato nel modo seguente: "i diversi trattati dogmatici saranno esposti secondo un piano che propone in primo luogo la dottrina della Chiesa fondata sul sacro magistero e che poi la dimostra con l'aiuto della sacra Scrittura e della Tradizione". La

Commissione incaricata della redazione del testo respinse questa formulazione con la motivazione che "tutto deve farsi sotto la guida del Magistero. Tuttavia la Scrittura e la Tradizione non sono prese in considerazione soltanto quando si tratta di provare la dottrina del Magistero, ma affinché siano meglio mostrate le inesauribili ricchezze che racchiude il santo deposito della Rivelazione". La Bibbia non è quindi soltanto un'autorità invocata per dirimere o risolvere controversie o per fornire elementi probativi e apologetici in favore delle asserzioni del Magistero. Essa deve essere studiata anzitutto per se stessa e in se stessa per scoprirvi i temi e le prospettive che le sono propri e il loro sviluppo storico.

Interessante è anche il fatto che i Padri conciliari, sia nel titolo del capitolo VI della *Dei Verbum* che in DV 24, non hanno voluto adoperare il termine "uso" a proposito del ricorso alla Bibbia in teologia: infatti il capitolo VI si intitola *De sacra Scriptura in vita Ecclesiae* e la DV 24 preferisce parlare di "studio" della Scrittura. Questo appunto per sottolineare che la Scrittura non può essere semplicemente uno strumento adoperato dal teologo a servizio delle proprie tesi. La teologia deve essere al servizio della Scrittura non viceversa. Così la DV vuole che la teologia, avendo la Bibbia come suo fondamento perenne, si costruisca non soltanto con l'aiuto della Scrittura ma a partire dalla Scrittura e sulla Scrittura. Bisogna perciò ricorrere alla Bibbia fin dall'inizio della riflessione teologica.

Secondo DV 24 la Scrittura è da un lato fondamento perenne della teologia, dall'altro tuttavia è *una cum sacra Traditione* (una cosa sola con la sacra Tradizione). Infatti "la sacra Tradizione e la sacra Scrittura costituiscono un solo sacro deposito della Parola di Dio affidato alla Chiesa" (DV 10) "poiché ambedue scaturiscono dalla stessa divina sorgente" (DV 9) "e tendono allo stesso fine" (DV 9). Infatti "la Parola di Dio, affidata da Cristo Signore agli apostoli, viene trasmessa integralmente dalla sacra Tradizione ai loro successori affinché questi, illuminati dallo Spirito di verità, con la loro predicazione fedelmente la conservino, la esponano e la diffondano; accade così che la Chiesa attinge la sua certezza su tutte le cose rivelate non dalla sola sacra Scrittura" (DV 9). Perciò è per la congiunzione della Scrittura e della Tradizione che l'integralità del deposito rivelato può essere raggiunta dalla Chiesa.

b) motivo di solidità e ringiovanimento:

la Scrittura è un fondamento non statico ma dinamico della teologia, è cioè una base che non solo origina e sostiene l'edificio teologico, ma incessantemente lo plasma e lo vivifica. Quindi il riferimento alla Bibbia e il confronto con essa è continuamente necessario alla teologia, non soltanto all'inizio ma in ogni momento del suo sviluppo. Altrimenti, come afferma Pio XII, "la speculazione che trascura di ritornare al sacro deposito è votata alla sterilità". La riflessione teologica non solo deve partire dalla Scrittura, ma deve ritornarvi continuamente. Ed in questo costante ritorno la teologia non solo si consolida ma ringiovanisce nel senso che scopre nella Scrittura, grazie anche agli apporti sempre più ricchi dell'esegesi e della teologia biblica, continuamente nuovi temi e nuovi orientamenti per la sua ricerca, perché essa è veramente, come la definiva Pio XII nella *Humani generis*, un tesoro inesauribile, infinitamente più ricco di qualunque riflessione umana per quanto profonda e articolata.

c) Parola di Dio perché ispirata

("Le S. Scritture contengono la Parola di Dio e perché ispirate sono veramente Parola di Dio" DV 24): questa è la ragione fondamentale del primato accordato da DV 24 alla Scrittura in teologia e del suo essere fondamento perenne e causa di solidità e di ringiovanimento della teologia stessa.

Il Concilio riconosce il carattere di Parola di Dio unicamente alla Scrittura: infatti solo di essa si dice che è veramente Parola di Dio. Per la Tradizione si afferma invece che essa "trasmette" la Parola di Dio (DV 9: la Parola di Dio "viene trasmessa integralmente dalla sacra Tradizione"). Similmente solo della Scrittura si dice che è ispirata dallo Spirito Santo (DV 9: la sacra Scrittura "è messa per iscritto sotto l'ispirazione dello Spirito divino". DV 11: "i libri sia dell'Antico che del Nuovo Testamento con tutte le loro parti [sono] scritti sotto ispirazione dello Spirito Santo") mentre per la Tradizione e il Magistero si afferma che godono dell' "assistenza dello Spirito Santo" ("*Spiritu Sancto assistente*" DV 10).

Proprio perché Parola di Dio la Scrittura è norma non normata, norma assoluta, senza appello e senza errore. E solo in base ad essa è ultimamente possibile giudicare della purezza della dottrina della Chiesa¹⁷.

d) anima della teologia:

è la logica e ultima conseguenza di quanto detto in precedenza: appunto perché la Bibbia è Parola di Dio e come tale è fondamento perenne e insieme fattore continuo di solidità e di ringiovanimento per la teologia, essa è detta da Leone XIII "anima" della teologia. Questa espressione, come abbiamo già visto, venne ripresa dal Concilio Vaticano II in DV 24 ("lo studio delle Sacre Pagine sia dunque come l'anima della sacra Teologia"), ma ancora prima essa è adoperata dallo stesso Concilio al n. 16 della *Optatam Totius* dove, parlando dell'ordinamento degli studi teologici, si raccomanda in primo luogo "lo studio della sacra Scrittura, che deve essere come l'anima di tutta la teologia".

Questa espressione "anima della teologia" richiama anzitutto quanto già detto in precedenza, cioè che la Bibbia deve costituire il punto di partenza e deve costantemente informare tutta la teologia. Essa però ci ricorda anche in negativo che la Scrittura non esaurisce la teologia, anzitutto perché la teologia non è semplicemente lettura della Scrittura ma è riflessione razionale e scientifica condotta sulla Scrittura, e poi anche perché la Bibbia non è l'unico oggetto di studio e di interesse della teologia: la teologia deve esaminare anche la comprensione che del messaggio rivelato ha avuto la Chiesa nel

¹⁷ "Solo la Scrittura, in quanto fissazione infallibile e senza errore del Vangelo di Gesù Cristo permette alla teologia di distinguere, nella tradizione post-apostolica, gli sviluppi pienamente conformi al Vangelo dalle deviazioni, dagli errori, dalle accentuazioni troppo unilaterali che si sarebbero introdotte nel corso dei secoli [...] è la Scrittura che in definitiva permetterà alla Chiesa di meglio preservare la purezza della trasmissione del messaggio evangelico perché essa è e resta sempre testimone oggettivo, scritto una volta per tutte, di questo Vangelo che [la Chiesa] ha il compito di trasmettere nel corso dei secoli", in E. HAMEL, "L'Écriture, âme de la théologie", *Gregorianum* 52 (1971) 527-528.

corso dei secoli sotto la guida del Magistero, come pure deve ricercare e comprendere i segni dei tempi. La Scrittura quindi non è la teologia, ma è l'anima della teologia.

Vorrei approfondire e sviluppare quest'ultimo punto in relazione alla particolare natura e ai compiti specifici della teologia morale. La quale, in quanto riflessione critica e scientifica sull'agire cristiano, si trova al punto d'incrocio e di confronto tra la formulazione teorica dei contenuti della fede e la realtà concreta dell'uomo di oggi e del suo mondo, al quale appartiene, dal quale è influenzato e nel quale deve operare anche il cristiano di oggi.

La teologia morale deve ricercare ed esplicitare le implicazioni e conseguenze sul piano esistenziale/operativo dei contenuti della fede cristiana per l'uomo che vive nel nostro tempo e nella nostra società. La teologia morale non può perciò semplicemente limitarsi a leggere e a ripetere quanto la lettera della Bibbia dice, ma deve, a partire da essa e alla sua luce, tentare di dare una risposta alle domande, alle esigenze ed alle problematiche dell'uomo e della società attuali. Il documento della Pontificia Commissione Biblica *"Bibbia e Morale. Radici bibliche dell'agire cristiano"* si esprime a questo proposito in modo interessante:

L'anelito di felicità, ossia il desiderio di ottenere una vita pienamente appagante, è da sempre profondamente radicato nel cuore umano. La realizzazione di questo desiderio dipende in gran parte dal proprio agire che si incontra e, spesso, si scontra con quello degli altri. **Come è possibile riuscire a determinare il giusto agire che conduce le singole persone, le comunità, le nazioni intere verso una vita riuscita o, in altre parole, verso la felicità?**

Per i cristiani la Sacra Scrittura non è soltanto la fonte della rivelazione, la base della fede, ma anche l'imprescindibile punto di riferimento della morale. I cristiani sono convinti che, nella Bibbia, si possano trovare indicazioni e norme per agire rettamente e per raggiungere la vita piena (Prefazione).

Per conoscere quali siano queste domande ed esigenze, per coglierne la reale portata e gli sviluppi storici, ma anche per riuscire a proporre soluzioni pertinenti ed adeguate, la Chiesa e il teologo morale debbono prendere in considerazione non la Bibbia soltanto ma anche altri fattori:

- a) devono conoscere e comprendere in profondità e dall'interno il mondo e l'uomo moderno e le linee principali della loro evoluzione dinamica;
- b) devono saper usufruire dell'apporto e dei dati scientificamente attendibili delle moderne scienze antropologiche ed empiriche;
- c) devono essere attenti ai "segni dei tempi" (cf. *Mt* 16,3), ossia devono riconoscere nella storia, tramite una lettura "sapienziale", illuminata e guidata dallo Spirito, della realtà attuale con le sue esigenze e prospettive, il trapelare dell'amore di Dio, il progressivo realizzarsi del suo disegno di grazia e di salvezza e il risuonare del suo comandamento per l'oggi;
- d) devono impostare e arricchire la loro riflessione morale anche alla luce e sulla base dell'esperienza umana, come propone GS 46:

Dopo aver esposto di quale dignità insignita la persona dell'uomo e quale compito, individuale e sociale, egli chiamato ad adempiere sulla terra, il Concilio, alla luce del Vangelo e dell'esperienza umana, attira ora l'attenzione di tutti su alcuni problemi contemporanei particolarmente urgenti, che toccano in modo specialissimo il genere umano.

e) devono accogliere e valorizzare tutti i semi di verità (anche parziali e nascosti) contenuti nella riflessione etica umana, tanto dei secoli passati che contemporanea.

In tal modo una componente essenziale della riflessione sull'agire credente è il vastissimo quadro della storia contemporanea. Il teologo morale assume come fattore essenziale e determinante della sua ricerca l'analisi della condizione umana odierna.

Ecco allora perché la teologia morale include necessariamente l'etica biblica, l'investigazione del pensiero morale della Bibbia ma non si riduce e non si esaurisce in essa.

La teologia morale si muove così in due direzioni e verso due fuochi tra loro apparentemente contraddittori e comunque in permanente tensione eppure parimenti essenziali e ineliminabili: da un lato questa attenzione al presente, all'attualità umana e mondana, con tutti i suoi valori e disvalori; dall'altro il continuo risalire all'origine del messaggio cristiano, alle fonti della divina Rivelazione, per interrogare i primi e normativi momenti dell'esperienza di fede e della teologia cristiana.

Questa tensione è acuita e il suo superamento è reso più difficile dalla particolare natura della Bibbia.

Pur essendo Parola di Dio, e avendo quindi Dio per autore principale, la Bibbia infatti rimane sempre anche un libro storico giacché è stata scritta da uomini storici e non da spiriti celesti, disincarnati, uomini vissuti in un momento storico preciso e in un contesto socioculturale definito che, al pari di qualunque altro uomo, ha influito su di loro e li ha condizionati in varia misura.

L'uomo concretamente esistente è essenzialmente connotato dalla storicità: non esiste un uomo astorico, fuori dell'incessante flusso della storia. Ed anche tutte le sue opere portano il medesimo carattere; ora la Bibbia è "anche" (ma non unicamente né principalmente) un'opera dell'uomo poiché scritta da uomini e dunque essa è "anche" in certa misura segnata dalla dimensione della storicità, cioè collocata dentro una storia concreta e soggetta ai condizionamenti della cultura e dell'ambiente del suo tempo.

Questo non significa negare o attenuare l'origine e l'ispirazione divina della Bibbia, il suo carattere unico e trascendente; equivale invece a dare il giusto peso al fatto che "la parola divina non entra nella rivelazione biblica che attraverso la parola umana espressa da autori umani"¹⁸ i quali non hanno scritto sotto dettatura, ma hanno esposto ciò che intendevano dire, e che era loro ispirato da Dio, nei modi e secondo le categorie, gli schemi, le forme, i riferimenti che erano propri di loro come individui e del tempo e dell'ambiente nei quali si erano concettualmente e letterariamente formati. In questo senso la Rivelazione divina perviene a noi non soltanto in un linguaggio umano, ma come risultato di un lavoro e di uno sforzo redazionale veramente e pienamente umani e perciò

¹⁸ P. BENOIT, *Esegesi e teologia*, Paoline, Roma 1971, p. 18

necessita, per essere rettamente compresa, di un approccio che tenga debito conto di questa sua "umanità" e conseguente storicità.

Giustamente Paolo VI in un suo bellissimo discorso del 29/9/1972 ai partecipanti alla XXII settimana biblica dell'Associazione Biblica Italiana sul tema *"Fondamenti biblici della teologia morale"* faceva rilevare che "da una parte gli studi biblici nel loro rigoglioso sviluppo sono giunti a indicare nettamente il punto storico e geografico e la sequenza delle culture in cui si è inserita la Parola di Dio nella sua rivelazione storica. Dall'altra, l'irrefrenabile dinamismo della nostra epoca e l'incontro universale dei popoli [...] denunciano con sempre maggior persuasione il limite e la successione delle esperienze culturali, ponendo ai contemporanei soprattutto nel settore dell'etica e della religione interrogativi nuovi e inauditi per la soluzione dei quali non è sempre sufficiente la materiale ripetizione delle formule pure sostanziose e valide del passato". Ed è proprio a questi interrogativi nuovi dell'umanità contemporanea che la teologia morale deve dare risposta e deve darla alla luce della Rivelazione.

Sorge immediato l'interrogativo che lo stesso Paolo VI si pone: "Dove sono le parole eterne del Signore? (cf. *Is* 40,8; *1Pt* 1,25); dove le parole della vita eterna, quelle parole che sono spirito e vita? (cf. *Gv* 6,64.69); dove il segno universale ed immutabile della Parola di Dio?". E ad un livello ancora previo, metodologico: come ricercare queste parole eterne del Signore? Con quali procedimenti?

Per cui il problema si sposta: non più "perché" usare la Scrittura in teologia morale ma "come" usarla. E certamente quest'ultimo problema è più complesso del primo.

2) Il "come" dello studio della Bibbia

Come superare correttamente, senza forzature e tradimenti, il divario, lo iato, la distanza storica e culturale che separa la lettera della Scrittura dall'oggi? Quando il moralista o la Chiesa e il cristiano di oggi interrogano la Bibbia ad esempio sul conto della sessualità, lo fanno non per una curiosità storico/archeologica (vedere come gli ebrei vivevano e concepivano la sessualità, quali erano i loro problemi in materia e come li hanno risolti), ma il loro intento ed interesse sono rivolti al presente: cercano di ricavare dalla visione biblica della sessualità un messaggio che possa rischiare l'uomo di oggi e dirgli ciò che Dio pensa della sessualità umana, una luce capace di fondare, controllare, se necessario correggere e perfezionare la nostra concezione ed esercizio della sessualità.

Se la Bibbia è Parola di Dio eterna e immutabile essa è portatrice di un annuncio permanente di salvezza e quindi ha certamente un messaggio per l'uomo moderno. Anche l'uomo di oggi può e deve trovarvi luce per il suo cammino. Il problema è dunque quello di mettere in dialogo, di stabilire una comunicazione e un confronto tra la Bibbia in quanto parola divina/umana scritta duemila anni fa e l'uomo moderno e di trovare il modo corretto perché ciò possa avvenire. E' ciò che in termini scientifici si chiama problema ermeneutico, problema di metodo prima che di contenuto, perché i contenuti saranno attendibili solo se il metodo adottato è valido.

L'ermeneutica ha un ruolo fondamentale in teologia morale perché è proprio grazie ad essa che si rende possibile il superamento e l'esito positivo di quella tensione tra

attenzione al presente e costante ritorno alle fonti della Rivelazione. Essa fa sì che i risultati raggiunti in questo duplice moto di ricerca e di approfondimento siano composti in unità dinamica e conducano ad una sintesi morale nuova, che poi in fondo è l'espressione della concreta volontà di Dio per l'*hic et nunc*.

Due i rischi principali, sul piano contenutistico, del lavoro ermeneutico. Da un lato quello di concepire una tale divaricazione tra il testo biblico e l'oggi, di accentuare talmente la storicità della Scrittura da rendere la Bibbia di fatto inutile, insignificante sul piano delle scelte concrete e operative dell'uomo moderno, perché ritenuta, almeno sul piano morale, testo esclusivamente del passato, non in grado di offrire indicazioni etiche ancora valide per il presente.

Oppure c'è il rischio opposto di non dare alcun peso e di non tenere nella debita considerazione la dimensione "storica" della Scrittura e così di vincolare l'uomo di oggi a scelte, norme, comportamenti che erano validi per il tempo in cui il testo fu scritto ma che non lo sono più per l'uomo di oggi, di proporgli cioè come volontà di Dio e comandamento divino delle norme desunte da frasi bibliche e trasposte automaticamente al presente ma che valevano soltanto per allora e di non comprendere invece quale sia la vera volontà di Dio per l'oggi.

Questi due rischi hanno trovato effettivo riscontro storico in due correnti interpretative estremiste affermatesi soprattutto in campo protestante: da un lato il fondamentalismo biblico per il quale la Bibbia è soprattutto una morale rivelata ed ogni suo precetto deve essere riproposto e osservato alla lettera perché divino e quindi assoluto; dall'altro il liberalismo biblico per il quale la Bibbia è unicamente rivelazione del Dio vivente e della sua attività salvifica e non contiene nessuna indicazione o prescrizione morale assoluta e universale.

In realtà il problema dell'attualizzazione del testo sacro, ossia della comunicazione tra la Bibbia e l'oggi, non lo si supera eliminando uno dei due corni del problema: ossia ignorando la Bibbia nel discorso teologico-morale, oppure riducendo la teologia morale a semplice e letterale ripetizione di quanto essa dice, rinunciando così a considerare gli interrogativi nuovi che il presente pone alla stessa Scrittura.¹⁹

Se fondamentalismo e liberalismo sono due modi estremi e sbagliati di risolvere il problema ermeneutico, il problema però è reale ed esige delle piste di soluzione.

Paolo VI ne ha trattato nel già citato discorso all'Associazione Biblica Italiana del 1972, e lo ha fatto, a mio parere, con rigore. Perciò, senza entrare nel merito delle controversie tra studiosi, limitiamoci a cogliere le indicazioni da lui ivi suggerite. Egli comincia anzitutto col dire che la Chiesa avverte sempre più l'urgenza "di mettersi 'in

¹⁹ Rileva p. HAMEL: "il deposito rivelato non è da intendersi come qualcosa di statico: è una realtà essenzialmente dinamica. Fedeltà al deposito non significa pura ripetizione. E' già nella Scrittura stessa una interpretazione/attualizzazione. Le tradizioni antiche sono rilette. Le parole di Gesù sono applicate da Marco Matteo e Paolo alla nuova situazione della comunità. Così è l'unica fedeltà al deposito che la Scrittura conosce", in E. HAMEL, "L'Ecriture, âme de la théologie", *Gregorianum* 52 (1971) 528

religioso ascolto della Parola di Dio' (DV 1) e insieme degli interrogativi dell'uomo contemporaneo". Dunque no ad ogni riduzionismo.

Poi il Papa sottolinea che "l'attualizzazione della Parola perché sia efficace annuncio del vangelo eterno nelle situazioni mutevoli del vivere quotidiano, esige una sincera e generosa congiunzione di sforzi tra tutti i cultori del sapere teologico ed umano". Esige cioè un lavoro interdisciplinare e una fusione di diversi apporti.

Per quanto concerne in particolare l'indagine e l'illustrazione dell'insegnamento etico della Scrittura, papa Montini distingue due momenti o fasi successive, compito rispettivamente del biblista e del moralista.

Compito del biblista - Riguardo al primo momento afferma: "E' compito dell'esegeta indicare con sicurezza il filo tagliente della Parola di Dio nei segni semantici, in cui è espressa, nelle sintesi culturali talora splendide, talora imperfette e contingenti [...] additare il contenuto etico e la trascendente dinamica del messaggio rivelato [...]; chiarire pazientemente, con tutti i mezzi scientifici della ricerca, i nessi letterari, psicologici e sociologici che lo collegano alla cultura dell'età in cui fu enunciato. Ma esaurita questa funzione preliminare, l'esegeta si studierà di mettere in luce la novità, l'eccellenza, l'energia superiore e la portata universale della Parola di Dio e delle sue indicazioni morali, ed in questo si atterrà 'al contenuto e all'unità di tutta la sacra Scrittura, tenendo conto della Tradizione viva di tutta la Chiesa e dell'analogia della fede' (DV 12)".

Tentiamo di scomporre e considerare singolarmente gli elementi contenuti in questa frase.

Questo primo momento del lavoro ermeneutico è competenza specifica dell'esegeta e si articola in due fasi:

a) in primo luogo si deve determinare con esattezza e precisione "che cosa" il testo esattamente dice nella sua letteralità (analisi filologico/strutturale), che cosa l'autore sacro voleva esprimere per suo tramite, quale insegnamento morale voleva trasmettere e quali sono i vincoli che legano quel testo e il suo messaggio alla cultura del tempo e del luogo, ossia in che misura l'agiografo nello scrivere assumeva, si rifaceva o era condizionato, anche inconsapevolmente, dalla cultura dell'epoca e dalle convinzioni religiose e morali allora predominanti (contestualizzazione storica). La via attraverso la quale tutti questi obiettivi saranno raggiungibili è l'esegesi, in particolare secondo il metodo storico-critico. L'iter proprio di tale esegesi è partire dal testo e tenendo conto delle eventuali varianti letterarie, della storia della tradizione e della redazione e della situazione storica e culturale in cui fu scritto, cercare il significato del brano nell'intenzione dell'autore. A questo fine sarà anche importante tenere conto della complessiva visione antropologica del singolo agiografo.

b) una volta esaurita questa funzione, che Paolo VI chiama "preliminare", si dovrà mettere in luce "la portata universale della Parola di Dio e delle sue indicazioni morali", ossia il significato permanente (e quindi anche attuale) della Scrittura (lettura ermeneutica). Come farlo?

Già l'esegesi del singolo brano biblico costituisce in sé un primo fondamentale contributo all'ermeneutica. Infatti, poiché Dio ha parlato nella Bibbia all'uomo di qualunque epoca mediante un codice linguistico filtrato dalla persona dell'agiografo e di tutti coloro che hanno in qualche modo contribuito alla formazione del testo, proprio la conoscenza del codice e la capacità di decifrarlo consente all'interprete di comprendere nei suoi esatti termini quale messaggio gli agiografi hanno realmente voluto comunicare ai loro contemporanei, qual era l'ispirazione di fondo che essi avvertivano e che volevano trasmettere, il nucleo centrale del loro insegnamento e separarlo dagli aspetti di contorno, ossia da quegli elementi che sono serviti a spiegarlo o a farne un'applicazione a concrete e particolari vicende e circostanze storiche. E l'esatta comprensione di ciò che l'autore sacro ha significato, del nucleo centrale del suo insegnamento è già comprensione, almeno iniziale, di ciò che Dio stesso per suo mezzo ha rivelato. In fondo, l'esegesi biblica si differenzia dall'esegesi di qualunque altro testo profano non per i dettagli tecnici e metodologici, ma per il suo peculiare valore teologico: evidenziando e chiarendo l'intenzionalità dell'agiografo, essa mette contemporaneamente in luce il nucleo permanente della sacra Scrittura, il senso inteso da Dio.

Ma non basta. La Bibbia nel suo complesso è un'unica e graduale Rivelazione di Dio, e i suoi singoli passi, i suoi libri o le sue parti non sono realtà a sé stanti e in sé concluse, ma momenti, aspetti, porzioni di quest'unica Rivelazione, dell'unico Libro sacro che l'Autore divino ha redatto lungo i secoli per il tramite di molti uomini. Per cui la visione teologica ed etica racchiusa nel singolo testo o nel singolo libro biblico va integrata, riletta e interpretata alla luce del tutto, perché, come scrive Benoit,²⁰ "nessun testo del Libro Sacro scopre tutta l'intenzione della Rivelazione divina, ma un certo aspetto soltanto, una certa verità particolare alla quale Dio aggiunge prima e poi altre espressioni, il cui insieme costituisce tutta la Rivelazione che Egli vuole comunicare".

In particolare poi questa rilettura del singolo testo alla luce del tutto dovrà essere fatta tenendo conto e rispettando il carattere progressivo della Rivelazione biblica, così che quanto è comunicato dai testi più antichi va ripensato e interpretato alla luce di quelli più recenti (ciò vale in primo luogo per i rapporti tra Antico Testamento e Nuovo Testamento, ma vale ugualmente anche all'interno dei due testamenti).

Questa unitarietà della Bibbia comporta come conseguenza sul piano metodologico l'opportunità di una lettura "a temi" della Bibbia stessa, dove cioè un singolo argomento (ad esempio la sessualità o la giustizia sociale) sia analizzato nell'arco dell'intera Scrittura, quindi in maniera globale, ma anche per mezzo di una lettura storicamente progressiva che ne sappia cogliere le linee di sviluppo.

Un testo molto importante per questo nostro studio è OT 16:

Le discipline teologiche, alla luce della fede e sotto la guida del magistero della Chiesa siano insegnate in maniera che gli alunni possano attingere accuratamente la dottrina cattolica dalla divina Rivelazione, la penetrino profondamente, la rendano alimento della propria vita spirituale e siano in grado di annunziarla, esporla e difenderla nel ministero sacerdotale.

²⁰ P. BENOIT, *Esegesi e teologia*, Paoline, Roma 1971, p. 11

Con particolare diligenza si curi la formazione degli alunni con lo **studio della sacra Scrittura**, che deve essere come l'anima di tutta la teologia. Premessa una appropriata introduzione, essi vengano iniziati accuratamente al metodo dell'esegesi, apprendano i massimi temi della divina Rivelazione e ricevano incitamento e nutrimento dalla quotidiana lettura e meditazione dei libri santi.

Nell'insegnamento della **teologia dogmatica**, prima vengano proposti gli stessi temi biblici. Si illustri poi agli alunni il contributo dei Padri della Chiesa d'Oriente e d'Occidente nella fedele trasmissione ed enucleazione delle singole verità rivelate, nonché l'ulteriore storia del dogma, considerando anche i rapporti di questa con la storia generale della Chiesa. Inoltre, per illustrare quanto più possibile i misteri della salvezza, gli alunni imparino ad approfondirli e a vederne il nesso con un lavoro speculativo, avendo san Tommaso per maestro. Si insegni loro a riconoscerli sempre presenti ed operanti nelle azioni liturgiche e in tutta la vita della Chiesa. Infine, imparino a cercare la soluzione dei problemi umani alla luce della rivelazione, ad applicare queste verità eterne alle mutevoli condizioni di questo mondo e comunicarle in modo appropriato agli uomini contemporanei.

Parimenti tutte le altre discipline teologiche vengano rinnovate per mezzo di un contatto più vivo col mistero di Cristo e con la storia della salvezza. Si ponga speciale cura nel perfezionare la **teologia morale**, in modo che la sua esposizione scientifica, più nutrita della dottrina della sacra Scrittura, illustri la grandezza della **vocazione dei fedeli in Cristo** e il loro obbligo di apportare frutto nella carità per la vita del mondo.

Il testo è primariamente rivolto agli alunni di teologia; esso chiede che nello studio della sacra Scrittura, dopo un'appropriata introduzione e dopo essere stati iniziati accuratamente al metodo dell'esegesi, "apprendano i massimi temi della divina Rivelazione". Poi, passando a trattare della teologia sistematica, chiede che "nell'insegnamento della teologia dogmatica prima vengano proposti gli stessi temi biblici". Dal che in effetti traspare che anche per il Vaticano II è per mezzo dei temi biblici che si realizzerà il dialogo fruttuoso tra Scrittura e teologia.

La Commissione conciliare preposta alla redazione dell'OT ha esplicitato anche qual è, secondo la *mens* del Concilio, il primo tema biblico che tutte le discipline teologiche (compresa la teologia morale) devono trattare e che come tale rappresenta il perno intorno al quale è possibile rifare l'unità tra le diverse parti della teologia. Dice la Commissione: "il numero 16 insinua abbastanza chiaramente intorno a quale tema si farà l'unità tra le diverse discipline teologiche: è la storia della salvezza sempre all'opera nella Chiesa, qual è rivelata nei grandi temi biblici. Poiché ciascuna delle discipline teologiche deve a suo modo, tenendo conto del suo proprio oggetto, spiegare la storia della salvezza sempre in divenire. Ciò che equivale a dire: spiegare Dio, e tutto il resto in relazione a Dio, che si manifesta nella storia della salvezza". Ed infatti la OT 16, dopo aver parlato dello studio della sacra Scrittura e della teologia dogmatica (che deve "illustrare integralmente quanto più possibile i misteri della salvezza"), a proposito di "tutte le altre discipline teologiche", fra le quali elenca in primo luogo la teologia morale, chiede che "vengano rinnovate per mezzo di un contatto più vivo col mistero di Cristo e con la storia della salvezza".

L'unitarietà della Scrittura e il primato accordato alla scelta metodologica e contenutistica dei temi biblici comporta come necessaria conseguenza che l'attenzione del moralista non deve volgersi solo verso l'esegesi ma anche verso la teologia biblica, che costituisce una mediazione e una funzione essenziale nel passaggio dal testo biblico alla riflessione morale sistematica.

Ma il problema ermeneutico/biblico non è risolto neppure con l'adozione di un metodo di lettura unitaria e progressiva della Scrittura. Infatti la Bibbia è, come già rilevato, Parola di Dio in parola umana e perciò di essa si dovrà avere una comprensione non puramente storica ma teologica. Per comprensione teologica s'intende qui una comprensione che deriva e si radica non solo sulla lettera del testo ma sulla fede della Chiesa.

Questa necessità della lettura della Bibbia *in Ecclesia* è stata autorevolmente sottolineata dal Magistero in ripetute occasioni. Ci limitiamo qui a due richiami.

Leone XIII nella già citata enciclica *Providentissimus Deus* del 1893 dice che la Bibbia è un libro avvolto da una certa oscurità religiosa e che Dio l'ha affidata alla Chiesa. Nella lettura e nello studio delle divine parole gli esegeti devono dunque seguire la Chiesa come si segue una guida e un maestro molto sicuro. Ciò significa adottare l'interpretazione autenticamente formulata dalla Chiesa; mettere la propria interpretazione in accordo con i dogmi e gli insegnamenti ordinari della Chiesa, conformarsi al senso formulato dai Padri quando sono unanimi.

La Costituzione *Dei Verbum* del Vaticano II afferma che "tutto quello che concerne il modo di interpretare la Scrittura è sottoposto in ultima istanza al giudizio della Chiesa, la quale adempie il divino mandato e ministero di conservare e interpretare la Parola di Dio" (DV 12). Per questo la sacra Scrittura può essere fondamento perenne della teologia in modo "inseparabile dalla sacra Tradizione" (DV 24) e se viene scrutata "alla luce della fede" (DV 24).

Si dovrà dunque studiare e interpretare la Bibbia in comunione e in sintonia con la Chiesa. Soltanto così essa potrà essere correttamente aggiornata. Del resto gli scritti biblici sono nati in seno al popolo di Dio (Israele per l'Antico Testamento, la Chiesa primitiva per il Nuovo Testamento) e dalla sua esperienza di fede e perciò solo la Chiesa può in definitiva sapere cosa ha espresso in questi testi. Nella Chiesa, per l'azione ispirante dello Spirito, la Bibbia sorge e nella Chiesa, per l'azione assistente del medesimo Spirito, la Bibbia è preservata, trasmessa, autorevolmente interpretata e proclamata.

Compito del teologo moralista - Tutti gli aspetti e le dimensioni finora considerati rientrano ancora in quel primo momento del lavoro ermeneutico che Paolo VI chiama "missione dell'esegeta" e che ha per fine "di mettere in luce la novità, l'eccellenza, l'energia superiore e la portata universale della Parola di Dio e delle sue indicazioni morali". Raggiunto questo traguardo si apre un secondo fondamentale momento nel quale "l'esegeta potrà affidare il succo autentico della Parola di Dio allo studioso di teologia morale, il quale, in base alla sua specifica competenza nelle cose che riguardano l'uomo, la sua coscienza e la sua libertà [...] in spirito di completa docilità a Cristo e alla Chiesa,

«colonna e fondamento della verità» (1Tim 3,15) si studierà di applicare il timbro autentico della parola di Dio [...] alla vita e alle situazioni esistenziali del cristiano perché questi sappia come «camminare e piacere a Dio» (cf. 1Ts 4,1)"²¹

Con questo secondo momento o passaggio l'annuncio biblico viene posto in relazione e a confronto con i problemi, le situazioni, i costumi del nostro tempo e così da un lato il presente viene illuminato e può essere rivisto criticamente alla luce della Parola di Dio, dall'altro il messaggio perenne della Bibbia viene applicato, incarnato, tradotto in concrete indicazioni operative nell'oggi e per l'oggi. Parola di Dio e situazione presente possono così entrare in una piena comunicazione tra loro, instaurare fra loro un fecondo confronto e dialogo, che consente l'individuazione e comprensione della concreta volontà di Dio per l'*hic et nunc*.

In quale modo e con quali strumenti e sussidi il moralista (e più in generale ogni cristiano) potrà procedere in questa seconda fase?

Paolo VI dà due indicazioni rilevanti:

a) questo lavoro di applicazione al presente del timbro autentico della Parola di Dio dovrà essere fatto "in spirito di completa docilità a Cristo e alla Chiesa, colonna e fondamento della verità". Vale qui quanto detto in precedenza a proposito della lettura teologica della Bibbia;

b) nel fare quest'opera di attualizzazione e incarnazione ci si potrà servire dell'ausilio di "un'altra Parola di Dio non scritta sui libri ma nella creazione e nella retta ragione dell'uomo immagine di Dio", ossia quella Parola di Dio che è scritta nella natura stessa dell'uomo e del creato, che risuona nella voce interiore della coscienza e che si manifesta anche nella "*recta ratio*", cioè nella riflessione razionale umana condotta in modo retto. Questo perché in una visione autenticamente di fede, anche il presente, l'oggi è luogo di una presenza e azione di Dio e della manifestazione di una sua volontà specifica che si rende accessibile all'uomo tramite i cosiddetti segni dei tempi, la voce della coscienza individuale e comunitaria/ecclesiale, la ricerca razionale dell'umanità e che non aggiunge nulla alla Rivelazione biblica ma mira appunto a consentirne la traduzione e l'applicazione all'esistente.

Questa attualizzazione del messaggio biblico è a sua volta esigenza intrinseca della stessa Parola di Dio affinché non divenga pura enunciazione astratta, disincarnata, "lettera morta", ma mostri alla Chiesa e all'uomo di oggi che cosa concretamente Dio dice e chiede nel presente. Ed è proprio facendo questo lavoro continuo e mai concluso di attualizzazione che la comunità cristiana, sotto la guida dei suoi pastori, approfondisce sempre più e capisce sempre meglio la Rivelazione divina. La Tradizione, che abbiamo visto essere una regola basilare di interpretazione dei sacri testi, in fondo si alimenta e viene configurandosi anche come sforzo incessante della Chiesa di ogni epoca di attualizzare il messaggio rivelato all'interno e in relazione al proprio contesto socioculturale e religioso.

²¹ ASSOCIAZIONE BIBLICA ITALIANA, *Fondamenti biblici della Teologia Morale. Atti della XXII settimana biblica*, Paideia, Brescia 1973

Il compito del moralista, letto in questa chiave, è pertanto ancora e sempre un compito di servizio autentico alla Parola di Dio e alla fede dei fratelli, perché quella Parola corrobora questa fede nell'*hic et nunc*. Ma di fatto è poi un compito di tutti i cristiani. E questo lavoro di attualizzazione della Parola di Dio è di estrema importanza per la stessa vita ecclesiale ed ha su di essa dei riflessi profondi. Perché la vita ecclesiale è sempre fortemente legata ed in certa misura inevitabilmente debitrice del contesto socioculturale in cui si sviluppa. E ciò impone sempre la necessità e l'urgenza di operare di nuovo e continuamente un discernimento per distinguere la sostanza inalienabile del messaggio cristiano dalle varie forme contingenti in cui esso s'incarna e si storicizza. Occorrono pertanto alcuni criteri guida per poter giungere ad un vero discernimento.

Nel documento già citato "*Bibbia e Morale*" vengono esplicitati alcuni criteri fondamentali e alcuni criteri specifici.

Criteri fondamentali:

- conformità alla visione biblica dell'essere umano: la morale biblica non è tanto originale nei contenuti proposti, "quanto nella purificazione, nel discernimento e nella maturazione di quanto la cultura circostante proponeva" (*Bibbia e Morale* 95). Da un lato quindi si accoglie e purifica ciò che è autenticamente umano, dall'altro lo si trasfigura alla luce della Rivelazione di Cristo²².

- conformità all'esempio di Gesù Cristo: questo deve essere il cuore proprio della morale cristiana. In che modo occorre tenere presente il riferimento a Gesù Cristo? O per dirla con il n. 102: "Fino a che punto è normativa la radicalità che Gesù incarna nella sua vita e nella sua morte?". L'agire di Gesù e in particolare il discorso delle Beatitudini (*Mt* 5,20 ss.) non sono semplicemente ideali inaccessibili, bensì riflettono ciò che "caratterizza i figli e le figlie di Dio solo nella pienezza del Regno. Gli orientamenti dati da Gesù hanno valore di veri imperativi morali: forniscono un orizzonte di fondo, che conduce il discepolo a cercare e trovare modi simili per aggiustare il proprio agire ai valori e alla visione di fondo del vangelo, in modo da vivere meglio nel mondo, nell'attesa del Regno che viene. Il discorso morale e l'esempio di Gesù stabiliscono le basi teologiche e cristologiche della vita morale e incoraggiano il discepolo a vivere in accordo con i valori del regno di Dio quali Gesù li rivela".

Vengono poi enunciati, non in senso esaustivo, alcuni **criteri specifici** a partire sempre dai testi biblici. Senza soffermarci eccessivamente li ricordiamo, essi sono: "**1.**

²² Il n. 95 del documento *Bibbia e Morale* conclude così: «Effettivamente, la Bibbia offre un orizzonte prezioso per chiarire tutte le questioni morali, anche quelle che non vi trovano una risposta diretta e completa. Più in particolare, quando si tratta di portare un giudizio morale, devono essere poste anzitutto due domande: Una determinata posizione morale: 1. è conforme alla teologia della creazione, cioè alla visione dell'essere umano in tutta la sua dignità, in quanto "immagine di Dio" (Gn 1,26) in Cristo, che è lui stesso, in un senso infinitamente più forte, "icona del Dio invisibile" (Col 1,15)? 2. è conforme alla teologia dell'alleanza, cioè alla visione dell'essere umano chiamato, sia collettivamente sia individualmente, a una comunione intima con Dio e a una collaborazione efficace nella costruzione di una umanità nuova, che trova il suo compimento in Cristo?».

Convergenza: la Bibbia manifesta un'apertura alla morale naturale nell'enunciazione di un gran numero di leggi e orientamenti morali. **2. Contrapposizione** : la Bibbia prende posizione in modo molto netto per combattere i controvalori. **3. Progressione:** la Bibbia attesta un affinamento della coscienza su certi punti della moralità, anzitutto all'interno stesso dell'Antico Testamento, poi sulla base dell'insegnamento di Gesù e sotto l'impatto dell'evento pasquale. **4. Dimensione comunitaria:** la Bibbia mette fortemente l'accento sulla portata collettiva di tutta la morale. **5. Finalità:** fondando la speranza nell'aldilà sull'attesa del regno (Antico Testamento) e sul mistero pasquale (Nuovo Testamento), la Bibbia fornisce all'uomo una motivazione insostituibile per tendere verso la perfezione morale. **6. Discernimento:** in fine, la Bibbia enuncia principi e offre esempi di moralità che non hanno tutti lo stesso valore: di qui la necessità di un accostamento critico" (n. 104).

Ad ognuno di questi criteri viene affiancata una virtù umana particolare per meglio spiegarlo:

Convergenza	---→	sapienza (riscontrabile in tutte le culture)
Contrapposizione	---→	fede
Progressione	---→	giustizia (in senso biblico, come ricerca della perfezione, <i>teleiosis</i>)
Dimensione comunitaria	---→	amore fraterno (<i>agape</i>)
Finalità	---→	speranza
Discernimento	---→	prudenza (che verifica il giudizio morale)

1.2.2 L'ermeneutica dei documenti del Magistero.

Anche per i documenti del Magistero, così come per la sacra Scrittura, si pone un problema di interpretazione/attualizzazione che va affrontato e risolto con la necessaria criticità e scientificità. I criteri che si possono qui suggerire non sono diversi da quelli già visti a proposito dell'ermeneutica biblica.

Anzitutto sarà necessaria un'accurata esegesi storico/critica, che consenta di distinguere il nucleo centrale e permanente della dottrina insegnata dagli elementi di contorno o dalle applicazioni a particolari situazioni e realtà, più facilmente relativi e storicamente contingenti.

Nel quadro di questa analisi storico/critica quattro fattori dovranno essere presi in particolare considerazione:

- a) la concreta situazione storica che provoca l'intervento magisteriale;
- b) la percezione che l'autore dell'intervento (papa, concilio, vescovo) ha nel momento in cui scrive della natura, dei risvolti e delle conseguenze della situazione a cui si riferisce;
- c) la verità che egli intende anzitutto difendere e affermare e che vede pastoralmente rilevante per la situazione quale egli la concepisce;
- d) il modo in cui egli di fatto collega e applica questa verità a quella situazione.

I documenti magisteriali possono manifestare dei limiti particolarmente in ordine al punto b), ma anche per quanto concerne il punto d). E' evidente infatti che "mentre il papa è indubbiamente assistito dallo Spirito Santo nel comporre un'enciclica per il bene spirituale del popolo cristiano (o di tutti gli uomini di buona volontà), l'efficacia di questa assistenza presuppone che a livello antropologico tutti i dati empirici implicati nella situazione che egli sta affrontando siano prima adeguatamente investigati e analizzati".²³ Gli elementi empirico/antropologici sono infatti una componente essenziale, seppure subordinata, un aspetto determinante di ogni pronunciamento magisteriale; e questi elementi necessitano, per essere rettamente conosciuti, della presenza e dell'apporto di fattori estremamente umani e contingenti quali ad esempio una corretta e sufficiente informazione. Così può succedere ad es. che l'intervento di un papa o di un vescovo risulti in certa misura inadeguato o poco incisivo e rispondente per la situazione che ha di mira proprio a causa di una percezione più o meno ampiamente errata o parziale della situazione medesima.

Oltre all'esame storico-critico, altre componenti entrano in gioco e sono indispensabili nell'ermeneutica dei testi magisteriali:

a) non si dovrà dimenticare che ogni dottrina contenuta in un documento di Magistero è una verità storico/teologica a sua volta parte di un corpo di verità storico/teologiche in continuo sviluppo nella comprensione di fede e nell'impegno di vita della Chiesa. Per questo si dovrà sempre fare dei testi del Magistero una lettura-interpretazione unitaria e progressiva, senza isolarli l'uno dall'altro e senza separarli neppure dal contesto vivo della fede, della vita e della tradizione della Chiesa;

b) l'insegnamento del Magistero della Chiesa è vincolante nella sfera dogmatica o morale per il cristiano precisamente perché è un'interpretazione/attualizzazione autentica o autorevole della Parola di Dio contenuta nella Scrittura. Il compito e l'autorità del Magistero non sono quindi totalmente indipendenti ed autonomi, ma dicono intrinseca relazione alla Parola di Dio e questa relazione devono continuamente rispettare, mantenere e rafforzare. Per questo l'insegnamento del Magistero deve essere continuamente sottoposto al confronto e alla verifica della Parola di Dio, sempre presente e attiva nella Chiesa, né può mai esulare da essa o addirittura contrapporsi ad essa, quasi che Scrittura e Magistero fossero due entità senza connessione tra loro, totalmente separabili.

D'altra parte, la verità della Parola di Dio o la sua autorità non può mai essere affermata negando o ignorando la funzione interpretativa del Magistero.

Il discorso sembra così finire in un circolo vizioso: la Bibbia va interpretata sotto la guida del Magistero e il Magistero deve costantemente verificarsi e lasciarsi mettere in questione dalla Bibbia. Eppure non è così: è proprio in questo costante e necessario rapporto dialettico tra la Scrittura, Tradizione e il Magistero, in questo continuo andare dall'uno all'altro, in questo ininterrotto metterli in dialogo e a confronto che la Scrittura

²³ S. O'Riordan, «The Teaching of the Papal Encyclicals as a Source and Norm of Moral Theology: a Historical and Analytic Survey», *Studia Moralia* 14 (1976), P. 157

lascia trasparire con sempre maggior chiarezza le verità in essa racchiuse ed al medesimo tempo il Magistero svolge con crescente lucidità e sicurezza la sua funzione di interprete autorevole e di primo custode del deposito rivelato²⁴.

1.2.3 L'esperienza umana nel Vaticano II e nella tradizione

Come si ricorderà, l'esperienza umana è l'altro luogo esplicitamente indicato da *Gaudium et Spes* 46 accanto all'Evangelo come base e fonte del discorso morale. Questa costituzione poi non si limita a fare questa affermazione, ma lo mostra concretamente lungo tutta la sua esposizione. Infatti nell'affrontare i problemi più gravi e urgenti dell'uomo contemporaneo, problemi che hanno una connotazione prettamente morale, ci si avvicina con una metodologia di natura esperienziale, attingendo cioè dall'esperienza umana luce, criteri, motivazioni, valori e norme. Dunque il Magistero stesso della Chiesa, in una sede tanto autorevole quale un Concilio, adotta nel trattare questioni morali una metodologia che non fa riferimento esclusivamente alla Scrittura, ma che assume come altra fonte l'esperienza dell'uomo.

Che l'esperienza possa e debba essere fonte del discorso morale è affermazione non certo nuova né originale del cristianesimo: già Aristotele nella sua *Etica Nicomachea* fa riferimento all'esperienza dei giovani e degli anziani, e all'inizio della *Metafisica* afferma che "l'esperienza è per gli uomini il punto di partenza da cui derivano scienza e arte". Kant nella sua *Critica della ragion pura* sostiene che "ogni nostra conoscenza incomincia con l'esperienza" e Max Scheler similmente che "ogni forma di conoscenza si radica sull'esperienza. Anche l'etica deve quindi fondarsi sull'esperienza".²⁵

Lo stesso san Tommaso nel commento all'*Etica Nicomachea* pone l'esperienza come veicolo conoscitivo della scienza morale ("eorum quae pertinent ad scientiam moralem maxime noscuntur per experientiam": *In Ethicorum*, Lib. III, lectio 38), perché, spiega, "nell'ambito della morale è necessario partire, come da un principio, da ciò che esiste. Perciò si devono interrogare l'esperienza e le usanze" (Lib. I, lectio 4).

²⁴ A questo proposito può essere utile ciò che viene detto in DV 10: «La sacra tradizione e la sacra Scrittura costituiscono un solo sacro deposito della parola di Dio affidato alla Chiesa (...) L'ufficio poi d'interpretare autenticamente la parola di Dio, scritta o trasmessa, è affidato al solo magistero vivo della Chiesa, la cui autorità è esercitata nel nome di Gesù Cristo. Il quale magistero però non è superiore alla parola di Dio ma la serve, insegnando soltanto ciò che è stato trasmesso, in quanto, per divino mandato e con l'assistenza dello Spirito Santo, piamente ascolta, santamente custodisce e fedelmente espone quella parola, e da questo unico deposito della fede attinge tutto ciò che propone a credere come rivelato da Dio.

È chiaro dunque che la sacra Tradizione, la sacra Scrittura e il magistero della Chiesa, per sapientissima disposizione di Dio, sono tra loro talmente connessi e congiunti che **nessuna di queste realtà sussiste senza le altre**, e tutte insieme, ciascuna a modo proprio, sotto l'azione di un solo Spirito Santo, contribuiscono efficacemente alla salvezza delle anime».

²⁵ M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, San Paolo, Milano 1996 (traduzione dell'originale del 1913-1916).

Se proprio una novità la si vuole riscontrare nell'affermazione conciliare la si potrebbe semmai vedere nel fatto che mentre la manualistica pre-conciliare indicava come fonte della teologia morale, accanto e subordinatamente alla rivelazione divina, la "ragione umana",²⁶ il Concilio ha invece preferito a quest'ultima espressione quella di "esperienza umana" che è più ampia e che appunto per questo mi pare più esaustiva perché non include soltanto una facoltà umana, la ragione, ma l'uomo nella totalità del suo essere e delle sue facoltà fisiche, psichiche, spirituali: l'esperienza umana infatti è frutto non della sola ragione ma di tutto l'uomo che ne è il soggetto. In questo modo la ragione non viene esclusa ma piuttosto integrata in una visione più completa ed unitaria dell'uomo.

D'altra parte, resta anche sempre vero che, nell'ambito della esperienza, la ragione gioca un ruolo decisivo e primario, perché è essa che sonda le esperienze, ne coglie il significato per la nostra vita e per il nostro agire, le struttura, le mette in relazione fra loro e, in ultimo, le valuta come buone o cattive.

Che per la soluzione dei problemi etici sia necessario il riferimento all'esperienza umana è affermato anche da altri brani della GS. Particolarmente significativo è quello di GS 33, in cui, parlando dell'attività umana nell'universo, il Concilio dice:

"La Chiesa, custode del deposito della parola di Dio, da cui vengono attinti i principi per l'ordine morale e religioso, anche se non ha sempre pronta la soluzione per ogni singola questione, desidera unire la luce della Rivelazione alla competenza di tutti allo scopo di illuminare la strada sulla quale si è messa da poco l'umanità".

Il deposito della parola di Dio che la Chiesa fedelmente custodisce non le consente pertanto di trovare sempre la soluzione pronta per ogni problema morale, così come non è da solo sufficiente per capire soddisfacentemente il cammino e i problemi dell'umanità di oggi. Per arrivare ad enucleare corrette soluzioni morali occorre unire alla luce della divina rivelazione quella derivante dalla competenza dei singoli uomini e dall'esperienza umana in genere.

Per questo la GS fa ripetutamente appello, per la soluzione di determinate questioni etiche, all'esperienza umana (n. 46), alla perizia umana (nn. 33 e 72), all'esperienza dei secoli (n. 43), al progresso umano (n. 37), alla cultura umana (n. 58), ecc.

GS 44 arriva addirittura a proclamare che l'esperienza umana rappresenta un arricchimento e un aiuto per la Chiesa stessa. Dice infatti:

Come è importante per il mondo che esso riconosca la Chiesa quale realtà sociale della storia e suo fermento, così pure la Chiesa non ignora quanto essa abbia ricevuto dalla storia e dall'evoluzione del genere umano. L'esperienza dei secoli passati, il progresso della scienza, i tesori nascosti nelle varie forme di cultura umana, attraverso cui si svela più appieno la natura stessa dell'uomo e si aprono nuove vie verso la verità, tutto ciò è di vantaggio anche per la Chiesa (...) la Chiesa ha bisogno particolare dell'apporto di coloro che, vivendo nel mondo, ne conoscono le diverse istituzioni e discipline e ne capiscono la mentalità, si tratti di credenti o di non credenti.

²⁶ Cf. ad es. NOLDIN-SCHMITT, *Summa Theologiae Moralis*, vol. I, Herder, Barcellona ²⁷1945, p. 9

Per i Padri conciliari quindi la teologia morale e il cristiano in genere, per la soluzione dei problemi morali, non possono prescindere dall'interpellare l'esperienza vissuta, la storia umana, la cultura odierna, in particolare le cosiddette scienze dell'uomo.

1.3 Il fondamento della teologia morale

A) il problema

Abbiamo visto che cos'è la teologia morale e quali ne sono le fonti. Ci domandiamo ora: come si fa a costruire dal punto di vista dei contenuti una teologia morale? Ad impostare cioè una riflessione razionale e sistematica sui contenuti etici del dato rivelato? E' evidente dalla definizione stessa che abbiamo dato di teologia morale che essa ha i suoi referenti essenziali nella Rivelazione e nella riflessione razionale (*l'evangelium* e l'esperienza umana di cui parla *Gaudium et Spes*). Ma l'interrogativo che ora ci poniamo è un altro: intorno a quali concetti, a quali verità si può strutturare ed articolare un discorso di teologia morale? La Rivelazione racchiude infatti una grande molteplicità e varietà di contenuti. Ma tra questi, non tutti hanno la medesima importanza e rilevanza per la costruzione di una riflessione morale. Intorno allora a quali perni, a quali elementi chiave si può (e forse si deve) allora strutturare la teologia morale?

E' il problema della fondazione della teologia morale, ossia di dare ad essa un fondamento che possa costituire la base, il solido piano d'appoggio sul quale poi costruire l'edificio di una ricerca e riflessione approfondita ed ordinata inerente l'agire umano in generale e nei vari settori della vita dal punto di vista teologico.

Questo della fondazione, ossia della ricerca di un fondamento, non è un problema esclusivo e specifico della teologia morale: è un problema ed un'esigenza che tutte indistintamente le scienze (compresa la filosofia) hanno e devono necessariamente risolvere, pena il fallimento della loro investigazione. Ed il fondamento di ciascuna scienza dipenderà evidentemente dalla natura e dai caratteri dell'oggetto di cui essa si occupa.

In particolare, la questione del fondamento per la teologia morale è molto vicina (anzi in certo modo s'identifica) con l'analoga questione dell'etica filosofica, giacché l'oggetto di ricerca è il medesimo: *l'agire umano*. Sia la teologia morale che l'etica filosofica si domandano dunque che cos'è che sta alla base dell'agire umano, dove esso si fonda e da dove trae i principi basilari per una sua regolamentazione e conseguentemente da dove può e deve partire e prendere le mosse un'indagine scientifica al riguardo.

B) proposte di soluzione in campo filosofico

Dal punto di vista filosofico, la storia dell'etica mostra molteplici tentativi e proposte di fondazione dell'agire, spesso fra loro antitetici. Grosso modo le possiamo raccogliere e schematizzare in tre categorie principali: *morali a fondazione eteronoma*, *a fondazione autonoma* e *a fondazione teonoma*.

I) **La morale eteronoma** è così detta perché pone il fondamento della moralità dell'uomo, cioè la giustificazione dei principi e valori morali e la regola essenziale del dovere morale, in qualcosa che è totalmente esterno all'uomo stesso. Di questo tipo sono ad esempio una morale magico-tabuistica (nella quale il comportamento dell'uomo è delimitato e condizionato da una forza oscura esterna che egli deve cercare di propiziarsi e del cui potere può cercare di divenire partecipe attraverso la magia), l'etica nominalista

(che pone a fondamento di tutto la libera volontà di Dio, per cui è buono quello che Dio vuole ed è cattivo quello che Dio proibisce), l'etica positivista-sociologista (per la quale a fondamento dell'ordine morale sta la società, cosicché è giusto ed è bene quello che è stabilito a livello di regolamentazione giuridica o più in generale ciò che è conforme al sentire comune prevalente in una data società).

II) **La concezione morale autonoma** fonda invece l'ordine morale totalmente ed esclusivamente nell'uomo o in qualche particolare aspetto e dimensione del suo essere. All'interno di questo secondo tipo possiamo però ancora sottodistinguere tra etiche cognitivistiche ed etiche non cognitivistiche, a carattere soggettivistico e relativistico

Le prime ritengono che esistano dei valori etici oggettivi, cioè che la realtà umana contenga e riveli un bene, una verità etica reale ed universale che l'uomo può arrivare a conoscere tramite l'uso di determinate facoltà (ragione, intuizione), le quali percepiscono in modo immediato ed autoevidente determinati valori più fondamentali come verità etiche a priori, cioè come bene, come dovere, dalle quali poi ricava per deduzione tutte le altre norme. La più nota fra le morali autonome a carattere cognitivistico è certamente l'etica kantiana. Per Kant, il primo ad aver adoperato il termine "autonomia" in relazione all'etica e che tratta dell'etica soprattutto in due opere, la *Fondazione della metafisica dei costumi* del 1785 e la *Critica della ragion pratica* del 1788, principio supremo dell'agire etico è la volontà²⁷.

E' ciò che Kant chiama "*imperativo categorico*": agire per dovere, e che costituisce la norma fondamentale della legge morale. Ed i contenuti di questo dovere che la volontà impone a se stessa sono determinabili a partire non dall'esperienza, che è sempre fonte di conclusioni etiche solo probabili e relative, mai universali e necessarie, in quanto frutto di sentimenti e sensazioni soggettive, ma da leggi "*a priori*" inerenti la volontà stessa e comprese mediante la ragione pratica. Il criterio base di questa determinazione, cioè la legge "a priori" in base alla quale determinare l'imperativo categorico quale norma fondamentale della legge morale, è formale, non materiale (ossia contenutistico): consiste nel principio di universalizzabilità²⁸.

²⁷ Kant scrive nella *Fondazione della metafisica dei costumi*: "L'autonomia della volontà è quella proprietà che la volontà possiede di essere legge a se stessa (indipendentemente dalla natura degli oggetti del volere)". Ancora: "non si può pensare nulla al mondo, ed in generale nulla anche fuori di esso, che possa essere considerato come buono senza restrizione se non soltanto una buona volontà". L'azione "buona" è pertanto quella compiuta con una volontà buona. E la volontà è "buona" quando si lascia guidare non da qualche forma di interesse o desiderio individuale o da qualche tendenza (allora non sarebbe più autonoma ma eteronoma e, secondo Kant, tutte le etiche precedenti la sua sono state eteronome), ma unicamente da ciò che percepisce come dovere, dall'istanza del dovere che ha valore in sé e per sé.

²⁸ Scrive infatti nella *Fondazione della metafisica dei costumi*: "Il principio della autonomia è: scegliere sempre in modo tale che le massime della nostra scelta costituiscano delle leggi universali nel nostro volere". Da qui la prima formulazione dell'imperativo categorico: "agisci soltanto secondo quella massima che, al tempo stesso, puoi volere che divenga una legge universale". In altre parole: ciò che devi volere e fare è solo quel che puoi auspicare che tutti vogliano, e che accetteresti e vorresti anche qualora fossero altri e non

L'etica kantiana è dunque formale, non fornisce indicazioni di contenuti specifici, né parte dal comando di Dio. Ciò non equivale tuttavia a definirla atea o agnostica. Dio entra in realtà nella morale kantiana, ma solo come postulato necessario della ragione, cioè come esigenza razionale. Tuttavia resta il fatto che per Kant non è possibile far dipendere la legge morale, il dovere da un legislatore supremo. La legge morale non può avere un principio che sia al di fuori di essa. La legge non è da rispettare perché l'ha stabilita Dio: essa deve essere rispettata perché l'uomo la scopre in se stesso tramite la riflessione razionale. E obbedendo a questo imperativo categorico, al "dovere", l'uomo trova la sua autentica e somma libertà²⁹.

Le etiche non cognitivistiche di tipo soggettivistico e relativistico pongono ancora a fondamento l'uomo visto come individualità, si possono perciò ancora definire in senso lato "autonome". Ma questo porre al centro l'uomo risponde soprattutto ad uno stato di necessità a fronte di un vuoto totale di valori oggettivi. Infatti per esse la verità di se stesso l'uomo non la può conoscere (agnosticismo etico), nemmeno attraverso l'intuizione. Essa gli rimane oscura, inattingibile. Per alcune correnti addirittura tale verità neppure esiste, cioè non esiste un senso oggettivo della vita umana. Sono dunque etiche "senza verità".

Vi sono poi altri tipi di morale autonoma, come ad esempio l'*etica utilitaristica* (= è buono tutto ciò che è utile all'uomo) e l'*etica dell'autoperfezionamento* (= è buono tutto ciò che aiuta la persona ad autorealizzarsi, ad attuare pienamente ed in completa autonomia la sua personalità) di stampo psicanalitico o esistenzialistico.

Comune a tutte le morali autonome è l'assunzione di qualche valore o dimensione della persona umana come valore supremo o criterio base per la valutazione del comportamento. Non c'è però affatto unanimità quando si tratta di definire quale debba essere questo principio o criterio etico fondamentale: sono stati proposti di tempo in tempo, accanto al "dovere" di Kant, il "piacere" (epicureismo, edonismo), la "felicità" (eudemonismo aristotelico) la "utilità" (utilitarismo di Bentham e Mill), l'"altruismo" (Smith, Spencer), la "libertà" (Sartre).

III) Infine la morale teonoma, o per meglio dire la fondazione teonoma della morale. I sostenitori di questa posizione fondano il dovere morale ed i valori ultimamente in Dio. E' dunque esclusa l'autonomia. E' però anche esclusa ogni eteronomia, perché Dio è inteso non semplicemente come un legislatore che dall'esterno detta all'uomo le regole

tu a volerlo e farlo. A questa prima formulazione Kant ne aggiunge una seconda, dipendente dalla prima e più eloquente sotto il profilo contenutistico: "agisci in modo da trattare l'umanità, sia nella tua persona sia in quella di ogni altro, sempre anche come fine e mai semplicemente come mezzo".

²⁹ Vi sono anche altre forme di etica cognitivista, differenti da quella kantiana perché considerano la percezione morale non tanto come intuizione di una legge a priori della volontà (imperativo categorico) ma come sentimento (così ad esempio gli illuministi inglesi: Shaftesbury, Hutcheson, Butler) o come intuizione di valori ("etica dei valori" o "teoria dei valori": Scheler, Hartmann, von Hildebrand).

del suo agire, ma come ***il fondamento ontologico dell'uomo stesso, cioè come l'origine, il principio intrinseco del suo essere personale***. Morali teonome sono ad esempio quella scolastica (s. Tommaso d'Aquino) e, più recentemente, l'etica personalista (Maritain, Mounier).

C) il problema del fondamento in prospettiva teologica

Quale potrebbe essere allora il fondamento della teologia morale? E', credo, abbastanza evidente e scontato che, trattandosi di teologia, non potrà essere che un'etica teonoma. Ma l'affermazione, pur vera in sé, risulta ancora molto vaga, generica, indeterminata. E' possibile pervenire a qualche ulteriore precisazione e determinazione, attingendola alle fonti stesse della teologia morale? Un'indicazione importante è offerta dal Concilio Vaticano II che in *Optatam Totius* 16 (proprio lo stesso numero in cui si afferma che la Bibbia è "anima" della teologia e che la teologia morale deve essere "maggiormente nutrita della sacra Scrittura") dice che tutte le discipline teologiche, quindi inclusa la teologia morale, si debbono rinnovare "per mezzo di un contatto più vivo col Mistero di Cristo e con la Storia della Salvezza".

La teologia morale può dunque ricercare ed attingere il suo fondamento tramite questa più profonda conoscenza e penetrazione del Mistero di Cristo e della storia della salvezza. Ma credo si possa intendere l'affermazione conciliare anche in un altro senso più pregnante: nel senso cioè che il Mistero di Cristo e la storia della salvezza sono essi stessi il fondamento ricercato; non sono solo la via per giungere al fondamento, ma ne sono il contenuto effettivo. L'etica teologica, proprio in quanto teologica, non può non mettere Dio a fondamento dell'agire umano. Non può quindi essere che un'etica teonoma. Ma il Dio che essa considera non è semplicemente il Dio dei filosofi, ma il Dio che si rivela, quel Dio che si è manifestato e si comunica lungo la storia della salvezza ed in maniera piena e definitiva si è rivelato in Cristo. Questa fondazione nella storia della salvezza è importante per la teologia morale, perché le impedisce di rinchiudersi e di perdersi in pure astrazioni speculative, totalmente disincarnate dalla vita, e la costringe invece a confrontarsi ed ancorarsi alla storia e quindi al vissuto dell'umanità³⁰.

Sono pertanto questi due: il Mistero di Cristo e la Storia della Salvezza, i fondamenti suggeriti dal Concilio per la teologia morale.

³⁰ D'altra parte però la storia della salvezza, fondamento della teologia morale, non si identifica puramente e semplicemente con la storia umana vista come successione di avvenimenti, giacché questi ultimi non sono tutti e sempre nel segno della "salvezza". Si tratta piuttosto di fondare l'etica su una comprensione "sapienziale" o "spirituale" della storia, cioè sulla capacità, donata all'uomo da Dio tramite la Rivelazione e la fede, di leggere all'interno della storia le linee portanti dell'intervento di Dio e dell'opera sua per la salvezza dell'umanità, e le condizioni affinché questa salvezza possa concretamente essere accolta da ogni uomo. Non la storia come tale, dunque, ma unicamente la storia come luogo dell'azione di Dio e della sua automanifestazione può fondare teologicamente una riflessione morale.

1.4 Le linee per il rinnovamento della morale

La sfida dei tempi, le dimensioni della crisi della morale davanti alla quale ci troviamo, i sentieri troppo spesso interrotti della teologia morale post-conciliare sono un invito pressante a riprendere in mano con nuova consapevolezza il compito che il Concilio ha affidato ai moralisti. Il punto dolente verso cui ci hanno condotto le considerazioni precedenti è stata la constatazione di un pernicioso *estrinsecismo della fede rispetto alla morale*. Nel n. 43 della *Gaudium et spes*, i Padri conciliari hanno affermato che «uno dei più gravi errori del nostro tempo» è rappresentato dal «distacco tra la fede professata ed il comportamento quotidiano». Alla sua radice questo errore dipende dall'opinione che il Vangelo non basterebbe a illuminare l'uomo nel suo agire concreto. E così, per determinare la verità morale pratica, si finisce per volgersi alla ragione autonoma, staccandola da quel Vangelo, che lo stesso Concilio aveva definito «fonte di ogni verità salvifica e di ogni regola morale» (DV 7).

Ciò che è in crisi è una precettistica non più collegata ad un senso della vita, che renda evidenti e plausibili le ragioni della norma. La morale ha bisogno di ri-dimensionarsi, di ritrovare il suo giusto posto all'interno della proposta della fede. Se è vera l'analisi che abbiamo rapidamente delineato, il fallimento dell'etica moderna è il fallimento di una morale razionale del dovere sganciata dal suo contesto di senso: sganciata da un fine per la vita, da una verità sull'uomo, da una comunità che la renda evidente e persuasiva.

I sentieri della teologia morale cattolica del post-Concilio si sono interrotti perché in fondo erano ancora i sentieri vecchi del legalismo e di una morale filosofica debitrice ai limiti dell'etica moderna. Il vino nuovo («nuovo» di quella novità eterna e definitiva del Vangelo e non della «diversità» sempre cangiante e sempre già vecchia delle mode) esige dai moralisti la costruzione di otri nuovi, al di là degli angusti schemi contrapposizione sistematica tra legge e coscienza, tra ragione e fede, tra libertà individuale e obbedienza al Magistero. Il compito della teologia morale non è più solo quello di riproporre dei precetti immutabili, né di adattarli convenientemente alla situazione dell'uomo moderno: è piuttosto quello di *pensare alle condizioni genetiche del sorgere di un soggetto cristiano*, che nell'accoglienza del dono della grazia di Cristo e nella compagnia della Chiesa, sia in grado di comprendere la legge come via della vita. Una via certamente ardua, ma che non lo mortifica, anzi lo conduce alla felicità³¹.

Un grande maestro della teologia cattolica di questo secolo, Hans Urs von Balthasar, ha indicato embrionalmente la traccia per il superamento dell'estrinsecismo

³¹ Benedetto XVI conferma questa fatica nell'ottica del tema della speranza; l'enciclica *Spe salvi* afferma al suo inizio: «Nella speranza siamo stati salvati, dice san Paolo ai Romani e anche a noi (*Rm* 8,24). La «redenzione», la salvezza, secondo la fede cristiana, non è un semplice dato di fatto. La redenzione ci è offerta nel senso che ci è stata donata la speranza, una speranza affidabile, in virtù della quale noi possiamo affrontare il nostro presente: il presente, anche un presente faticoso, può essere vissuto ed accettato se conduce verso una meta e se di questa meta noi possiamo essere sicuri, se questa meta è così grande da giustificare la fatica del cammino» (*Spe Salvi* 1).

della morale alla fede, nelle sue *Nove tesi per un'etica cristiana*³². È su questa strada, che, insieme con altri³³ intendiamo metterci per offrire alcuni spunti al rinnovamento della morale cattolica.

Morale & Vangelo

Si è detto che si tratta di ricostruire il soggetto cristiano. Ma come sorge il soggetto cristiano? Porsi questa domanda decisiva significa ricercare il nesso originario tra morale e Vangelo e ricercarlo là dove la umana viene destata in tutta la sua energia dall'annuncio lieto di una realizzazione presente e gratuitamente donata. Il Vangelo è infatti compimento di quella promessa, che sta al cuore di ogni dinamismo, di ogni attesa, di ogni azione.

Se si considera la morale cattolica degli ultimi secoli, così come si è espressa e cristallizzata nei manuali classici, si deve constatare *un'estraneità della dimensione evangelica rispetto alle problematiche in essa affrontate*. La morale si è concepita come l'ambito delle proibizioni e delle obbligazioni, derivanti dai comandamenti. La logica del Vangelo, nella sua dinamica di messaggio di amore che chiede uno slancio libero e spontaneo, anzi un dono totale e gratuito di sé a Dio e ai fratelli, era assegnata piuttosto alla spiritualità. La separazione tra morale e Vangelo è diventata ancor più drammatica nel protestantesimo dove le opere della morale, poste sotto l'egida della legge, non possono ottenere quella giustificazione che solo il Vangelo e la fede donano gratuitamente. Roger Mehl così esprime questa opposizione: «Il Vangelo non è una morale, esso appartiene ad un altro ordine di realtà. La questione che il Vangelo pone è quella della fede, non quella della morale»³⁴.

Se il Concilio Vaticano II ha auspicato un ristabilimento del nesso tra morale e Vangelo, è certo che tale nesso va costruito su una base diversa da quella di un'etica di obbligazioni e proibizioni. Per poter accostare adeguatamente il Vangelo e trarne frutto occorre un altro modo di impostare il problema morale. La morale non è anzitutto la questione dell'azione conforme alla legge, ma la questione della vita buona: «Come devo vivere? Chi sono chiamato ad essere per realizzare una vita degna della mia vocazione?». In consonanza con tutta la grande tradizione patristica, con sant'Agostino o in particolare, e con san Tommaso d'Aquino, *occorre ripensare la morale a partire dalla questione della felicità*, intesa in tutta la sua ampiezza e serietà: questione cioè del vero bene e del vero fine ultimo, che l'uomo cerca in ogni sua azione, questione dell'amore oggettivamente buono, che qualifica tutta la vita, perché teso al bene autentico. Il primo trattato sistematico di morale cristiana della Chiesa occidentale, il *De moribus Ecclesiae catholicae* di sant'Agostino comincia esattamente con questa domanda: «Quale sarà dunque il nostro

³² *Enchiridion Vaticanum*, vol. 5, Bologna 1982, 612-645.

³³ C. CAFFARRA, *Viventi in Cristo*, Milano 1981; I. BIFFI, *Integralità cristiana e fondazione morale*, in «La Scuola Cattolica» 115 (1987), 570-590; G. CHANTRAINE - A. SCOLA, *L'événement Christ et la vie morale*, in «Anthropotes» I (1987), 5-23; A. SCOLA, *Christologie et morale*, in «Nouvelle Revue Théologique» 109 (1987), 382-410.

³⁴ R. MEHL, *Morale cattolica e morale protestante*, Torino 1973

punto di partenza?... Cerchiamo mediante la ragione in qual modo l'uomo debba vivere. Certamente tutti noi vogliamo vivere felici e in tutto il genere umano non c'è nessuno che non convenga con quest'affermazione ancor prima che essa sia pienamente enunciata»³⁵.

Il Vangelo è, appunto, l'annuncio assolutamente gratuito che questa felicità, attesa dalla libertà come senso di ogni suo impegno, è finalmente donata in una misura inimmaginabile. Essa non è mèta da conquistare con le nostre opere, ma grazia da accogliere mediante la fede e da far fruttificare nel nostro agire. Se la Chiesa predica la morale è all'interno di questo slancio di annuncio del Vangelo sul bene della vita promesso e donato all'uomo.

La persona di Gesù Cristo & la morale

Ma il Vangelo è una Persona, è l'incontro vivo con la persona di Gesù Cristo: Verità, che rivela il volto del Padre, e quindi anche Via per l'uomo alla felicità. *Cristo è pertanto il centro e il punto di riferimento della morale cristiana*, la quale non può concepirsi quindi se non come rapporto con la sua persona. Egli è la «norma categoriale concreta» (von Balthasar), in quanto esprime nella sua stessa persona la totalità realizzata della volontà del Padre, in maniera insuperabile e completa. Egli ha vissuto nella concretezza storica di un'esistenza umana, l'amore stesso del Figlio di Dio per il Padre, l'obbedienza perfetta alla sua volontà. Nello Spirito Santo questa norma personale viene universalizzata e interiorizzata dal cristiano come «legge nuova» della sua stessa vita: «Non sono più io che vivo, Cristo vive in me» (*Gal 2, 20*).

Alla luce di questa dimensione cristologica si possono cogliere e articolare adeguatamente i nessi teologici tra Vangelo e morale.

Innanzitutto, poiché Cristo è una persona, *il rapporto del cristiano con lui non può esaurirsi in una risposta di assenso meramente intellettuale a delle verità concettuali a suo riguardo*. Ciò significherebbe svuotare la fede. Egli chiede da noi una risposta di tutta la nostra persona, che si esprime anche attraverso l'adesione della nostra volontà libera ai suoi comandamenti: «da questo sappiamo di averlo conosciuto, se osserviamo i suoi comandamenti» (*1Gv 2, 3*). La risposta al suo amore gratuito e assolutamente precedente la nostra libertà, creata e peccatrice, non si risolve in un discorso, ma in una concreta testimonianza di amore attraverso i fatti: «figlioli, non amiamo a parole e con la lingua, ma coi fatti e nella verità» (*1Gv 3, 18*). E la testimonianza della vita cambiata diventa a sua volta evangelizzazione, invito ad entrare nella comunione (cf. *1Gv 1, 3*). Il nesso tra «*fides*» e «*mores*» è dunque costitutivo e intrinseco: ogni separazione vanificherebbe l'adesione di fede, privandola della sua natura specifica di risposta globale della persona alla persona di Cristo. «Il Vangelo è fonte di ogni verità salvifica e di ogni regola morale» (*Dei Verbum*, n. 7).

D'altra parte, e proprio per la stessa ragione, *l'annuncio della persona di Gesù Cristo non può neppure ridursi ad annuncio di idee o di precetti*. Egli è il «fine» dell'uomo

³⁵ SANT'AGOSTINO, *De moribus Ecclesiae catholicae*, I, II, 3 e III, 4 (Ed. Bénédictine, curée par R. ROLAND-GOSSELIN, Paris 1949).

e non un semplice maestro, che ci introduce a delle verità morali. Egli stesso, nella sua persona, è la possibilità della felicità per l'uomo. Dal momento che la felicità dell'uomo è una persona («Io sono la via, la verità e la vita»: Gv 14, 6), la morale come ricerca della felicità viene sottoposta ad un radicale rinnovamento: essa, nel suo apice, è *sequela Christi*, adesione completa della libertà a lui.

Si vede così che due estremi devono essere evitati: un cristianesimo disincarnato, in cui la risposta di fede a Cristo non si traduce nella vita del credente al livello della concreta pratica dell'agire; un moralismo che riduce Cristo ad esempio e a fattore di sostegno di valori morali in sé autonomi e da lui separati.

La fede non è tuttavia un semplice «orizzonte trascendentale» o intenzionale della vita, un orizzonte che determina atteggiamenti, ma non implica azioni concrete. Essa si esprime necessariamente in applicazioni particolari a livello normativo (i precetti morali), i quali trovano nondimeno la loro sorgente e il loro scopo, nella persona di Gesù Cristo. Il nesso tra fede e morale non può essere ricondotto solo all'amore inteso come atteggiamento «trascendentale», senza che possano darsi verifiche di esso in aspetti particolari e «categoriali» dell'agire.

Le norme morali particolari, necessarie alla verità della sequela di Cristo, sono quindi ordinate a vivere la grazia dell'incontro con lui e devono essere illustrate nel loro rapporto di dipendenza da lui. Esse sono «secondarie» rispetto alla grazia interiore, non nel senso che abbiano valore solo accessorio, ma nel senso che sono subordinate all'elemento primario e che ha valore architettonico³⁶. Infatti tali precetti morali o preparano all'incontro con Cristo, predisponendo l'uomo a riconoscere Cristo come risposta adeguata al suo bisogno di compimento, oppure rendono testimonianza di questo incontro già fatto, aiutando a regolare la vita in conformità al dono della grazia.

In Cristo la verità dell'uomo

D'altra parte, è seguendo Cristo che il cristiano scopre fino in fondo la sua umanità. «Quando ho incontrato Cristo mi sono scoperto uomo», disse dai rostri di Sant'Ambrogio il retore Mario Vittorino, annunciando il motivo profondo della sua conversione al cristianesimo. E questa la prospettiva che ha indicato Giovanni Paolo II nella sua Enciclica programmatica *Redemptor hominis*: «L'uomo che vuol comprendere sé stesso fino in fondo - non soltanto secondo immediati, parziali, spesso superficiali e perfino apparenti criteri e misure del proprio essere - deve, con la sua inquietudine e incertezza ed anche con la sua debolezza e peccaminosità, con la sua vita e la sua morte, avvicinarsi a Cristo» (n. 10). Ed anche il Concilio Vaticano II, è proprio nella luce di Cristo, che si è rivolto a tutti per illustrare il mistero dell'uomo. Al di sotto di tutti i cambiamenti, di tutti li aspetti storici e mutevoli, il Concilio ha affermato che «vi sono molte cose che non cambiano; esse trovano il loro fondamento ultimo in Cristo che è sempre lo stesso, ieri, oggi e nei secoli» (GS 10); Cristo è la *verità dell'uomo*: in lui, guardando a lui, l'uomo conosce sé stesso secondo la verità integrale dell'origine, quella verità che permane attraverso tutti i

³⁶ Cf. SAN TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I-II, q. 106, a. I.

cambiamenti storici. Questo perché l'uomo è stato creato in lui. Egli è l'Immagine perfetta del Padre, in cui anche noi siamo fatti ad immagine e somiglianza di Dio.

Per questo la verità che la ragione umana può scoprire sull'uomo parte della verità completa che risplende sul volto di Cristo. *La verità razionalmente accessibile è ridonata e verificata nella luce della fede: la fede salva la ragione e le permette il suo esercizio adeguato.* Nella prospettiva morale ciò significa che la verità della creazione, la verità propria della legge naturale, comune in linea di principio a tutti gli uomini, perché universale ed accessibile alla ragione, il cristiano la ritrova, purificata da ogni oscurità, da ogni ambiguità, nella luce della *legge nuova del Vangelo*. Quest'ultima va certamente oltre, e con le sue esigenze supera quelle della morale naturale, ma senza mai contraddirle. Essa porta a compimento, ma senza cancellare neppure uno iota dalle esigenze inscritte nella verità originaria, che è fin dal principio. La legge della carità non distrugge, non elimina, ma conferma e perfeziona i comandamenti di Dio, espressione della sua sapienza creatrice.

Per comprendere le esigenze naturali della ragione e dialogare con tutti gli uomini di buona volontà, il cristiano non deve mettere tra parentesi la fede. A partire dalla luce che essa gli dà e che sostiene la ricerca della sua stessa intelligenza, egli è in grado di discernere i contenuti della morale universale. Così la Chiesa presenterà le esigenze della legge morale, derivanti dalla sapienza creatrice di Dio, non come precetti di un legislatore che vanno accolti con sottomissione, né come regole che derivano da una scelta parziale di fede e valide solo all'interno della comunità dei credenti ma come *verità morali sul bene della persona*. La capacità argomentativa razionale e la persuasività del vissuto cristiano saranno i titoli di accredito e i luoghi del dialogo *sull'humanum* con ogni uomo di buona volontà.

La Chiesa, comunione vivente, dimora dell'ethos

Come abbiamo visto, superando le ristrettezze di un'impostazione della morale individualistica e centrata sull'idea di dovere, soprattutto nell'ambito della filosofia d'oltre Oceano si è andati sempre più riscoprendo l'intrinseca dimensione comunitaria dell'esperienza morale: il soggetto morale nasce in una comunità. La soggettività morale, anche in ciò che essa ha di più intimo, rimanda ad un'oggettività mediante la quale partecipa alla verità ed acquista dignità universale. La coscienza morale è *cum scire*, sapere insieme con un altro, o meglio: sapere insieme con quella verità, che unisce a tutti gli altri uomini.

Una ricerca sulle stesse parole fondamentali del discorso morale può far scoprire questo intrinseco e costitutivo rimando alla comunità. Già Aristotele, nell'*Etica Nicomachea* aveva segnalato la somiglianza tra il termine etica (con la epsilon) come disposizione del carattere e quello di ethos (con la eta) che significa abitudine. E M. Heidegger ha ricollegato abitudine ad «abitare», a «dimorare»³⁷. Il detto famoso e altrettanto oscuro di Eraclito: «*ethos anthropo daimon*» potrebbe dunque essere tradotto, secondo il filosofo

³⁷ M. HEIDEGGER, *Lettera sull'umanesimo*, Torino 1975, 123-125.

tedesco, nel senso che «l'uomo in quanto uomo ha la sua dimora presso Dio». Più profonda e radicale dell'interpretazione assiologica della morale, quasi esclusivamente impostasi nell'Occidente moderno, col conseguente privilegio ai concetti di «dovere» e di «legge», appare la sua interpretazione ontologica, nella quale l'indicazione del dono dell'essere precede e fonda l'imperativo del dover essere della libertà.

Anche il concetto greco di «*eleutheria*» (libertà) si ricollega a quelli di casa e di patria. Esso non si colloca primariamente nell'orizzonte della libertà di scelta, ma trova il suo contesto semantico originario nella contrapposizione alla condizione dello schiavo. Essere liberi significa anzitutto «essere e sentirsi a casa propria», vivere in un luogo comunitario dove sono riconosciuti i propri diritti di cittadino. Si può allora capire la parola di Gesù sulla libertà: «Lo schiavo non resta sempre nella casa, mentre il Figlio vi resta sempre; se dunque il Figlio vi farà liberi, sarete liberi davvero» (Gv 8, 35-36). Il Figlio di Dio ci fa liberi proprio perché ci fa abitare nella sua stessa «dimora», quali figli adottivi del Padre.

Dopo aver analizzato l'epistola ai Galati (capitoli 4-6), il card. J. Ratzinger conclude così la sua ricerca sul significato biblico di libertà: «Libertà è soprattutto partecipazione ad una realtà sociale, il popolo di Dio. Ma oltre i limiti di ogni entità sociale, la partecipazione al popolo di Dio, al corpo di Cristo, è partecipazione all'essere divino, alla fonte della vita e della felicità»³⁸.

Qual è dunque la «dimora» della morale cristiana, il luogo genetico in cui sorge il suo soggetto adeguato?

L'«essere in Cristo» mediante lo Spirito costituisce l'identità radicale del soggetto morale cristiano, la sua dimora, il dono che, precedendo assolutamente ogni fare, assicura radici alla sua azione rendendola espressiva di tale dono. Dice H.U. von Balthasar: «Senza questo *dimorare* l'azione, dopo uno sguardo della fede sul dono di Dio, si lancerebbe nel mondo e cercherebbe attraverso un'attività nervosa e precipitosa, tesa a "cambiare il mondo", di dare la sua risposta all'amore di Dio. Ma si tratterebbe allora solo dell'opera, nella concezione rifiutata da Gesù e da Paolo»³⁹. Permanere nel dono di Dio è possibile alla libertà umana, fragile e peccatrice, perché quel dono si è fatto «per-dono», dono esuberante nella redenzione mediante la croce di Cristo. Come nella parabola del figliol prodigo (Lc 15, 11-32) la libertà umana, dopo tante peripezie lontano dalla sua dimora, nella terra di schiavitù, scopre comunque di essere preceduta dal perdono del Padre, che le viene incontro. Così la libertà vive di un per-dono che la costituisce e che fonda, in modo ancor più vero e radicale dello stesso dono della creazione (legge naturale), l'obbligazione morale.

Questo dono aperto sempre al perdono ha una dimensione anche oggettiva. L'essere «in Cristo» si realizza mediante la nostra incorporazione alla Chiesa. L'«*è*» è anche sempre un «*sù*» con i fratelli nella fede. Il momento in cui il nesso tra ecclesialità e morale si stabilisce e si documenta con la massima densità teologica è nel sacramento

³⁸ J. RATZINGER, *Chiesa, ecumenismo e politica. Nuovi saggi di ecclesiologia*, Milano 1987, 185.

³⁹ H.U. VON BALTHASAR, *La verità è sinfonica. Aspetti del pluralismo cristiano*, Milano 1972, 93.

dell'Eucaristia: luogo da cui sorge la Chiesa e, nello stesso tempo, luogo in cui ci viene donato il comandamento nuovo della morale cristiana: «amatevi come io vi ho amati» (Gv 13, 34). È l'Eucaristia, il dono che Cristo fa di sé ai suoi, la vera dimora dell'uomo nuovo, da cui deriva tutta la sua etica.

Inoltre la Chiesa è la Sposa del Cristo, che riceve da lui il suo Spirito e viene così associata gratuitamente, sotto la croce, all'opera della redenzione. Proprio nel legame tra lo Spirito e la Chiesa si trova fondato *il ruolo materno della Chiesa nella formazione morale dei cristiani*. Ciò avviene in una duplice fondamentale direzione: mediante l'interpretazione autentica della legge divina e la sua corretta applicazione alle rinnovate circostanze della storia e mediante il perdono dei peccati, la consolazione e l'esortazione pastorale⁴⁰.

L'agire morale come edificazione della Chiesa

A sua volta l'agire morale del credente, inserito in Cristo, ha una rilevanza ecclesiale. Esso, in quanto espressione del dono dello Spirito, che porta frutto in un membro della comunione ecclesiale, «ecclesializza» il mondo. Si potrebbe dire che lo *scopo principale* della morale non è innanzitutto la realizzazione di una perfezione personale, ma la *glorificazione di Dio attraverso l'edificazione della Chiesa, corpo di Cristo: «in laudem gloriae gratiae suae»* (Ef 1, 6). La verifica della qualità etica dell'agire cristiano la si trova proprio nella comunione ecclesiale. La canonizzazione dei santi esprime il riconoscimento da parte della Chiesa che la loro vita ha realmente edificato tutto il corpo, che è stata una «vita ecclesiale», al punto da poter essere proposta come regola («canone») alla vita degli altri fedeli.

Del resto non c'è opposizione tra perfezione morale personale e edificazione della Chiesa, proprio perché la Chiesa è Chiesa di persone, che cresce quanto più matura la risposta di ciascuno alla propria vocazione alla carità. La carità è infatti la forma di tutte le virtù, il loro costitutivo intrinseco: crescere nella carità significa non solo partecipare sempre più intimamente alla vita divina, ma anche dilatare le misure del proprio cuore in senso ecclesiale. La carità donata alla Chiesa è la sorgente stessa delle nostre proprie virtù. Edificare il corpo di Cristo significa entrare nella virtù di carità e, tramite essa, in tutte le altre virtù⁴¹.

⁴⁰ In questo la Chiesa si dimostra realmente *Magistra et Mater*.

⁴¹ La prima enciclica di papa Benedetto XVI, *Deus caritas est*, spiega molto bene tutto ciò soprattutto nella sua seconda parte. Al n. 19 si afferma: «Lo Spirito è anche forza che trasforma il cuore della Comunità ecclesiale, affinché sia nel mondo testimone dell'amore del Padre, che vuole fare dell'umanità, nel suo Figlio, un'unica famiglia. Tutta l'attività della Chiesa è espressione di un amore che cerca il bene integrale dell'uomo: cerca la sua evangelizzazione mediante la Parola e i Sacramenti, impresa tante volte eroica nelle sue realizzazioni storiche; e cerca la sua promozione nei vari ambiti della vita e dell'attività umana. Amore è pertanto il servizio che la Chiesa svolge per venire costantemente incontro alle sofferenze e ai bisogni, anche materiali, degli uomini». E il n. 28 scrive: «L'amore - *caritas* - sarà sempre necessario, anche nella società più giusta. Non c'è nessun ordinamento statale giusto che possa rendere superfluo il servizio dell'amore. Chi vuole sbarazzarsi dell'amore si dispone a sbarazzarsi dell'uomo in quanto uomo. Ci sarà sempre sofferenza

Se il soggetto morale nasce dall'incontro con Cristo, è mediante il suo inserimento battesimale nella Grazia e l'infusione delle virtù teologali, che viene resa possibile, consolidata e perfezionata, ad un livello nuovo, anche la pratica delle virtù morali. Ciò che si trova sul piano semplicemente umano non è annullato né assorbito o reso superfluo, ma invece assunto e integrato nel dinamismo di una generazione nuova della persona in Cristo.

Sul tema del pluralismo morale, cui prima si è fatto cenno come ad una delle problematiche più scottanti della morale attuale, sembra pertinente attirare l'attenzione sul pensiero di san Tommaso a proposito del significato ecclesiologico della concordia nel giudizio morale⁴². Commentando il capitolo XII della lettera ai Romani egli accenna alla *concordia* quale una delle caratteristiche essenziali della *charitas* ecclesiale: essa consiste nell'unità del sapere (*in unitate scientiae*). Ora non ripugna alla concordia, intesa come amicizia nella carità, che vi sia un dissenso circa materie speculative. Ben diverso è invece il caso del giudizio della ragione circa le cose da fare: qui il dissenso si oppone direttamente all'amicizia. Infatti tale dissenso implica un contrasto tra le volontà, che distrugge la concordia, quell'«unità dei cuori», che è caratteristica costitutiva della Chiesa. Sorprendentemente è a partire dalla necessità di questa concordia che Tommaso ritiene contrario all'unità ecclesiale anche il dissenso nella fede: infatti egli argomenta che la fede non è solo speculativa (essa infatti «opera mediante la carità», come dice *Gal* 5, 6) e pertanto dissentire circa la fede è contrario alla carità. Per togliere questo dissenso nel giudizio morale l'Apostolo raccomanda di «non voler essere prudenti ai vostri occhi da soli». E l'Aquinate aggiunge: «così da giudicare prudente solo quello che a voi sembra esserlo». La concordia ecclesiale diventa quindi un criterio e perfino una modalità del discernimento della verità morale. Mediante la fede e la carità, nell'ambito materno della Chiesa, si apre così lo spazio vitale di una educazione e formazione della coscienza morale cristiana.

che necessita di consolazione e di aiuto. Sempre ci sarà solitudine. Sempre ci saranno anche situazioni di necessità materiale nelle quali è indispensabile un aiuto nella linea di un concreto amore per il prossimo. Lo Stato che vuole provvedere a tutto, che assorbe tutto in sé, diventa in definitiva un'istanza burocratica che non può assicurare l'essenziale di cui l'uomo sofferente - ogni uomo - ha bisogno: l'amorevole dedizione personale. Non uno Stato che regoli e domini tutto è ciò che ci occorre, ma invece uno Stato che generosamente riconosca e sostenga, nella linea del principio di sussidiarietà, le iniziative che sorgono dalle diverse forze sociali e uniscono spontaneità e vicinanza agli uomini bisognosi di aiuto. La Chiesa è una di queste forze vive: in essa pulsa la dinamica dell'amore suscitato dallo Spirito di Cristo. Questo amore non offre agli uomini solamente un aiuto materiale, ma anche ristoro e cura dell'anima, un aiuto spesso più necessario del sostegno materiale. L'affermazione secondo la quale le strutture giuste renderebbero superflue le opere di carità di fatto nasconde una concezione materialistica dell'uomo: il pregiudizio secondo cui l'uomo vivrebbe «di solo pane» (*Mt* 4, 4; cf. *Dt* 8, 3) - convinzione che umilia l'uomo e disconosce proprio ciò che è più specificamente umano».

⁴² SAN TOMMASO D'AQUINO, *Super Ep. ad Romanos*, c. XII, lect. III, nn. 1005-1006, Vol. I, Marietti, Milano.

Contenuti privilegiati della predicazione morale

Quali debbono essere i contenuti privilegiati della predicazione morale cattolica in questa nostra situazione odierna? Vale la pena ancora di insistere sulla morale sessuale o non è il caso di affrontare problematiche più attuali e su cui si riscontra una maggior disponibilità all'ascolto? Se si imposta così il problema, si dà subito un carattere arbitrario alle proprie scelte. Il criterio della verità da predicare non può essere quello della sua accettabilità sociale, del quoziente di «*share*» che esse hanno, anche se certamente va considerato un modo di annuncio che permetta all'interlocutore di comprendere e di mettersi in sintonia.

Chiediamoci innanzi tutto i motivi delle accentuazioni della predicazione morale tradizionale. Di tutti gli ambiti in cui si esprime l'agire responsabile dell'uomo, la predicazione morale cristiana ha sempre privilegiato soprattutto tre sfere: *il rispetto della vita umana, la sessualità e il linguaggio*⁴³. In corrispondenza con queste tre sfere e in sintonia con la tradizione filosofica classica, essa ha individuato anche specifiche norme di comportamento con validità assoluta: norme che sono sottratte a qualsiasi calcolo di convenienza proveniente dal contesto e dalle circostanze e che non ammettono nessuna eccezione, in quanto proibiscono azioni che sono sempre intrinsecamente contraddittorie con una volontà orientata al bene della persona. L'uccisione diretta di un essere umano innocente, la deliberata separazione della sessualità dal suo contesto di integrale dono interpersonale, la volontaria offesa della fiducia mediante la menzogna sono sempre stati considerati dalla tradizione dei comportamenti in sé stessi cattivi e mai approvabili. Per essi, come per la testimonianza della fede, la verità morale arriva a chiedere il sacrificio supremo del martirio.

Perché questa assolutezza di esigenza etica in tali ambiti? Se si riflette adeguatamente sul significato antropologico e morale che connota queste dimensioni, si deve riconoscere che essi rappresentano *settori dell'esistenza nei quali la persona si esprime in modo immediato* e non ci si può rapportare quindi ad essi in una forma meramente strumentale, senza ledere in pari tempo la dignità propria o quella altrui.

La speciale rilevanza delle esigenze etiche connesse a queste tre sfere dipende ultimamente dal primato dei rapporti interpersonali, come mediazione del rapporto con Dio: «chi non ama il proprio fratello che vede, come può amare Dio che non vede?» (1Gv 4, 20). Il primo e più grande dei comandamenti è amare Dio con tutto il cuore, con tutta l'anima e con tutta la mente, ma esso si realizza attraverso un secondo che gli è simile: amare il prossimo come sé stesso (cf. Mt 22, 37-39). In questo comandamento dell'amore del prossimo Paolo dirà che «tutta la legge trova il suo compimento» (Gal 5, 14; cf. Rm 13, 8-10).

La tradizione biblica e la stessa tradizione morale cristiana hanno costantemente privilegiato alcuni «luoghi» della morale strettamente connessi ai *rapporti interpersonali*

⁴³ Cf. R. SPAEMANN, La responsabilità personale e il suo fondamento, in AA.VV., Etica teleologica o etica deontologica, Quaderni CRIS nn. 49-50, Roma 1983, 5-25.

immediati: il rapporto genitori-figli, il rapporto uomo-donna, il rapporto fraterno⁴⁴. In essi si esprime in maniera eminente l'atteggiamento e il contenuto fondamentale della morale: il riconoscimento del dono e l'accoglienza della vocazione al dono di sé. La norma specificamente cristiana dell'amore del prossimo universalizza questo atteggiamento fino ad abbracciare tutti come fratelli (*Lc* 10, 29-37), anche i nemici (*Mt* 5, 44), e trova il suo apice nell'amore fattivo a coloro che più sono deboli, bisognosi, abbandonati. Allora diventa chiaro il fondamento cristologico del comandamento: «quello che avrete fatto a uno di questi miei fratelli più piccoli lo avrete fatto a me» (*Mt* 25, 40).

Tra le questioni oggi più drammaticamente urgenti e nello stesso tempo più letteralmente in sintonia con questo insegnamento di Gesù è la questione della vita debole e indifesa, minacciata quando è ancora nascosta nel grembo della madre o quando si sta spegnendo. Madre Teresa di Calcutta, parlando a Milano il 22 maggio 1979 ebbe a dire: «L'aborto è più grave della guerra. L'aborto è il principio che mette in pericolo la pace nel mondo». Di questa acuta percezione si è fatta interprete la Chiesa ai suoi massimi livelli, nelle parole del cardinal Joseph Ratzinger al Concistoro straordinario dell'aprile 1991. Egli segnala precisamente la portata non solo individuale, ma sociale e politica della questione dell'aborto: la sua legittimazione pone in causa i fondamenti stessi della democrazia⁴⁵.

È così indicata anche l'apertura delle questioni di moralità interpersonale alle problematiche globali, di natura sociale, economica, ambientale, politica. Esse sono espressione coerente di una pratica dell'amore che non ha limiti, ma che trova il punto iniziale di verifica e di educazione proprio nell'ambito dei rapporti primari tra persone. La politica, come forma eminente di carità (Paolo VI), deve confrontarsi con i complessi problemi della convivenza sociale e internazionale. Essa non trova soluzioni facili, univoche, valide una volta per tutte: è l'ambito del possibile e dell'opinabile, in cui il Magistero non ha sempre una risposta pronta e deve esercitarsi l'inventività e la responsabilità proprie dei laici cristiani, (cf. GS 43), della difficile mediazione di legittimi interessi per dar forma ad una convivenza giusta. Questo sforzo difficile e importante ha comunque il suo punto di riferimento primo e imprescindibile nel valore della persona, che va inequivocabilmente rispettata nei suoi diritti fondamentali, base irrinunciabile del bene comune.

In conformità con quanto già segnalato appare decisiva la sottolineatura del carattere positivo che deve rivestire la predicazione morale: «più delle denunce servirà un annuncio gioioso del dono della vita». Per non ridursi ad una serie di prescrizioni etiche fastidiose, avvertite come limitanti la libertà e fuori del tempo, la voce della Chiesa dovrà indicare innanzitutto l'orizzonte positivo del valore della vita, della verità, del dono di sé. Essa dovrà saper parlare all'uomo senza censurare le sfide della sofferenza, della solitudine, della prova, della morte. Sulle questioni ultime e decisive solo Cristo può dare una risposta soddisfacente. Senza questa prospettiva che apre la verità morale alle

⁴⁴ Cf. G. ANGELINI, *Ritorno all'etica?*, cit., 443.

⁴⁵ Su questa tematica, si veda la stringente analisi di M. SCHOOTYANS, *L'avortement: enjeux politiques*, Longueuil-Québec 1990.

domande di senso del soggetto, la proposta di una precettistica di tipo casistico, pur salvando l'«oggettività» della morale, ne costituirebbe oggi solo un'incomprensibile e scostante caricatura.

Conclusione: evangelizzazione e morale

Che la morale debba avere un suo spazio non secondario nell'evangelizzazione non è possibile negarlo. Ciò appartiene alla sostanza stessa del mandato missionario originario: «Andate dunque e ammaestrate tutte le nazioni, battezzandole nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo, *insegnando loro ad osservare tutto ciò che vi ho comandato*» (Mt 28, 19-20). Dalla viva voce del Signore Gesù ci viene ricordato il valore della vita morale in ordine alla salvezza: «Non chi dice: Signore, Signore, entrerà nel regno dei cieli, ma colui che fa la volontà del Padre mio che è nei cieli» (Mt 7, 21).

E tuttavia la predicazione morale deve ritrovare il suo contesto teologico, ridimensionandosi all'interno dell'annuncio del Vangelo. La priorità storica dell'attuale situazione europea è rappresentata da *una ricostituzione del soggetto cristiano*, che non può più essere dato per scontato nella sua identità spirituale e culturale. Tale soggetto nasce dall'accoglienza di un annuncio e non dall'insistenza su norme morali specifiche, che ormai gli risultano incomprensibili, specie quando sono troncate dal loro orizzonte cristiano di senso e riportate a una presunta fondazione meramente razionale, che si suppone più comprensibile. Questo soggetto ha bisogno di una *dimora ecclesiale* per la sua formazione: esso deve poter sperimentare la grazia del *sentire cum Ecclesia*, prima di essere richiamato ad un'obbedienza al Magistero sui singoli precetti morali.

Pertanto la predicazione morale può essere una reale occasione di autentica evangelizzazione, a patto di non pensarla solo in funzione di un'equivoca «promozione umana». Essa, pur rimanendo fedele alle verità circa i giudizi morali specifici, deve essere capace di presentarli al di fuori di ristrettezze casistiche, facendo loro ritrovare l'evidenza che viene dal collegarli al senso ultimo, per cui la libertà avverte che «vale la pena» di mobilitarsi. Nel parlare delle *esperienze umane qualificanti* occorre che la morale ritrovi la *prospettiva specificamente cristiana* e sia così di nuovo capace di provocare la soggettività. Il che non esclude la possibilità di parlare ad un livello di morale «naturale» razionale, ma piuttosto la include nell'interesse di quella verità che risplende in Cristo.

2. Cenni di storia della teologia morale

Il motivo che ci spinge a trattare dell'aspetto storico dello sviluppo della teologia morale non consiste primariamente in una preoccupazione pedagogica. Abbiamo detto che la morale ha attraversato e attraversa una "crisi", che consiste in una frattura epistemologica e che chiede un nuovo modello di moralità. Nel passaggio da un modello ad un altro si può correre il rischio di fare *tabula rasa* pretendendo come di ripartire da zero confezionando una morale *ex novo*. Cercare invece di conoscere le origini e ciò che ha preceduto, serve ad aiutarci nella comprensione del presente e traccia le linee per il futuro⁴⁶.

2.1 Il periodo patristico: i primi passi

La teologia morale non è stata subito oggetto di una riflessione sistematica, come invece è avvenuto per la cristologia che presenta, fin dal IV secolo, al tempo dei grandi Concili di Efeso e di Calcedonia, una sintesi già imponente. Quando i Padri della Chiesa trattano di morale, lo fanno in modo non sistematico, ora in un sermone, ora in un commento della sacra Scrittura, secondo quanto le circostanze richiedono. Occorre attendere parecchi secoli prima che siano redatti dei trattati specifici di teologia morale.

La Chiesa nascente ha dovuto far fronte a tre grandi tipi di problemi.

1. Il suo rapido sviluppo le ha posto innanzitutto il problema della reintegrazione di coloro che avevano abiurato la fede (i "lapsi")⁴⁷ sotto la pressione delle persecuzioni. Con Cipriano di Cartagine (200 ca.-258), essa inizia a costruire uno statuto ufficiale dei *pubblici peccatori* ponendo così i fondamenti di una teologia del peccato (la natura, i tipi di colpa e i livelli di gravità, le forme di espiazione).

2. Il confronto con il mondo pagano ha costretto i cristiani a fissare delle linee di condotta. Quale atteggiamento occorreva adottare di fronte all'idolatria ufficiale? In quale misura potevano essi condividere i costumi del loro tempo e, per esempio, recarsi ai bagni pubblici o agli spettacoli del circo...? Dovevano aderire a tutti gli obblighi imposti dall'autorità politica (obbedienza dovuta all'imperatore, porto d'armi...)?

3. Infine, i Padri si sono sforzati di rilevare i punti di continuità e quelli di rottura fra la nuova dottrina della fede in Cristo e le filosofie dominanti del tempo. Uno dei Padri detti Apologisti, il più noto fra loro, Giustino (100 ca.-165), ha tentato per primo di gettare un

⁴⁶ Per questa parte "storica" abbiamo preso a "piene mani" da J.-L. BRUGUES, *Corso di teologia morale fondamentale vol. 2*, ESD Bologna, 2004, pp. 75-130.

⁴⁷ Durante o dopo le grandi persecuzioni del III e IV secolo, la Chiesa Cristiana si era spesso interrogata sull'atteggiamento da tenere nei confronti di coloro che, per vari motivi, si erano sottratti al martirio, tortura o imprigionamento, facendo apostasia, cioè rinnegando la propria fede, ma che, passata la tempesta, avevano domandato di essere riammessi nella Chiesa. In latino, costoro venivano chiamati lapsi, cioè caduti e si dividevano in: *Libellatici*, che si erano procurati documenti falsi, che attestavano che essi avevano sacrificato agli dei romani. *Sacrificati*, che avevano veramente sacrificato agli dei. *Turificati*, che avevano bruciato l'incenso agli dei. *Traditores*, che avevano consegnato le Sacre Scritture alle autorità romane.

ponte fra la predicazione evangelica e la filosofia greca; ed è stato anche il primo a sviluppare un tema importante in morale: quello della "deificazione".

Ricordiamo alcuni dei Padri, non molti in definitiva, che hanno guidato i primi passi della teologia morale.

Ireneo di Lione (130/140 ca.-202 ca.) insiste sulla creazione dell'uomo a immagine di Dio; in ciò i Padri vedranno il fondamento di tutta la morale cristiana. Egli la distingue dalla somiglianza (*similitudo Dei*), comunicata dallo Spirito. La morale designa l'itinerario che fa passare il battezzato dalla "immagine" alla "somiglianza".

L'opera di **Clemente di Alessandria (150 ca.-215 ca.)**, insieme con il suo discepolo Origene, riveste un'importanza decisiva per la morale cristiana, al punto che egli potrebbe essere indicato come il padre della teologia morale. Manifesta specifiche qualità di "moralista" nelle sue descrizioni, sottili e precise, dei costumi della società di Alessandria. Traccia, in antitesi, il ritratto morale del cristiano e compone per lui una sorta di trattato delle buone maniere. Clemente crede possibile, persino necessario, porre la filosofia a servizio del Vangelo, compito preparato da lungo tempo dalla Provvidenza. Il Logos, in effetti, istruisce l'umanità intera e diffonde dei semi di verità nelle religioni e nelle filosofie. È così che, secondo Clemente, la filosofia di Platone ha svolto un ruolo pedagogico per i pagani, paragonabile a quello svolto dall'Antico Testamento per i Giudei. Clemente traccia la via delle "inculturazioni" successive. Buon conoscitore delle tradizioni platonica e stoica, adatta alla dottrina della fede due trattati essenziali della loro etica, quelli delle passioni e delle virtù. Mostra come le virtù scoperte dalla filosofia e quelle rivelate dal Vangelo si richiamano e si completano vicendevolmente. Presenta la morale cristiana come una scuola della somiglianza divina (tema platonico e pitagorico) e un apprendistato della perfezione, che preparano l'uomo alla visione di Dio trasformante (*apocatastasi*).

Giovanni Crisostomo (344 ca.-407), nella scuola rivale di Antiochia, si rivela un maestro e un pastore di anime senza pari, al punto da rimanere un modello per i direttori spirituali di tutti i tempi. Conosce bene il cuore dell'uomo e lo descrive con precisione; comprende la fragilità umana, ma non vi è nessuno che come lui sappia correggere il vizio con fermezza e delicatezza. Inoltre egli fissa quelli che potrebbero essere chiamati i tre momenti dell'antropologia cristiana⁴⁸.

Tertulliano (160 ca.-222 ca.) insiste in particolare sul desiderio umano, le motivazioni dell'agire umano, quali il timore e l'interesse, la pazienza - da lui qualificata come *summa virtus*, la penitenza e le virtù in generale. Egli traccia delle prospettive che la teologia latina, più preoccupata della morale che non la sua gemella greca, percorrerà instancabilmente.

⁴⁸ Creato a immagine di Dio, l'uomo ha ricevuto una vocazione celeste. È stato colmato di doni: scienza, sapienza, profezia, dominio sulle passioni, libero arbitrio e conoscenza del bene e del male (1°). Il peccato lo priva della gloria divina; l'uomo si lascia fuorviare e ridurre in schiavitù dalle passioni (2°). Può essere guarito e salvato soltanto dalla grazia dello Sposo redentore (3°).

Caratteristiche principali dell'esposizione patristica

I primi passi della riflessione cristiana lasciano già intravedere alcune caratteristiche che segneranno la teologia successiva.

1. I Padri cercano di trarre dalla sacra Scrittura un senso morale che deve permettere loro di rispondere agli interrogativi dei fedeli. È tutta la scrittura che contiene un senso morale, non solo alcuni dei suoi libri giudicati più "etici". Essa deve essere veramente la fonte prima d'ispirazione dell'agire cristiano (cf. Gregorio Magno nei suoi *Moralia in Job*).

2. Per presentare la morale cristiana i Padri scelgono una impostazione sapienziale. Da questo punto di vista, l'opera più interessante resta la *Didachè*. Essa spiega che a chi vuole diventare perfetto si offrono due vie: "Una della vita e una della morte". Non si obbedisce alla legge perché essa comanda, ma si obbedisce perché l'obbedienza è un cammino di vita. Le proibizioni sbarrano la strada che conduce alla morte, per ciascuna di esse è fornita la giustificazione⁴⁹. Una grande preoccupazione di *misura* caratterizza tutto il procedimento: «Se infatti puoi sostenere interamente il giogo del Signore, sarai perfetto; ma se non puoi, fai almeno quello che puoi» (*Didachè*, VI, 2).

3. I "luoghi" più importanti della teologia morale presentata dai Padri sono: il peccato e la testimonianza, la conversione e la penitenza, la verginità e il matrimonio. Essi testimoniano un tono nettamente ascetico (che non è necessariamente da confondere con il puritanesimo), il che non stupisce molto, considerato che i Padri erano vescovi, presbiteri e monaci. La morale appare allora come un prolungamento della spiritualità dei primi Padri del deserto, che viene messa a disposizione di un maggior numero di persone.

La matrice dello stoicismo

Contrariamente a quanto spesso si è detto, il Cristianesimo è penetrato molto presto negli alti ambienti sociali dell'epoca. Ora, questi ambienti intellettuali e molto raffinati conoscevano una delle morali più elevate mai concepite dalla coscienza degli uomini. I predicatori del Vangelo non potevano permettersi di offrire una morale meno alta. I contatti tra il cristianesimo e la filosofia stoica si hanno già con san Paolo, ad esempio nel suo discorso all'Aeropago di Atene (*At* 17)⁵⁰. Non senza esitazione, talvolta,

⁴⁹ «Figlio mio, non abbandonarti alla concupiscenza, perché essa conduce alla fornicazione; non fare discorsi osceni e non essere immodesto negli sguardi, perché da tutte queste cose hanno origine gli adulteri... Figlio mio, non essere bugiardo, perché la menzogna conduce al furto; né avido di ricchezza, né vanaglorioso, perché da tutte queste cose hanno origine i furti» (*Didachè*, III, 3 e 5).

⁵⁰ Uno studio di Marta Sordi descrive alcuni fatti che dimostrano questo contatto e dialogo tra stoici romani e cristiani: «dalla stima che il martire Giustino (II sec.) mostra per il filosofo stoico Musonio Rufo vissuto il secolo precedente e da lui chiamato martire inconsapevole di Cristo, e dal giudizio di Tertulliano su Seneca, che chiama *saepe noster*. Dalla concordanza che lo stesso Giustino rileva a pi riprese nelle sue apologie tra morale stoica e morale cristiana Giustino rileva a pi riprese nelle sue apologie tra morale stoica e morale cristiana. Dall'accordo esistente tra la concezione politica degli Stoici e in particolare il loro concetto di

essi hanno dunque assimilato lo stoicismo al punto di farne la matrice della teologia morale cristiana, la quale, prendendo consapevolezza di sé, si mette a parlare la lingua del "Portico" (*Stoa*), come se si trattasse di una lingua madre. Si tratta di una prima "inculturazione" della fede che sarà determinante per i secoli seguenti.

Si fa risalire lo stoicismo a **Zenone di Cizio** che insegnava passeggiando sotto un portico (che in greco si dice "Stoa" e che darà il nome alla dottrina). Sembra però che il vero fondatore dello stoicismo sia **Crisippo di Soli**; da notare che la città di Soli era vicina a quella di Tarso. Lo stoicismo comprende tre grandi periodi storici: lo stoicismo antico (IV-III secolo a. C.), con Zenone, Cleante di Asso, Crisippo di Soli (Antica Stoà); lo stoicismo medio (II-I secolo a. C.); il neostoicismo (sec. I-III d. C.), con Cicerone, Seneca, l'imperatore Marco Aurelio e altri. Sotto l'Impero romano tutto il bacino del Mediterraneo subì notevolmente l'influsso stoico. E fu questo stesso stoicismo a esercitare sul cristianesimo un influsso determinante.

La dottrina dello stoicismo non è agevole da presentare. Da una parte, i trattati dei filosofi stoici sono quasi tutti andati perduti. Dall'altra, lo stoicismo non designa, propriamente parlando, una filosofia, almeno nel suo ultimo periodo, ma uno stato dello spirito, o forse anche una costante dello spirito umano. Non stupirà dunque il vedere lo stoicismo attraversare i secoli e i millenni, ora con relativa discrezione, ora con eclatanti rinascite. Esso costituisce uno dei fili conduttori del pensiero medievale. Svolge un ruolo di primo piano a ogni svolta della cultura occidentale⁵¹. Questa longevità eccezionale si spiega anche con la grande capacità dello stoicismo di assimilare nozioni venute da orizzonti diversi e di presentarsi in molteplici forme. È possibile comunque ricondurre la sua dottrina ad alcuni principi essenziali.

- ❖ L'universo è stato creato da un dio (il puro "teknikon"), che è a un tempo fuoco e spirito; ma di fronte a lui esiste una materia eterna. Il dio rappresenta un principio attivo rispetto alla passività della materia. Lo stoicismo può accordarsi sia con il panteismo che con il monoteismo più rigoroso.
- ❖ La natura evolve a partire da se stessa. Il suo ordine è intelligibile e tende verso un compimento perfetto.
- ❖ Esiste un "logos" che svolge il ruolo di principio organizzatore dell'universo: a un tempo linguaggio, verità e ragione suprema, esso è la forma di tutti gli esseri (logos spermatikos).

libertas e l'atteggiamento dei cristiani verso lo Stato così come ci è rivelato dalla Prima lettera di Pietro e dalla lettera ai Romani di San Paolo. Dalla quasi coincidenza negli stessi anni della persecuzione contro i cristiani e contro gli Stoici sotto Nerone e Domiziano», in M. SORDI, *Discorso di s. Paolo all'Areopago. Primo documento dell'incontro tra mondo greco e annuncio cristiano*, in www.rivistazetesis.it/Sordi_SanPaolo.htm .

⁵¹ Tocca l'apice nell'Italia del XV secolo, poi durante il Rinascimento e il "siglo de oro" spagnolo, e ancora nella Francia dell'età detta classica. Suscita oggi un rinnovato interesse e si manifesta con innegabile forza in molti autori di primo piano (Cf. A. BRIDoux, *Le stoicisme et son influence*, Paris 1966).

- ❖ L'uomo è un microcosmo, una sintesi dell'universo. Occupa una posizione privilegiata fra l'infinito del cosmo e quello, altrettanto vasto, dell'interiorità. Il passaggio fra questi due ordini si effettua in lui in una continuità senza incrinature.
- ❖ La ragione permette all'uomo di armonizzarsi con il comportamento del "logos" e di scoprire così le leggi dell'universo e di "tradurle" nella sua personale esistenza.
- ❖ Il Destino appare come una rigida connessione di cause temporali. L'uomo lo vince adattandovisi volontariamente e divenendo così provvidenza a se stesso.
- ❖ L'anima del mondo è immortale. L'anima umana e individuale persiste per un certo tempo, come soffio e sostanza attiva, poi raggiunge l'anima del mondo in cui si fonde. Questo punto attinge largamente alla dottrina pitagorica della metempsicosi.

La morale stoica

Come per tutti i filosofi dell'antichità, la prima questione morale è quella della scoperta della felicità. Per pervenirvi lo stoicismo enuncia un principio primo: "Occorre vivere secondo un principio armonioso e unico, perché le anime lacerate sono infelici" (Zenone). Come si realizza questa armonia? Essa passa per la via della sapienza: poiché la ragione è capace di scoprire il comportamento del "logos" che regge l'universo e ne fonda le leggi, la ragione stessa deve anche diventare capace di formulare le regole del comportamento personale. Partecipando alla conoscenza divina si fa coscienza. La morale stoica è in primo luogo una *morale razionale*.

La vita armoniosa presuppone inoltre che l'uomo diventi padrone di se stesso. La morale riveste allora la forma di una *liberazione interiore attraverso la pratica delle virtù e il dominio delle passioni*. La morale stoica è essenzialmente una morale delle virtù, intese ora come un principio di sviluppo, ora come una perfezione ultima. Esse sono quattro: **prudenza, giustizia, forza e temperanza**, si articolano fra loro e costituiscono un insieme vivo.

Lo stoico non cerca affatto di liberarsi dalle passioni come tali, poiché perderebbe così la sostanza stessa del suo agire umano: vuole soggiogarle imponendo ad esse, con l'ascesi e il distacco, una "giusta misura", una misura veramente umana⁵². L'*apatheia* non è l'insensibilità, ma graduale cammino di purificazione e santità⁵³. Se la natura umana è unica, gli uomini sono accomunati dalla medesima sorte. Devono mantenere fra loro, al di là delle differenze sociali, rapporti di misericordia e di solidarietà. Per di più, questi rapporti di altruismo sono simili a ciò che i cristiani hanno chiamato carità: è significativo, in effetti,

⁵² "Nulla di troppo", tale potrebbe essere il suo motto, come del resto quello di tutta l'antichità greco-latina. Questo motto andrebbe immediatamente completato con quest'altra asserzione: "nulla di ciò che è umano lascia lo stoico indifferente".

⁵³ L'*apatheia* o "indifferenza", di cui parlano i testi ascetici Greci, non è uno stato di disinteresse passivo o di insensibilità, e ancor meno una condizione in cui sia impossibile peccare. "Apatheia" dice sant'Isacco di Siria: "Non consiste nel non sentire più le passioni, ma nel non accettarle". Come insiste sant'Antonio abate, l'uomo deve "aspettarsi tentazioni fino all'ultimo respiro" e con le tentazioni c'è sempre la genuina possibilità di cadere nel peccato.

che san Paolo e Musonio Rufo siano i soli autori dell'antichità a utilizzare il termine "*agape*". La morale degli stoici è una morale della fraternità. Così lo stoico si dedica generosamente alla cosa pubblica e alla politica - alla maniera di un Cicerone, di un Seneca o di un Marco Aurelio - fino a morire.

La morale dello stoicismo partecipa a una *duplice conoscenza*: la conoscenza del "logos", che è il principio d'armonia dell'universo, e la conoscenza di sé. Quest'ultima presuppone una certa forma di solitudine e la regolarità dell'introspezione⁵⁴.

Non si raggiunge la sapienza di colpo. Occorre al contrario molto tempo per imparare a conoscersi e a conoscere il logos e le sue leggi. La morale stoica insiste dunque sulla *nozione di progresso*. Come si avanza nella via del bene? Tre sono i mezzi raccomandati: la **scelta di maestri** che ci si sforzerà di imitare e da cui si accoglieranno consigli con venerazione (siamo agli antipodi di una morale casistica); la **ripetizione degli atti buoni**, soprattutto se si è poco inclini a compierli; l'**esercizio della volontà** mediante il tirocinio della rinuncia.

Stoicismo e morale cristiana

L'influenza dello stoicismo sulla morale cristiana si è manifestata ben presto. Gli specialisti la individuano già negli ultimi libri dell'Antico Testamento, per esempio in *Qo* 12, in *Sap* 7, 8.24, nel Siracide e nei libri dei Maccabei... ma essa si fa evidentemente più forte nel Nuovo Testamento. San Paolo trae dallo stoicismo le dicotomie della sua antropologia: *sarx/nóús* (*Rm* 7, 14-25; *Col* 2, 18); *pneuma/sarx* (*Rm* 1, 3-4; *Rm.* 8, 4; *1Cor* 5, 5; *2Cor* 7, 1; *Gal* 3, 2-3); *pneuma/soma* (*Rm* 8, 10-11; *1Cor* 5, 3; 7, 34; 12, 13; *Ef* 4) e la sua tricotomia *pneuma/psuké/soma* (*1Ts* 5, 23; cf. *Gc* 2, 26).

Anche la distinzione fra "*pneumatici*" e "*psichici*", enunciata in *1Cor* 15, 46 e *Gd* 19 è di origine stoica.

Gli influssi appaiono con maggiore evidenza presso i primi Padri, anche se il loro stoicismo è imbevuto di tematiche platoniche e aristoteliche⁵⁵.

Analizzando la teologia morale cattolica, ci si accorge che la maggior parte dei concetti-chiave ai quali fa riferimento vengono dallo stoicismo, al punto da poter affermare che, più di ogni altra filosofia dell'antichità, più dell'aristotelismo e anche più del platonismo, lo stoicismo ha rappresentato la matrice della morale cristiana: la provvidenza, la coscienza e quanto ne "deriva", come l'esame di coscienza e la direzione della coscienza, la legge naturale, la virtù, la misura e il giusto mezzo, la padronanza di sé e il dominio delle passioni, sono stati attinti dallo stoicismo.

⁵⁴ Marco Aurelio raccomanda di non addormentarsi la sera senza aver prima fatto un esame di coscienza. Per giudicare del valore morale di un atto umano, lo stoico si sforza innanzitutto di precisarne l'intenzione.

⁵⁵ Essi adottano integralmente il sistema delle quattro virtù cardinali e le "cristianizzano" ponendole sotto la mozione delle virtù propriamente cristiane, donate da Dio e per questo chiamate teologali. Riprendono la distinzione dei peccati: peccati contro Dio e l'ordine da lui stabilito (*nefas*), peccati contro il prossimo (*scelus*), peccati contro se stessi (*flagitium*). Ambrogio di Milano, per citarne uno, riprende e cristianizza la maggior parte dei trattati di Cicerone, al punto da essere chiamato "il Cicerone cristiano".

Questa straordinaria affinità non deve dissimulare **le differenze fra i due approcci**. Il "logos" degli stoici è il principio secondo (kata) il quale l'universo si organizza; il "Logos" o Verbo di Dio è una Persona divina "per mezzo della quale (dia) tutto è stato fatto". La morale stoica dipende da una visione armonica del mondo e della storia degli uomini; il Cristianesimo è un dramma che culmina con la condanna a morte e l'uccisione dell'Innocente su una croce. Per il Cristianesimo, infine, l'uomo peccatore può raggiungere la pienezza della condizione umana solo nell'opera salvifica e restauratrice della grazia. Lo stoicismo ha dunque costituito una delle lingue madri della morale cristiana⁵⁶.

Questa prima inculturazione fu dunque decisiva. Tracciò la strada a tutte quelle che sarebbero seguite nel corso della storia della Chiesa. Non è escluso che serva da riferimento a quella inculturazione che si impone nel contesto della "nuova evangelizzazione" lanciata da Giovanni Paolo II, l'inculturazione nella modernità.

2.2 Sant'Agostino e la nascita della teologia morale cristiana (dal IV al XII secolo)

Bisogna attendere Agostino d'Ippona per assistere alla elaborazione della prima sintesi di teologia morale. Il termine "sintesi" rischia tuttavia di indurre in errore, poiché non si ravvisa in lui un vero e proprio trattato di morale: è piuttosto il *corpus* delle sue opere che possiede un valore morale unico. Nell'avvicinare la sua opera è opportuno ricordare che si è forgiata in un contesto polemico, e ciò ha esposto gli eredi dell'agostinismo ad alcuni irrigidimenti che portarono la teologia latina a situazioni senza sbocco. Volendo esporre i costumi cristiani ai manichei, Agostino spiega che la questione fondamentale di ogni vita umana, e quindi della morale, è quella della *felicità*: «Cerchiamo dunque mediante la ragione in che modo l'uomo debba vivere. Di certo tutti vogliamo vivere felici; e nel genere umano non c'è nessuno che non dia il proprio assenso a questa proposizione... "Nessuno è felice se non gode del bene supremo dell'uomo"»⁵⁷.

La ricerca della felicità è *universale*. Ogni uomo porta in sé il segreto desiderio, l'inguaribile nostalgia dei "giorni felici". Nel bellissimo sermone n. 150 il predicatore mostra che non si tratta di un problema teorico: esso riguarda la parte più profonda della vita. È

⁵⁶ Due millenni più tardi si deve forse pensare a operare una selezione tra l'apporto dello stoicismo e ciò che rappresenterebbe il cuore della morale cristiana? Sarebbe sufficiente togliere la "scorza" per gustare di nuovo il sapore delle pratiche e delle convinzioni delle prime generazioni cristiane? Una operazione di questo tipo, in realtà, non è né possibile né auspicabile. Come si è visto, la morale cristiana non ha mai costituito una specie di nucleo originario chimicamente puro perché preservato da ogni influenza esterna. Essa risulta dall'incontro fra la radicale novità del messaggio evangelico e la cultura umana che lo ascoltò dall'inizio. Questa cultura offriva una delle più belle morali mai elaborate dall'intelligenza e dal cuore dell'uomo. Perché non leggere questo incontro come provvidenziale, cioè come appartenente al piano di salvezza concepito dalla sapienza divina? Questa simbiosi sarebbe allora normativa, e resterebbe tale anche per i cristiani di oggi. Prima di essa non esisteva una morale cristiana parlando in senso proprio.

⁵⁷ S. AGOSTINO, *De moribus Ecclesiae*, 1, III, 4.

la grande, unica domanda che valga la pena di essere posta, poiché da questa dipendono l'esistenza e il senso del destino umano: "Non vi è per l'uomo altra ragione di filosofare che la ricerca della felicità"⁵⁸. Al problema della felicità la fede cristiana dà la risposta più vera: il solo bene che possa appagare in modo perfetto e definitivo il desiderio dell'uomo è il godimento di Dio, Padre, Figlio, Spirito Santo. Creato a immagine di Dio e restaurato nella somiglianza iniziale grazie al sacrificio di Cristo, l'essere umano è attirato verso Dio, come da una calamita, e il suo cuore non troverà riposo che in Lui. A tale bene supremo deve essere ordinato l'uso di tutti gli altri beni. L'uomo può valersi di ogni creatura come buona in se stessa a condizione che la legga come un segno, e la ordini alla sorgente divina. Egli si smarrisce nell'illusione quando assolutizza una creatura qualsiasi, cosa o essere umano, perché nulla di creato può esaurire il desiderio di felicità che tormenta il suo cuore. Questo *desiderio* è divino nella sua origine: rappresenta la traccia o il vestigio della creazione a immagine di Dio.

⁵⁸ «Tutti i filosofi, senza distinzione, attraverso lo studio, la ricerca, la discussione, l'esperienza della vita cercarono di assicurarsi una vita felice. Questo fu l'unico motivo della ricerca filosofica; ma penso che i filosofi hanno in comune con noi anche questo. Infatti, se voglio sapere da voi per quale ragione avete creduto in Cristo, perché siete divenuti Cristiani, ognuno sinceramente mi risponde: per la vita felice. Ebbene, l'aspirazione alla vita felice è comune ai filosofi e ai Cristiani. (...) è proprio di tutti gli uomini aspirare alla vita felice, volere la vita felice, bramare, desiderare, ricercare assiduamente la vita felice. Quindi riconosco che è assai inadeguato aver detto comune ai filosofi e ai Cristiani l'aspirazione alla vita felice; dovevo infatti attribuirla a tutti gli uomini, proprio a tutti, buoni e cattivi. (...) Tutta la questione si riduce, quindi, alla scoperta di ciò che rende felice la vita. Supponete ora di avere davanti ai vostri occhi gli Epicurei, gli Stoici e l'Apostolo; potevo anche dir così: gli Epicurei, gli Stoici, i Cristiani. Domandiamo prima agli Epicurei che cosa rende felice la vita. Rispondono: il piacere sensibile. (...) Secondo voi, Stoici, che cosa rende felice la vita? Rispondono: la virtù dell'animo. (...) In conseguenza, a coloro che vollero insita nell'uomo la vita felice dell'uomo, non fu assolutamente possibile fondare altrove la causa, ma solo nel corpo o nell'anima. (...) Pertanto, fratelli, quasi davanti ai nostri occhi gli Epicurei e gli Stoici hanno disputato con l'Apostolo e con il loro confronto ci hanno insegnato cosa dobbiamo rifiutare e che scegliere. La virtù dell'animo è una cosa lodevole; la prudenza che discerne il bene dal male, la giustizia che distribuisce a ciascuno il suo, la temperanza che frena le passioni, la forza che tollera serenamente le contrarietà. (...) Beato infatti il popolo la cui felicità non è il piacere carnale, non è la virtù propria, ma: *Beato il popolo il cui Dio è il Signore*. Questa è la patria della beatitudine che tutti vogliono; ma non tutti la desiderano con rettitudine. (...) Questa vogliono tutti, questa vogliamo tutti: la verità e la vita; ma per dove si giunge ad un possesso di così grande valore, ad una così grande felicità? I filosofi si costruirono vie di errore; alcuni dissero: Per di qua; altri: Non per di qua ma per di là. Si tenne nascosta a loro la via, perché Dio resiste ai superbi. Sarebbe nascosta anche a noi se non fosse venuta a noi. Per questo il Signore: *Io - disse - sono la via*. Pigro viandante, non volevi giungere alla via; è venuta a te la via. Cercavi per dove andare: *Io sono la via*. Cercavi dove giungere: *Io sono la verità e la vita*. Non finirai nell'errore se andrai a lui per mezzo di lui. Questa è la dottrina dei Cristiani, da non porre affatto a confronto, ma da preferirsi senza paragoni alle dottrine dei filosofi, all'immondezza degli Epicurei, alla superbia degli Stoici» (SANT'AGOSTINO, *Sermone 150*, in PL 38,807-814).

La morale di sant'Agostino si presenta come una morale della *carità*. Non esita a riabilitare il tema letterario dell'amore che era rimasto sospetto agli autori cristiani fino ad allora. L'uomo si trova di fronte alla scelta fra due amori: l'amore di Dio fino al disprezzo di sé edifica la Città di Dio; l'amore di sé fino al disprezzo di Dio ha edificato la città degli uomini⁵⁹.

L'amore non è una pura emozione soggettiva. Contiene in sé un'esigenza obiettiva: la preoccupazione della verità, ossia la ricerca del vero ordine della creazione al quale si devono conformare i comportamenti umani.

Come i Padri Cappadoci e sant'Ambrogio prima di lui, Agostino adatta al campo cristiano le virtù morali dei platonici e degli stoici. Egli spiega che la carità è la "*forma*" di queste virtù. Il che è giusto, ma il modo in cui lo esprime rischia di schiacciare l'ordine naturale.

Nella controversia con i *pelagiani*, Agostino insiste sui danni provocati dal peccato originale. La condizione umana ne è risultata tragicamente corrotta. Certo l'uomo gode ancora del libero arbitrio, ma soffre della sua radicale incapacità di giungere, con le sue proprie forze, alla pienezza di cui conserva, malgrado tutto, l'inestinguibile nostalgia. Ha dunque bisogno della grazia divina. È così costituita la coppia libertà/grazia. Sarà il filo conduttore della storia della teologia latina fino ai nostri giorni. Mentre i diversi umanesimi esalteranno la libertà umana, gli eredi più severi dell'agostinismo, quali i protestanti e i giansenisti, accentueranno l'incontestabile pessimismo di Agostino per mettere in evidenza e la miseria umana e il suo bisogno della grazia.

2.3 La teologia scolastica e san Tommaso D'Aquino

Dal IV al XII secolo non vi sono per la teologia morale dei grandi sviluppi. Facciamo quindi un balzo di secoli per assistere alla nascita della teologia scolastica. La teologia cristiana conosce una vera rivoluzione metodologica nel XII secolo, soprattutto con Pietro Lombardo. In quest'epoca essa assume una forma particolare, denominata in seguito "scolastica".

La teologia scolastica ricorre alla Scrittura e alla Tradizione (dunque ai Padri della Chiesa) come fonti fondamentali del sapere umano. Riscopre anche i grandi testi dell'antichità con i quali tenta di realizzare una sintesi originale. Una corrente, nata da sant'Agostino e dallo Pseudo-Dionigi, continua a richiamarsi al platonismo; alimenta la teologia detta *tradizionale*. Una seconda corrente si richiama all'aristotelismo e genera una teologia qualificata come *novitas*.

⁵⁹ «Due amori diedero origine a due città... Nella città terrena i suoi filosofi, che vivevano secondo l'uomo e hanno dato rilievo al bene o del corpo o dell'anima, o di tutti e due... Nella città celeste invece l'unica filosofia dell'uomo è la religione con cui Dio si adora convenientemente, perché essa attende il premio nella società degli eletti, non solo uomini ma anche angeli, affinché Dio sia tutto in tutti» (*De Civitate Dei*, XIV, 28).

Grazie ad Avicenna e ad Averroé la teologia cristiana si trova per la prima volta a contatto con le opere di Aristotele, spesso chiamato "il filosofo". La scolastica tenta di acclimatarlo alla Rivelazione. Questa nuova "inculturazione" fu decisiva per la morale, quasi quanto quella realizzatasi con lo stoicismo nel periodo precedente.

La scolastica si ispira, infine, al *diritto romano*. A quell'epoca sorgono generazioni di canonisti che svolgeranno per lungo tempo un ruolo determinante nella presentazione e nell'insegnamento della teologia morale. Essi redigono dei "penitenziali" ad uso dei confessori, instaurando così l'abitudine, temibile sotto molti aspetti, di esporre la morale a partire dai peccati; abitudine che si manterrà nei manuali di teologia morale fino all'inizio del XX secolo.

La teologia scolastica esalta la ragione umana che essa percepisce come una partecipazione alla ragione divina. La ritiene capace di seguire una via scientifica e di accedere all'ordine della verità. La scolastica ricorre alla dialettica, metodo concepito da Abelardo, secondo il quale le argomentazioni contrarie sono esposte in parallelo dopo l'enunciato di una proposizione. Predilige i dibattiti fra gli specialisti sotto forma di "*disputationes*", lasciando nella memoria spesso infastidita dei moderni il ricordo di discussioni tanto speciose quanto bizantine.

I rappresentanti di questa teologia si chiamano Scoto Eriugena, Alessandro di Hales, Alberto di Colonia, Duns Scoto. Il più famoso, se non il più importante, resta comunque Tommaso d'Aquino.

La sintesi morale della *Somma teologica*

Nel prologo, san Tommaso d'Aquino scrive che l'oggetto principale della teologia è di portare il discepolo a conoscere Dio, innanzitutto in se stesso, a un tempo Uno e Trino, poi come principio e fine di tutta la creazione. La prima parte dell'opera studia dunque l'*Esemplare* (il tema dell'esemplarità è importante in Tommaso tanto quanto in sant'Agostino).

Lì la morale trova la sua collocazione e la sua ragion d'essere: essa accompagna il grande movimento del ritorno della creatura razionale verso Dio ("*reditus*") da cui è uscita ("*exitus*"). Ogni creatura si trova coinvolta nel movimento di ritorno, poiché Dio è il suo fine, ossia il suo termine e il suo compimento ed esercita su di essa un potere di attrazione. La creatura non razionale ritorna a Dio in uno stato di passività completa; al contrario, la creatura razionale, essendo stata creata a immagine di Dio e godendo dunque di una capacità di autodeterminazione, ed essendo orientata per natura al Creatore, ritorna verso di Lui solo compiendo degli atti liberi e coscienti, degli atti veramente umani. L'uomo dunque è l'autore, l'artefice del suo divenire.

Le caratteristiche della morale tommasiana

San Tommaso afferma che la teologia è la scienza più unificata, perché è la sola a poter superare la disgiunzione, naturale ma dolorosa, fra il conoscere e l'agire. Più che una scienza, intesa nel senso aristotelico del termine, essa è una sapienza (S.Th., I, q. 1).

La morale riceve così una vera consacrazione ufficiale. Presso gli antichi, e sant'Agostino stesso, la morale rientrava nel genere, minore insomma, dell'esortazione. Con l'Aquinate si trova su un piano di eguaglianza con la teologia dogmatica. Più ancora, esse si intrecciano l'una nell'altra e si sostengono reciprocamente, al punto che è spesso difficile delimitarne i rispettivi ambiti⁶⁰.

Nella sintesi elaborata da san Tommaso, la *beatitudine* svolge un ruolo essenziale, poiché sostiene tutto l'edificio. Secondo la Rivelazione e conformemente alla ragione, essa consiste nella visione amorosa di Dio.

Tutti gli atti umani sono dunque da situare in questa intenzionalità primaria. Il desiderio della felicità che è nell'uomo rappresenta la via scelta da Dio per imprimere negli esseri, creati a sua immagine, la molla per il loro ritorno a Lui. Di fronte a questa beatitudine l'uomo non è libero; non può non ricercarla in ciascuno dei suoi atti morali. La libertà interviene "solamente" nelle scelte dei mezzi per realizzare tale beatitudine.

La teologia tommasiana della beatitudine riprende le grandi intuizioni patristiche, in particolare quelle di sant'Agostino, al punto che alcuni hanno visto in san Tommaso l'ultimo dei Padri della Chiesa. La morale cristiana è fondamentalmente una ricerca della felicità. Per la teologia cristiana dei primi tredici secoli, questa affermazione era scontata. Tuttavia è contestata dalle "*morali dell'obbligo*" che si imporranno alla fine del Medioevo. Affidando il trattato della beatitudine ora alla dogmatica, ora alla filosofia o alla spiritualità, viene firmata la sentenza di morte del modello morale patristico.

La morale elaborata da san Tommaso è una *morale delle virtù*. Il termine designa oggi qualche cosa di fiacco, di sdolcinato, di decisamente desueto. Esso possiede un significato ben più ricco nella *Somma*, poiché designa il lavoro umano, ma anche divino, grazie al quale la libertà umana fa produrre alla natura i suoi frutti migliori⁶¹.

Le virtù, morali e teologali, formano fra loro un insieme vivo e strutturato. Sono tutte coinvolte nell'azione concreta, ciascuna con un ruolo proprio. Agiscono e progrediscono insieme. Il peccato non è interpretato innanzitutto come una trasgressione della legge e della norma - visione che si imporrà in seguito -, ma è valutato a partire dal vizio, da cui procede, e dalla virtù alla quale si oppone⁶².

⁶⁰ Nel piano della *Somma*, sarebbe sbagliato circoscrivere la teologia morale alla sola Seconda Parte: essa inizia con il movimento del ritorno, menzionato sia nella Prima Parte che nella Terza Parte (ritorno per la via del Cristo). Allo stesso modo, la Seconda Parte attinge costantemente alla teologia dogmatica per rendere conto dei concetti essenziali della morale cristiana, quali la beatitudine, la grazia, la legge evangelica, le virtù teologali e i doni dello Spirito Santo.

⁶¹ La virtù presiede alla costruzione della personalità morale e affranca l'uomo da tutte le forme di schiavitù che, dall'interno o dall'esterno, minacciano la sua libertà e la sua scelta illuminata. Lo radica nel suo vero bene e lo conduce alla beatitudine. E sempre la virtù che presiede alla costruzione della società politica dove gli uomini cercano di instaurare fra loro rapporti segnati dal sigillo della giustizia e dell'amicizia.

⁶² San Tommaso prosegue e, in un certo modo, corona il notevole sforzo dei suoi predecessori per cristianizzare il sistema morale delle virtù nato in terra pagana. Certi autori ritengono che egli abbia potuto trovare un ostacolo nella rigidità del sistema aristotelico. Secondo loro è per questo che Tommaso non ha

L'antropologia di san Tommaso riprende il principio, tradizionale presso i Padri, della creazione dell'uomo a immagine di Dio. L'interpretazione che ne dà è definita da alcuni ottimistica e umanistica. Il peccato originale non ha corrotto l'immagine, dal momento che l'uomo resta capace di *libero arbitrio* grazie all'azione dell'intelligenza e della volontà. L'immagine in se stessa non è toccata, ma il dinamismo che essa sosteneva è stato invertito dal peccato: invece di tendere verso Dio, l'uomo si è trovato coinvolto in una logica di allontanamento e di "*avversione*" a Dio. Esiste dunque un ordine naturale, capace di perfezione e accessibile alla comprensione razionale. Tommaso ha elaborato una dottrina della legge naturale, passata, non senza resistenze, del resto, nella dottrina comune della Chiesa.

2.4 Dal XIII secolo a sant'Alfonso Maria De' Liguori: l'età delle fratture

Secondo l'espressione di Marie-Dominique Chenu, la "teologia morale è sopravvissuta quasi solamente a frammenti". Di fatto, a partire dal XIV secolo, la morale ha subito una serie di spaccature e frammentazioni al suo interno, fino a dare origine a un nuovo modello, quello delle "moralì della coscienza".

Il nominalismo e la nascita della modernità

Il pensiero di san Tommaso non deve far dimenticare la grandezza e la ricchezza della *scuola francescana*, rappresentata nel XIII secolo da Alessandro di Hales, da san Bonaventura e soprattutto da Duns Scoto⁶³. Questa si ergerà a custode della "tradizione" (si deve intendere la tradizione platonica e agostiniana) e reagirà contro l'aristotelismo della teologia "nuova". Mentre san Tommaso, attribuendo il primato alla ragione, definisce la beatitudine un atto di tale facoltà, ossia la visione dell'essenza divina, i Francescani

saputo sufficientemente valorizzare le virtù propriamente cristiane. Mentre l'umiltà, per esempio, è una virtù centrale in san Paolo, in san Agostino, nei Padri del deserto e in san Benedetto, invece Tommaso non le attribuisce un posto di primo piano. Poiché segue la lista fissata da Cicerone, ne fa una virtù annessa alla modestia, che è a sua volta posta sotto la mozione della virtù cardinale della temperanza. Bisogna riferirsi al vizio contrario dell'orgoglio per cogliere tutta l'ampiezza dell'esposto tommasiano sull'umiltà.

⁶³ Nacque tra il 23 dicembre 1265 e il 17 marzo 1266, in Scozia da cui il soprannome «Scoto». La città natale, Duns portava lo stesso nome della sua famiglia. Sin da bambino entrò in contatto con i francescani, di cui tredicenne iniziò a frequentare gli studi conventuali di Haddington, nella contea di Berwich. Terminati gli studi in teologia si dedicò all'insegnamento prima a Oxford, poi a Parigi e Colonia. Qui, su incarico del generale della sua Congregazione doveva fronteggiare le dottrine eretiche, ma riuscì a dedicarsi per breve tempo all'impresa. Morì infatti pochi mesi dopo il suo arrivo, l'8 novembre 1308. Giovanni Duns è considerato uno dei più grandi maestri della teologia cristiana, nonché precursore della dottrina dell'Immacolata Concezione. Giovanni Paolo II lo ha proclamato beato il 20 marzo 1993 definendolo «cantore del Verbo incarnato e difensore dell'Immacolato concepimento di Maria». Le sue spoglie mortali sono custodite nella chiesa dei frati minori di Colonia.

sostengono, al contrario, il primato della volontà e fanno dell'amore, e quindi del godimento (*fruitio*), l'atto della beatitudine. La disputa durò secoli.

La scuola francescana genera un filosofo di eccezionale levatura: Guglielmo d'Ockham, detto Occam. Egli elabora un sistema veramente rivoluzionario che diventerà non soltanto la filosofia dominante del suo tempo, ma la *matrice della modernità*. Tutte le correnti moderne vi troveranno la loro sorgente e la loro ispirazione.

Con il nominalismo, Occam sconvolge per lungo tempo la teologia cristiana. Che avviene con lui della teologia morale?

In principio c'è l'individuo. L'individuo è il solo reale apprendibile. L'intelletto non è mai certo di cogliere il reale nella sua propria entità, ma soltanto nella rappresentazione che il soggetto se ne dà. L'universale è una designazione nominale vuota (da qui il nome della scuola): il bene è puramente estrinseco alla cosa, una semplice denominazione estrinseca⁶⁴.

L'individuo è *radicalmente libero*: nulla all'esterno (ogni obbligo viene così ritenuto oppressivo), né all'interno deve spingerlo a orientarsi in un senso piuttosto che in un altro. La *volontà* non si determina che a partire da se stessa. Essa deve dunque godere di una libertà che può essere qualificata come indifferenza, poiché si mantiene, in una indeterminazione fra due contrari, fra il bene e il male⁶⁵.

Si produce così una sorta di *frammentazione dell'agire umano*. La volontà si investe totalmente in ciascuno degli atti che sceglie, così che il giudizio morale espresso sull'atto equivale al giudizio sul suo agente, il soggetto. «L'atto libero è lo sgorgare nel singolo istante di una decisione che non ha altra causa che il potere di autodeterminazione della volontà». La condotta appare allora come la successione di atti singolari, sorta di atomi morali, liberi e indipendenti. Ogni decisione assume la forma di quello che più tardi sarà chiamato un "caso di coscienza". Il moralista si interesserà sempre meno delle virtù, per riservare tutto il vigore della sua analisi agli atti e ai casi⁶⁶. Ogni individuo è un'isola (ci voleva un inglese per concepire un'antropologia così insulare!). Per san Tommaso le inclinazioni naturali alla felicità, al bene, alla verità costituiscono la fonte stessa della libertà umana, poiché è coltivandole che l'uomo giunge alla sua piena statura. Per Occam, esse costituiscono degli ostacoli; egli dunque le respinge e pone la volontà in una posizione di indeterminismo radicale. Così facendo, traccia la via alle filosofie moderne del liberalismo e dell'esistenzialismo.

⁶⁴ «Per Occam, gli uomini sono degli assoluti chiusi in se stessi, che hanno una posizione determinata in rapporto a Dio e anche in rapporto agli altri uomini, ma senza legami reali». Egli porta così in germe sia le filosofie dell'individualismo, come quella di Locke e quelle dell'idealismo tedesco.

⁶⁵ Per san Tommaso, ad esempio, la libertà procede dalla ragione tanto quanto dalla volontà. In Occam, ma anche in san Bonaventura, essa ha la precedenza sulla ragione e praticamente si identifica con la volontà.

⁶⁶ La morale nominalista non è una morale dell'essere che si adegua sempre di più al bene (ruolo delle virtù), bensì una morale degli atti, in quanto la libertà deve far propria ad ogni istante l'obbligazione che le si impone.

Le inclinazioni acquisite, come gli "abiti" e le virtù, sussistono nel sistema nominalistico, ma ridotte al ruolo minore di ausiliarie della volontà. Occam abbandona risolutamente il modello patristico delle morali della virtù per forgiare un nuovo modello, quello delle morali della legge e del *contratto sociale*. Se ogni individuo è un'isola, non potrà legarsi con qualcun altro se non prendendo con lui degli accordi in nome dei quali le parti si riconoscono reciprocamente una serie di diritti e di obblighi. Vengono così posti i primi fondamenti della filosofia della democrazia. La legge sociale scaturisce da un contratto fra degli esseri liberi e uguali.

La volontà di Dio è assoluta e assolutamente libera. Il bene non manifesta un'esigenza della natura divina, ma una decisione della sua volontà onnipotente. Dio potrebbe così cambiare i comandamenti se lo ritenesse opportuno⁶⁷.

L'obbligo morale non procede più da una esigenza di bene, ma dalla forza del legislatore. La sua legge, Dio la impone con la sua volontà onnipotente. La funzione della ragione pratica consiste nel chiarire alla coscienza del soggetto gli obblighi contenuti nelle diverse forme della legge morale (leggi rivelate del Decalogo e del Vangelo, leggi della Chiesa e leggi dello Stato). A partire dal momento in cui questi obblighi sono soddisfatti, l'uomo diventa libero di agire come gli pare.

I teologi che seguiranno Occam porranno l'obbligo al centro del loro sistema morale. La libertà di Dio e quella dell'uomo campeggiano così come due assoluti, in un faccia a faccia che fornirà il quadro ideologico all'ateismo moderno. Ogni rivendicazione della libertà umana non potrà che tradursi nella corrispondente cancellazione della potenza divina.

Il Protestantesimo

Il luteranesimo è fondamentalmente un anti-umanesimo. **Martin Lutero**, contemporaneo dei più grandi pittori e dei primi scienziati dell'epoca moderna, è come assillato dal pericolo dell'orgoglio che minaccia l'uomo, come se quest'ultimo potesse vantare qualche merito per le sue straordinarie azioni e contrapporlo alla gloria divina. La *giustificazione* sta al centro della teologia luterana: l'uomo è giustificato dalla sola fede in Cristo, e non certo dalle opere. La giustificazione scaturisce da una pura grazia accordata dal Redentore degli uomini. L'uomo non vi partecipa in alcun modo.

Che ne è allora delle opere umane? L'uomo è costretto a una passività morale? Esiste un'etica propriamente cristiana? Per Lutero le opere seguono la fede naturalmente e non contribuiscono in nulla alla salvezza dell'uomo, perché sono orientate verso il prossimo e non verso Dio. L'etica rientra nel campo della santificazione e non della giustificazione.

⁶⁷ La carità stessa si trova sottomessa a tale regime. Dio ordina alla sua creatura, di cui non si dice più che è creata a sua immagine, di amarlo. Potrebbe però anche comandarle di odiarlo: «Dio può prescrivere che la volontà creata lo odii, dunque la volontà creata lo può fare... Inoltre, tutto ciò che può essere un atto retto in questa vita lo può essere anche nella patria celeste; ora, odiare Dio può essere retto in questa vita, dunque anche nella patria» (*Sentenze*, q. XIV, D, Dictum quintum).

Giovanni Calvino dà una risposta diversa: le opere buone esprimono la riconoscenza del credente per Cristo che gli concede gratuitamente la giustificazione.

Si potrebbe definire l'etica come un esercizio del "tradurre in vita"- il testo biblico.

Il protestantesimo ha costituito una salutare reazione contro il pericolo, proprio del Rinascimento, di ridurre la morale cristiana a un semplice umanesimo, per di più paganeggiante. Ha favorito un necessario ritorno alla Scrittura. Nella sua preoccupazione di ritrovare la purezza delle origini, è stato portato a rifiutare tutte le "inculturazioni" dei primi secoli, considerate altrettante contaminazioni esterne. Tale preoccupazione di autenticità ha portato alcuni esegeti protestanti del XIX e XX secolo a rimettere in discussione la canonicità degli scritti influenzati dalle filosofie dell'epoca, quella greca in particolare. E così, per esempio, che l'edizione ecumenica della Bibbia colloca nella categoria "inferiore", se non sospetta, dei "libri deuterocanonici" alcune opere di prim'ordine per la suggestione morale, come la Sapienza e il Siracide, o anche i Maccabei.

Inoltre il protestantesimo ha reagito, con ragione, contro un certo *legalismo*: ci ricorda che la fede in Gesù Cristo è la fonte prima della giustificazione e della vita cristiana, e in questo resta evidentemente fedele a san Paolo. La giustificazione, però, così come la intende, viene dall'esterno dell'uomo e non lo trasforma nell'intimo.

Non esistono, secondo il protestantesimo, delle virtù infuse che verrebbero ad arricchire e sopraelevare le disposizioni naturali, permettendo loro di compiere degli atti meritori. *La teologia protestante valorizza i concetti di peccato e di grazia; trascura quelli di virtù e di merito.* Collocandosi in una certa linea agostiniana, il protestantesimo afferma che la natura umana, radicalmente corrotta dal peccato originale, non può né ispirare, né garantire un'etica umana o naturale⁶⁸.

Le religioni non cristiane non contengono "*semi di verità*"; non possiedono nulla che possa dirsi "*praeparatio evangelica*", poiché sono tutte gravate dagli errori legati alla superstizione⁶⁹. La differente considerazione delle opere conduce la teologia protestante a rimettere in discussione le tradizionali concezioni della santità, a diffidare della mistica (anche se ci furono grandi mistici protestanti), e a rifiutare le tecniche dell'ascesi.

La teologia morale "classica"

A partire dai secoli XV e XVI la deflagrazione del nominalismo provoca una sequenza di frantumazioni e di smembramenti della teologia morale. La teologia morale insegnata nelle Università si fa dotta, speculativa e razionale, se non addirittura razionalista. Diventa appannaggio del clero che accede agli alti studi. La scolastica assume

⁶⁸ La sua teologia cessa logicamente di riferirsi ai concetti filosofici della natura umana, della legge e delle inclinazioni naturali, assimilati dalle prime generazioni cristiane. Questa corruzione riguarda tutti gli uomini senza eccezione. È dunque impossibile alle sole forze della ragione umana giungere a una conoscenza autentica del vero Dio.

⁶⁹ Non esiste "*praeparatio moralis*" universale, e neppure autenticità morale o patrimonio morale anteriore all'avvento di Cristo e alla fede che egli dona, su cui l'etica cristiana avrebbe potuto poggiare come su una base comune agli uomini di buona volontà.

qui proporzioni sempre più grandi: venti argomentazioni per un solo articolo, venti obiezioni contro. Per reazione nasce una **teologia spirituale e mistica** che indica ai cristiani più sensibili l'assoluto dell'amore divino, le vie della contemplazione e i cammini di perfezione⁷⁰.

Questa *prima separazione* è decisiva. Da qui in poi sembrerà normale distinguere un campo morale nel quale la legge e il precetto delimitano gli obblighi universalmente validi (la morale è il minimo *obbligatorio per tutti*), e un campo spirituale, quello in cui la libertà umana agisce con spontaneità, sotto l'impulso delle virtù teologali. Questo secondo campo è "*facoltativo*": infatti vi si avventura solo un'élite, un piccolo numero di persone più generose o più audaci. Al termine di questo primo smembramento, la teologia morale perde dei trattati che fino ad allora costituivano materia sua: nell'ambito del trattato sul fine ultimo la beatitudine è lasciata all'insegnamento filosofico o alla dogmatica; la dottrina della grazia è lasciata, anch'essa, alla dogmatica; le virtù soprannaturali e i doni dello Spirito Santo appartengono ormai alla teologia spirituale.

La comparsa della morale casistica

Era inevitabile *un'ulteriore separazione*. A partire dal momento in cui nelle Università l'insegnamento della teologia morale si fa troppo "sottile", occorre prevedere per il clero una formazione morale più semplice e più pastorale. Il Concilio di Trento raccomanda, infatti, di riservare una cura particolare alla preparazione dei sacerdoti, soprattutto relativamente al loro ruolo di ministri del sacramento della confessione. Rinnovando completamente la formula dei penitenziali (*Summae confessorum*) che esistevano fin dai secoli XI e XII, i Gesuiti inventano un genere nuovo, quello delle "*Istitutiones morales*" (oppure *Institutiones theologiae moralis*). I Gesuiti distinguono nella loro "ratio studiorum" un "cursus maior", più speculativo, nel quale vengono studiati i fondamenti generali della moralità (si direbbe oggi un insegnamento di teologia morale fondamentale), ma nel quale non sussistono più i vecchi trattati sulla beatitudine e sulla grazia, e un "cursus minor", più preoccupato della morale particolare, centrata sulle nozioni di legge, di atto umano, di coscienza e di peccato. Questo secondo approccio mira ad aiutare il confessore a risolvere i diversi "casi di coscienza" che avrebbe incontrato nel suo ministero. Ecco perché viene chiamata "morale casistica" (o casistica).

La classificazione della materia morale non si fa più a partire dalle virtù, ma dai comandamenti. Molti degli autori di opere di casistica sono gesuiti; essi espongono la morale dividendola in quattro parti: i dieci comandamenti di Dio; i sette sacramenti; le censure, pene ecclesiastiche e indulgenze; gli stati di vita e il fine ultimo⁷¹. Da quel

⁷⁰ Tre grandi correnti che dominano la teologia spirituale ai suoi inizi: la mistica renano-fiamminga (Eckhart, Taulero, Susone, Ruysbroech); la "devotio moderna" con Tommaso di Kempf; la scuola spagnola con Teresa d'Avila, Giovanni della Croce, Luigi di Granada, Luigi di Leon, Giovanni d'Avila, Francesco di Osuna, per non citarne che alcuni.

⁷¹ Si entra nella "morale dell'obbligo", quale si imporrà sia in ambito cattolico che protestante.

momento la morale si trova esposta al duplice rischio di legalismo e dell'umanesimo naturalistico.

Il successo delle *"Istitutiones morales"* si misura dal moltiplicarsi dei manuali di teologia morale, a partire dal secolo XVII, che generalizzano il modello di una "etica del codice". Questo modello si basa su quattro concetti principali.

- L'uomo gode di una *libertà* che copre totalmente l'esercizio della volontà.
- La *legge* si pone di fronte a questa libertà e viene a limitarla dall'esterno (al di fuori di ciò che la legge proibisce, tutto è permesso).
- La legge interviene con la forza dell'obbligo e cerca di tessere una fitta rete di precetti e di divieti al fine di guidare la *coscienza*.
- Il *peccato* appare come una trasgressione della legge, la quale ha il compito di tracciare i limiti fra ciò che è permesso e ciò che è proibito. Il confessionale diventa il principale luogo di riflessione morale.

Parlando solo dei "casi morali" tutta l'attenzione dei teologi si porta allora sulla coscienza, presentata in modo inedito. Essa si sostituisce alla antica virtù della prudenza e comporta una sequenza costituita da tre momenti: inizia col prendere conoscenza della legge, poiché è questa che determina la moralità oggettiva; applica la legge alle circostanze particolari che incontra; infine emette un giudizio sugli atti e le persone. I moralisti elaborano dei "sistemi di coscienza", a cominciare dal "probabilismo", al fine di farla uscire dal dubbio. È l'epoca d'oro dei direttori di coscienza.

Oggi si è soliti chiamare questo tipo di morale cristiana "classica" o anche "tradizionale": essa rappresenta una figura storica che, preparata remotamente dal nominalismo sul finire del Medioevo, ha preso consistenza durante il XVI secolo. Dalla domanda presente per quindici secoli, "che dobbiamo fare per essere felici?" alla quale si rispondeva: "per essere felici occorre praticare la virtù", si passa alla domanda: "che cosa dobbiamo fare per essere in regola?". La risposta si impone da sé: per essere in regola si deve obbedire alla legge morale. Assistiamo così all'avvento di una etica del codice. La legge morale, sotto forma di comandamenti di Dio e della Chiesa, delimita il campo della libertà umana e intrattiene con la coscienza un rapporto dialettico che le consente ora di imporsi ad essa, ora di lasciarsi giudicare da essa (casi di coscienza).

Questa forma di morale cristiana era in perfetta sintonia con le idee e la sensibilità del tempo⁷². Il Giansenismo ha segnato sul nascere questa forma di morale imprimendole *un carattere rigorista*. I canonisti che l'hanno insegnata per secoli le hanno conferito l'aridità del suo tono e la sua struttura esageratamente giuridica⁷³.

⁷² Si potrebbe dimostrare, per esempio, che esiste un parallelismo perfetto fra la nozione di obbligo quale emerge dalla morale casistica e l'imperativo categorico di Kant.

⁷³ La separazione dalla spiritualità ha assunto talvolta le caratteristiche di un divorzio. Per giudicare in maniera imparziale la teologia morale dell'età classica, è meglio cercarla, più che nei manuali e nei trattati, nei grandi autori spirituali dell'epoca che, per la verità, non sono mai stati così numerosi. Ricordiamo alcuni tra i santi del XVI secolo: Francesco da Paola, san Pio V, Francesco di Sales, Carlo Borromeo, Filippo Neri, Ignazio di Loyola e Francesco Saverio, Teresa d'Avila e Giovanni della Croce, Angela Merici, Paolo Miki e

Infine, questa morale non si è distinta né per le maniere pacifiche, né per le soluzioni sicure. Fu afflitta da continue dispute, e purtroppo spesso astiose fra i diversi sistemi di coscienza elaborati gli uni contro gli altri: probabilismo, probabiliorismo, semi-probabilismo, lassismo, tuziorismo, equiprobabilismo... Si pensi agli attacchi lanciati da Pascal, nelle *Lettres provinciales*, contro la morale dei Gesuiti, ritenuta lassista.

La "benignità morale" di sant'Alfonso Maria de' Liguori

Non si fecero attendere le reazioni⁷⁴, ma si dovrà attendere il XVIII secolo affinché sant'Alfonso de' Liguori, proclamato patrono dei confessori e dei moralisti, conferisca alla morale dell'obbligo una forma più umana e più equilibrata: egli la impernia sulla misericordia divina e consiglia al confessore di comportarsi come guida dell'anima più che come suo giudice. Alfonso Maria de Liguori nacque a Mariglianella, presso Napoli, il 27 settembre 1696, e morì a Pagani (Salerno) il 1° agosto 1787. Fu vescovo a Sant'Agata dei Goti, missionario e fondatore della Congregazione del Santissimo Redentore (1732). Come tutti i ragazzi di nobili famiglie, compì in casa gli studi letterari e scientifici, nei quali ebbero la loro parte rilevante anche la pittura e la musica (è sua la canzoncina natalizia "*Tu scendi dalle stelle*"), nel 1708 si iscrisse alla facoltà di giurisprudenza all'università di Napoli, dove si laureò col massimo dei voti in diritto civile ed ecclesiastico appena sedicenne, con quattro anni di anticipo sull'età richiesta dalle leggi del tempo.

Fu beatificato a pochi anni dalla sua morte da papa Pio VII nel 1813 e canonizzato nel 1839 da Gregorio XVI, mentre papa Pio IX lo ha dichiarato "dottore della Chiesa" (1871). Leone XIII lo definì "il più mite e il più insigne dei moralisti" per la sua opera *Theologia moralis* (1748). La sua figura, nonostante tutto ciò, fu anche criticata all'interno della stessa Chiesa e molti ne hanno dato diverse immagini interpretative⁷⁵. Nel 2° centenario dalla sua morte, Giovanni Paolo II con la lettera apostolica *Spiritus Domini* lo definì "maestro di sapienza e padre nella fede" (SD, 3), un uomo della Tradizione e nel medesimo tempo un rinnovatore della morale cattolica. Certamente Alfonso utilizza la Tradizione come luogo teologico e fonte della morale cristiana servendosi dei Padri della Chiesa e dei grandi teologi medievali, soprattutto di san Tommaso che lui considera "*theologorum princeps*". Fu soprattutto guidato dal *sensus Ecclesiae*, che, come sottolinea Giovanni Paolo II, lo fece diventare quasi la voce della Chiesa.

martiri giapponesi, Girolamo Emiliani, Giovanni di Dio, Turibio de Mogrovejo, Maria Maddalena de' Pazzi, Luigi Gonzaga, Roberto Bellarmino, Pietro Canisio, Giovanni Fisher e Tommaso Moro, Camillo de' Lellis, Giovanna Francesca de Chantal, Rosa da Lima, Giuseppe Calasanzio, Vincenzo de' Paoli, Martino De Porres, Giosafat.

⁷⁴ Una delle più significative è stata senza dubbio quella portata dal rinnovamento della scuola tomista di Salamanca che, con Francesco Victoria e Francesco Suarez, fonda il diritto internazionale moderno.

⁷⁵ Immagini come "democratico e liberale", "conservatore e reazionario", da "cattolico e papista" è passato anche per "buon luterano", non fanno altro che dimostrare Alfonso come una personalità storica con un proprio "carattere innovatore" (cf. M. VIDAL, *Rasgos innovadores en la moral de san Alfonso*, in *Studia Moralia* XXXVIII/2, 351).

La maggiore innovazione di Alfonso nel campo della morale è consistito nel *superare le esposizioni* tanto del probabilismo come del probabiliorismo. Questi erano bloccati da un concetto di verità morale, da intenderla unicamente in relazione con la legge. Per Alfonso la *verità morale* non consiste né nella sola essenza e nemmeno nella forza esteriore del legislatore: egli quindi si oppone sia ad un oggettivismo impersonale, sia ad una forza legislativa estrinseca che porta ad un'errata considerazione della persona. La verità morale, secondo Alfonso, sta nella persona. Esiste il bene (e il male) oggettivo, cosa che non viene considerata dal probabilista; però questo bene (e male) si cambia in verità morale solamente quando viene "appreso" dalla persona (affermazione che non viene tenuta presente dal probabiliorista). Da qui l'importanza della *prudenza* nel sistema morale alfonsiano, che viene anche detto "equiprobabilismo".

Ma come riuscì a passare sant'Alfonso dal rigorismo giansenista della giovinezza alla "benignità" della sua maturità? Sottolineiamo alcuni aspetti.

Il ministero delle confessioni: a contatto con la gente incontrata in confessionale raggiunge un faticoso equilibrio tra severità e libertà. Fondando la congregazione del Santissimo Redentore mette il sacramento della Confessione al centro delle *missioni al popolo*. L'ufficio del confessore è un ufficio di carità "istituito da Cristo Signore per il bene delle anime". Ai suoi confratelli delinea anche un modello di confessore e dei suoi fondamentali quattro "uffici": *padre, medico, dottore e giudice*.

La paternità si concretizza innanzitutto "nell'accogliere tutti, poveri, rozzi e peccatori" e nel "considerare di strappare un'anima dalle mani del demonio". Per fare questo è necessario un vero ascolto che porterà il confessore a guardare le cose dall'angolazione del penitente, non per legittimarle, ma per coglierne il valore effettivo.

Si dovrà cercare di leggere in senso misericordioso la fragilità umana: questo mette in risalto l'aspetto del medico. Lo stato del penitente è come quello di una persona malata, ma che va curata. Il primo rimedio per Alfonso è l'*apertura alla verità* mediante l'ammonizione. All'ufficio di medico compete il discernimento circa le *penitenze* da imporre. Questi rimedi per Alfonso sono: "general" (validi per tutti) o "particolari" (per qualche vizio particolare). Il confessore non si deve limitare a far superare il peccato, ma deve piantare le virtù.

Nel delineare l'ufficio di *dottore* egli si preoccupa di porre in risalto la necessità di uno studio costante della scienza morale, senza del quale è impossibile evitare errori anche gravi.

In quanto *giudice* il confessore dovrà discernere le disposizioni della coscienza del penitente e "per ultimo dare o negare l'assoluzione".

Amico del popolo. Questa fu un'altra delle sue caratteristiche, come ricorda Giovanni Paolo II: «sant'Alfonso fu molto *amico del popolo*, del popolo minuto, del popolo dei quartieri poveri della capitale del Regno di Napoli, del popolo degli umili, degli artigiani e, soprattutto, della gente della campagna. Questo senso del popolo caratterizza tutta la vita del Santo, come Missionario come fondatore, come vescovo, come scrittore. Per il popolo egli ripenserà la predicazione, la catechesi, l'insegnamento della morale e della stessa vita spirituale» (SD, 2).

Il progetto missionario. Quando nel 1732 decide di intraprendere il cammino missionario «andò in cerca delle "anime più abbandonate delle campagne e dei paesetti rurali", rivolgendosi al popolo con i mezzi pastorali più idonei ed efficaci. Rinnovò la predicazione nei metodi e nei contenuti, collegandola con un'arte oratoria semplice e immediata. Parlava in questa forma, perché tutti potessero capire. Quale *fondatore*, volle un gruppo che, sul suo esempio, facesse la scelta radicale in favore dei più abbandonati e si installasse stabilmente vicino a loro. Quale *vescovo*, teneva la sua casa aperta a tutti, ma i clienti più ambìti erano gli umili e i semplici» (SD, 2).

Tutto ciò diede una grande popolarità ad Alfonso che deve il suo fascino alla brevità, alla chiarezza, alla semplicità, all'ottimismo, all'affabilità che arriva fino alla tenerezza (cf. SD, 2).

2.5 Dalla Rivoluzione francese al Concilio Vaticano II: esitazioni e rinnovamenti

L'Illuminismo

Se la teologia morale, influenzata dal giansenismo, ha prodotto i suoi effetti soprattutto in Francia, con la comparsa della teologia morale dell'era illuministica ci riportiamo prevalentemente nei paesi di lingua tedesca. È piuttosto difficile presentare in poche righe l'illuminismo e gli illuministi, tanto più che questo movimento offre un quadro quanto mai eterogeneo. Ma nonostante le forti disarmonie, è possibile enucleare alcune tendenze fondamentali. L'interesse per la morale si fa grandissimo, perché l'illuminismo mirava a creare un mondo migliore e più felice anche mediante l'elevazione educativa e morale dell'uomo. Di conseguenza in questo periodo la teologia tende largamente ad identificarsi con la teologia morale.

Al pari dei giansenisti, da cui sono fortemente influenzati, i teologi moralisti dell'era illuministica rifiutano la teologia morale casuistica, e spesso anche quella scolastica. Essi pure cercano di riallacciarsi alla sacra Scrittura, alla tradizione e ai Padri della Chiesa. Un'importante caratteristica della teologia illuministica consiste nello sforzo di stabilire e di coltivare un collegamento con la filosofia contemporanea. Mentre la teologia morale casuistica s'era isolata dalla filosofia, ora si va a cadere non di rado nell'estremo opposto di una pedissequa e acritica assimilazione della filosofia del momento. Ma questo contatto risultò spesso anche stimolante e fruttuoso. Tuttavia s'andavano infiltrando nella teologia morale anche il *naturalismo* e il *razionalismo*. Infine va messa in rilievo la *tendenza ecumenica* della teologia illuministica. Si era ormai stanchi delle guerre di religione e delle controversie, per cui si auspicava un avvicinamento, se non addirittura una vera unificazione, sul terreno di un'etica largamente fondata su basi naturali. I teologi moralisti cattolici attingevano non di rado anche ad opere morali protestanti.

Da tutte queste tendenze nasce una copiosa e poliedrica letteratura teologico-morale. I manuali dell'epoca imboccano nuove strade rispetto alla casuistica. La novità si manifesta già nel fatto che per lo più, invece del latino, si usa la lingua moderna (il

tedesco o il francese). L'influsso del giansenismo e dell'agostinismo conduce sovente a visioni rigoriste. Il razionalismo però può anche sfociare nella dissoluzione dello spirito tipicamente cristiano e nel piatto naturalismo. Purtroppo, a causa di questo eccesso assai spiccato in qualche autore, l'intera teologia dell'era illuministica è stata a volte rigettata in blocco.

Prosecuzione delle tendenze precedenti e nuove impostazioni nei secoli XIX e XX. Le correnti venute a delinearci in campo morale nei secoli XVI-XVIII continuano a farsi sentire anche nel 1800 e nel 1900. Sono così presenti svariati tentativi di riassetto, analoghi a quelli dei secoli XVII e XVIII. Tutte le correnti però sono d'accordo che la teologia morale resta una disciplina distinta dalla dogmatica. Nel protestantesimo invece, che pure un tempo aveva separato l'etica dalla dogmatica, parecchi hanno optato per la riunificazione delle due discipline: così ha fatto ad esempio **Karl Barth** nella sua «*Kirchliche Dogmatik*» (1932 e anni seguenti).

Vediamo in sintesi gli indirizzi più significativi dei secoli XIX e XX.

1. Sopravvivenza della teologia morale casuistica. Fin quasi ai giorni nostri si è continuato a scrivere manuali o quanto meno sommari di tipo casuistico, per la maggior parte in lingua latina (ad es. Aertnys-Damen-Visser, A. Tanquerey, H. Noldin, Génicot-Salmans), ma parte anche nelle lingue moderne (H. Jone, «*Moraltheologie*», tradotta anche in italiano; H. Davis, «*Moral and Pastoral Theology*»). Questo tipo di testo si è andato affermando soprattutto nei paesi latini, in cui non si usava insegnare teologia pastorale come disciplina a sé stante, che avrebbe potuto sgravare di molti oneri la teologia morale casuistica.

2. Dall'illuminismo al romanticismo. Nei paesi di lingua tedesca, nonostante la valutazione negativa data in un secondo tempo all'illuminismo, i manuali di teologia morale dell'epoca hanno continuato in certo qual modo a sopravvivere. A questo proposito, aveva grande importanza anche il fatto che la teologia pastorale, introdotta nelle università e in primo luogo a Vienna in seguito alla riforma degli studi attuata dall'imperatrice Maria Teresa (1774), era riuscita a sgravare la teologia morale da una quantità di materia ad essa estranea, dandole così modo di prender sempre maggiore coscienza della sua natura e dei suoi compiti. Adesso si scrivono manuali di notevole impegno, destinati non più esclusivamente ai candidati al sacerdozio e ai sacerdoti stessi in vista del sacramento della penitenza, bensì a tutti i cristiani. Nella prima metà del secolo XIX, il romanticismo soppiantò in misura sempre crescente il razionalismo illuministico. Ora non soltanto l'intelletto, ma anche il cuore deve trovare il suo posto in teologia. Il romanticismo riesce ad averla vinta anche sull'individualismo della casuistica e dell'illuminismo, allargando il suo sguardo alla comunità, e in teologia morale al Regno di Dio⁷⁶.

⁷⁶ Ci furono tuttavia interessanti tentativi di rinnovamento. Il primo fu rappresentato dalla "Scuola di Tubinga" resa illustre da due nomi: Johann Michael Sailer (1751-1832) («Manuale di morale cristiana,

3. La neoscolastica. Il tentativo di rimettere in auge la teologia e la filosofia di san Tommaso d'Aquino ebbe riflessi anche in teologia morale. Vennero pubblicati manuali che prendevano come base la «*Summa Theologiae*». Ma questi moralisti a sfondo tomistico, specie nei paesi latini, si attenevano ancora spesso e volentieri alla materia casuistica, sicché ne venne fuori un miscuglio di scolastica e casuistica (cf. ad es. Prümmer, Merkelbach).

4. Il più recente passato. Le correnti intraecclesiali del recente passato e del presente hanno influenzato in maniera positiva anche la teologia morale. Il *movimento biblico* diede vita a libri intenzionalmente orientati sulla sacra Scrittura. Il *movimento liturgico* sprona la teologia morale a dare alla vita morale cristiana una motivazione basata sull'evento sacramentale (B. Häring). Fra le correnti filosofiche odierne, ha dato e dà tuttora un fruttuoso apporto specialmente il *personalismo*: la vita morale del cristiano affonda le sue radici nella chiamata di Dio, a cui l'uomo può e deve rispondere (Steinbüchel, Delhay, Häring).

Oltre a questi "movimenti" intraecclesiali la Chiesa deve fronteggiare la nuova industrializzazione e la "*questione sociale*". Per rimanere soltanto all'Italia, dove il Cattolicesimo sociale si è sviluppato più tardi che in Inghilterra e in Francia, non si può non ricordare la vitalità di un movimento in cui spiccano i nomi di Giuseppe Toniolo, Romolo Murri, Filippo Meda, Luigi Sturzo. Questa effervescenza non ha influenzato molto l'insegnamento della teologia morale del XIX secolo; ha determinato tuttavia due conseguenze importanti. Innanzitutto ha costretto la Chiesa a elaborare una *dottrina sociale inedita*, avendo come riferimenti principali le encicliche *Rerum Novarum* (1891), *Quadragesimo Anno* (1931), *Mater et Magistra* (1961), *Pacem in Terris* (1963), *Populorum Progressio* (1967), *Laborem Exercens* (1982), *Sollicitudo rei socialis* (1987) e *Centesimus Annus* (1991), *Caritas in Veritate* (2009). Inoltre, ha rinnovato considerevolmente la riflessione teologica sulla giustizia e la pace e ha aperto la porta alle diverse teologie politiche che fioriscono negli anni '60-'70, tra le quali la teologia della liberazione resta la più conosciuta.

destinato anzitutto ai futuri pastori d'anime cattolici, ma poi anche ad ogni cristiano colto», 1817) e Jean-Baptiste Hirscher (1788-1865). Questa scuola tendeva a far uscire la teologia morale dalla difficile situazione a cui era stata costretta dalla distinzione, spesso impropria e semplicistica, del "permesso" e del "vietato", per trasformarla in un'ampia e completa esposizione dell'ideale della vita cristiana. Riconducendola alla sorgente primordiale del Vangelo, essa spingeva ad abbandonare il linguaggio e i metodi della giurisprudenza. Ma, mentre Sailer elaborava una "*teologia cordis*" in consonanza con il romanticismo dell'epoca, Hirscher costruiva la sua morale sul concetto evangelico del Regno di Dio. La Scuola di Tubinga reinserì lo studio della grazia nella teologia morale, e fece della conversione e del progresso il principio formale della morale cristiana.

La teologia morale dovrà continuamente indagare e svilupparsi; al pari della Chiesa e del singolo cristiano, su questa terra e nel tempo anche la teologia morale sarà sempre in cammino⁷⁷.

Note conclusive. Queste note non costituiscono una visione completa della storia e della evoluzione della teologia morale; abbiamo piuttosto mirato ad additare le correnti e gli indirizzi più salienti di questa evoluzione. Nel panorama storico, la riflessione sulla vita morale cristiana venne intrapresa in maniere e sotto angolature diverse. La varietà dei metodi e la preferenza data ad uno di essi potevano avere la loro giustificazione. I metodi che maggiormente si sono imposti, sono soprattutto tre: *quello biblico*, *quello speculativo* e *quello casuistico*. Quando si è completamente trascurato il metodo biblico, ciò è sempre andato a danno della teologia morale; una negligenza del genere sarebbe oggi tanto più irresponsabile, in quanto il Concilio ha espressamente caldeggiato un rinnovamento della teologia morale da intraprendersi attingendo alla Scrittura. Per altro verso una mera esposizione dei dettami della Scrittura non sarebbe affatto sufficiente. La scienza teologica infatti esige una rielaborazione e una presentazione sistematica della Rivelazione.

Come ha dimostrato il panorama storico, non è mai esistita una sana teologia morale isolata, ma è sempre andata unita ad altre discipline teologiche. Oltretutto, da principio non esisteva alcuna suddivisione della teologia in discipline diverse e anche la riflessione sulla vita morale si svolgeva nell'ambito dell'unica e identica teologia. Ma allorché incominciò a delinearsi la ripartizione, ha sempre rappresentato un vantaggio per la teologia morale l'affiancarsi strettamente alla dogmatica e alla scienza biblica, mentre le è sempre stato di danno il distaccarsi da esse.

In tutt'altro modo stanno le cose per quanto concerne i suoi rapporti col Diritto Canonico. Quantunque il teologo moralista, nella prospettiva sua propria, debba per principio parlare del diritto vigente nella Chiesa, nella vita dello Stato e nelle relazioni internazionali, le singole determinazioni del diritto positivo non rientrano nel quadro della teologia morale, o quanto meno non vi rientrano certo come fonte principale e come motivazione basilare dei singoli doveri.

Rientrano invece senz'altro nella teologia morale l'ascetica e la mistica (o teologia spirituale come è preferibile dire oggi) in quanto costituiscono essenzialmente la dottrina della perfezione cui deve tendere la vita cristiana. Soltanto un erroneo minimalismo e una concezione della morale come dottrina del peccato e dei peccati hanno potuto spezzare questo vincolo.

2.6 Il post-Concilio e la crisi intorno all'*Humanae vitae*

I «sentieri interrotti» della morale del post-Concilio

Come abbiamo già avuto modo di vedere, il Vaticano II chiede un rinnovamento della teologia morale attraverso un suo maggior radicamento biblico e teologico (in

⁷⁷ Lo attesta il Vaticano II con le sue direttive e i suoi auspici per la teologia morale (cf. GS 55-87)

particolare cristologico). Purtroppo molte volte questi auspici sono stati sostanzialmente disattesi e marginali rispetto alle tematiche su cui si è focalizzato il dibattito teologico morale. La questione centrale è diventata quella del *proprium* (specifico) dell'etica cristiana in riferimento alla quasi indiscussa accettazione dell'autonomia della ragione morale. È diventata preminente la preoccupazione di ricercare una comunicabilità universale a livello di norme intramondane e valide nei rapporti interpersonali: ciò ha contribuito a porre in rilievo la tesi dell'autonomia della ragione morale, comunque poi questa autonomia venga interpretata e spiegata a livello teologico. Così si sono denunciati quasi subito i «limiti della morale biblica» e la necessità di evitare ogni fondamentalismo assicurando alla morale cristiana una base più largamente filosofica. Tuttavia l'abbandono del suggerimento conciliare di un maggior radicamento biblico della morale pare dovuto soprattutto all'ottica limitata e angustamente normativa con cui si intende la morale e con cui di conseguenza ci si accosta al testo biblico. Se ciò che si cerca nella Bibbia sono soprattutto «norme», allora sembra che essa abbia poco da dire alla morale. Il Decalogo non coincide forse sostanzialmente con la legge morale naturale, accessibile per sé anche alla ragione di ogni uomo? Il discorso della Montagna di Gesù sembra esprimere, col suo stile paradossale e radicale, piuttosto un ideale e un richiamo all'intenzione che non norme determinate e veramente applicabili. Le parti morali dell'Epistolario paolino, infine, sembrano ridursi a mera «parenese», ad un'esortazione non determinata nel suo contenuto, oppure, all'opposto, si dimostrano così storicamente condizionate nel loro aspetto prescrittivo, da non poter essere più ritenute attuali. In realtà solo un approccio diverso e più completo può superare l'impasse. Dal punto di vista del nesso con la dogmatica, dopo un primo periodo di entusiasmo, questa strada è stata abbandonata come poco fruttuosa.

La crisi intorno alla «*Humanae vitae*»

In questa cornice si colloca la grave crisi seguita alla pubblicazione dell'enciclica *Humanae vitae* (25 luglio 1968), che ha svolto una funzione di detonatore, facendo esplodere la crisi della teologia morale. L'ampio processo di rinnovamento indicato dal Concilio sembra bloccarsi e il dibattito finisce per concentrarsi di nuovo sul rapporto tra coscienza e legge, in un orizzonte che non esce ancora dall'angustia dell'orizzonte legalistico; sulla questione della legge naturale in rapporto alla possibilità di formulare norme sempre assolutamente vincolanti, relative ad azioni «*intrinsece mala*»; sulla competenza del Magistero in materia di morale.

Il segno più grave della crisi sviluppatasi dopo l'*Humanae vitae* e il suo risultato più radicale mi sembra essere la rivendicazione di un legittimo pluralismo morale all'interno della Chiesa cattolica. Questa rivendicazione assume diverse forme. Alcuni parlano di unità a livello di intenzionale trascendentale, che però dovrebbe lasciare spazio a differenti ed anche opposte scelte categoriali, in dipendenza dalle diverse situazioni culturali ed esistenziali. Altri sostengono che l'unità a livello di scelte morali è richiesta dall'unità della Chiesa solo per le azioni con rilevanza di testimonianza pubblica e non per questioni di morale solo «privata». Altri ancora distinguono tra nucleo della fede e «periferia» della morale (cf. B. Häring). La proposta di un simile pluralismo morale, ritenuto plausibile con

la stessa fede e con l'unità della Chiesa, chiama in causa la questione del rapporto tra fede e morale e del significato dell'agire morale per l'edificazione della Chiesa, quale sacramento visibile della Chiesa. Questa proposta in fondo non fa che confermare quell'estrinsecismo della fede rispetto alla morale che era proprio della manualistica, la quale riusciva a salvare l'identità della morale cattolica solo a livello giuridico, cioè richiamandosi ad un'autorità di tipo legislativo. Ed era invece proprio questo estrinsecismo che il Concilio Vaticano II voleva superare.

Paolo VI, in un discorso del settembre 1967 alla Congregazione dei Redentoristi⁷⁸, fa il punto sul rinnovamento della morale chiesto dal Concilio e ne precisa il significato. È un testo poco conosciuto, ma estremamente importante per capire il senso autentico del rinnovamento conciliare, rapporto agli sviluppi successivi e odierni della teologia morale.

Innanzitutto il Papa esprime «il suo grande dolore per il diffondersi nell'ambito della morale cattolica di opinioni che, in contrasto col Magistero e sulla base di una falsa interpretazione del Concilio, sono volte ad adattare imprudentemente la dottrina morale cristiana alle tendenze e alle perverse opinioni di questo mondo, come se la legge di Cristo dovesse conformarsi al mondo e non piuttosto il mondo alla legge di Cristo». E successivamente egli precisa: «Ci si guardi dall'indurre i fedeli ad un'opinione differente, come se sulla base dell'insegnamento del Concilio oggi siano lecite cose che la Chiesa nel passato aveva dichiarato intrinsecamente cattive. Chi non vede che da ciò scaturirebbe un nefasto relativismo morale, che porterebbe senz'altro alla rovina tutto il patrimonio dottrinale della Chiesa?»⁷⁹.

Il severo e preoccupato monito di Paolo VI, a pochi anni dalla chiusura del Concilio e prima della pubblicazione dell'*Humanae vitae*, chiama alla continuità con la vivente tradizione morale della Chiesa quale criterio autenticità della teologia morale cattolica. L'insegnamento morale della Chiesa riguarda verità necessarie alla salvezza e il Signore non può aver permesso un errore su questioni tanto decisive nei secoli precedenti. Il contenuto della verità morale è permanente e immutabile, almeno negli elementi decisivi di interpretazione dei comandamenti di Dio. Quel rinnovamento profondo che il Concilio ha auspicato *non implica dunque una rottura sui contenuti, ma un perfezionamento dell'esposizione*. È a questo livello che si colloca l'insufficienza della manualistica pre-conciliare, non quello della proposta di contenuti morali essenziali, per i quali si deve garantire la continuità.

⁷⁸ Il discorso in latino lo si può trovare nelle pagine dei discorsi di Paolo VI nel mese di settembre 1967 su www.vatican.va

⁷⁹ L'originale latino: «Hoc autem facientes, sedulam ponite curam ut arcta connexio et concordia appareat, quae inter Concilii doctrinam et doctrinam superiore tempore a Magisterio ecclesiastico propositam intercedit. Absit ut christifideles in diversam opinionem inducantur, quasi ex Concilii magisterio, nonnulla hodie liceant, quae antea Ecclesia intrinsece mala declaravit. Quis non videt exinde pravum *relativismum moralem* oriri, ac plane totum doctrinae Ecclesiae patrimonium in discrimen adduci? Quare, si alias umquam, hodie potissimum plena fidelitate ac docili humilique mentis obsequio vivo Magisterio Ecclesiae adhaerendum est».

3. Linee di antropologia teologica per una fondazione della morale cristiana

3.1 L'intrinseca povertà e relazionalità dell'essere umano

Il primo dato che la Scrittura ci offre in merito all'uomo, sotto il profilo della sua esistenza storica, è il suo essere creato da Dio. Dice *Gen 2,7*: *"Allora il Signore Dio plasmò l'uomo con polvere del suolo e soffiò nelle sue narici un alito di vita e l'uomo divenne un essere vivente"*. L'uomo è creatura di Dio e ciò comporta innanzi tutto che la sua origine non è frutto di cieca casualità, né l'uomo deve la sua esistenza a se medesimo, ma egli è frutto della volontà/desiderio di un Altro trascendente che lo ha voluto essere vivente. E questo implica da un lato che la sua origine non gli appartiene, l'uomo non è il padrone di se stesso, non si possiede mai totalmente, così che la verità ed il significato ultimo della sua esistenza gli rimangono sempre in qualche modo inaccessibili: l'uomo è sempre mistero a se stesso; dall'altro che comunque la sua origine è dovuta ad una relazione, la relazione con Dio, che non è per lui cosa aggiuntiva e accidentale, ma assolutamente essenziale ed anzi costitutiva sul piano ontologico: egli è essenzialmente dipendente da Dio a livello stesso del suo essere.

In quanto poi opera della volontà e della parola creatrice di Dio, e di una Parola che ha fatto bene ogni cosa, l'esistenza umana è segnata da un'altra duplice caratteristica. In primo luogo da un'**essenziale ed originaria positività**, malgrado le apparenti smentite che la storia sembra dare a quest'affermazione. Secondo, la Parola su cui è fondata contiene una promessa, **il preannuncio di un compimento**, di una pienezza che si attuerà al tempo stabilito, e questa promessa è degna di fiducia, proprio perché viene da Dio Creatore.

Ma dell'uomo creatura i primi capitoli della Genesi non dicono soltanto che è opera di Dio e dipendente da lui. Dicono anche che egli ha ricevuto dal Creatore alcune caratteristiche che costituiscono i tratti salienti ed il senso fondamentale della sua esistenza. Ne sono evidenziati tre, che qui elenchiamo in senso ascendente, partendo cioè dal meno importante ed arrivando al più rilevante.

1. Il primo è il rapporto con la natura infra-umana. *Gen 1,26.28-29* e *2,20* parlano del *"dominio"* che l'uomo è chiamato ad esercitare sugli altri esseri del creato e su tutta la terra. L'affermazione impone qualche precisazione, a scanso d'equivoci. Essa non va intesa nel senso di un potere assoluto dell'uomo sul cosmo. L'uomo non è il padrone del cosmo. Il mondo, la natura era e rimane proprietà di Dio ("mio è il mondo e quanto contiene" dice Dio nel *Sal 50,12*; cf. anche *Lev 25,23* e *Sal 24,1-2*) e nessuno può sostituirsi a Lui. *Gen 1,26-28* collega piuttosto il *"dominio"* dell'uomo sul cosmo al suo essere creato "a immagine di Dio". Secondo molti esegeti, ciò significa che l'uomo non sostituisce Dio, è piuttosto una presenza, una visibilizzazione della sua regalità sulla terra. Dio, con un atto di gran predilezione e stima, affida il creato all'uomo; ma questi non ha su di esso un diritto proprio ed indipendente, bensì derivato: è il rappresentante del potere

divino. Ne segue che il suo modo di agire verso la natura dovrà conformarsi a quello di Dio, esserne segno e presenza. Anzi, dovrà continuare e sviluppare l'opera creatrice, secondo l'intenzionalità originaria di Dio. E Dio ha creato tutto per amore (dice *Sap* 11,24-12,1: "tu [Dio] ami tutte le cose esistenti e nulla disprezzi di quanto hai creato; se avessi odiato qualcosa, non l'avresti neppure creata. Come potrebbe sussistere una cosa, se tu non vuoi? O conservarsi se tu non l'avessi chiamata all'esistenza? Tu risparmi tutte le cose, perché tutte son tue, Signore, amante della vita, perché il tuo spirito incorruttibile è in tutte le cose"; cf. anche *Giona* 4,10-11). Del resto, il verbo ebraico *radah* (רָדָה), reso in *Gen* 1,26.28 ed anche in altri passi solitamente con "dominare", nel suo significato etimologico più originario significa piuttosto "pascolare, governare, condurre, guidare". Sottende dunque l'immagine di un uomo chiamato a pascolare, a reggere le altre creature (cf. anche *Gen* 2,15, dove si afferma che l'uomo è posto da Dio nel giardino dell'Eden "perché lo coltivasse e lo custodisse"). Questo è l'incarico ricevuto dal Creatore. Il dominio dell'uomo sul cosmo non è dunque autonomo ed autocratico. Nella visione biblica esso è piuttosto una vocazione, un incarico ricevuto da Dio, legato e frutto di una benedizione divina (cf. *Gen* 1,28). E l'uomo porta davanti a Dio la responsabilità del trattamento inferto alla natura (cf. *Is* 14,8.16-17; 37,24 e soprattutto *Ab* 2,17).

L'impegno di coltivare e custodire il creato, dato da Dio all'uomo, non significa che uomo e natura stiano allora sullo stesso piano e godano d'identico valore. La natura non ha, nell'ottica biblica, senso e finalità autonomi, ma li riceve da Dio. E senso e finalità conferite da Dio hanno per referente essenziale l'uomo. Dice *Is* 45,18 che Dio la terra "l'ha creata non come orrida regione, ma l'ha plasmata perché fosse abitata". E, dal contesto, risulta evidente che il soggetto principale di questo "abitare" è l'uomo. Finalità della natura nel disegno originario di Dio è dunque in primo luogo d'essere "abitazione", degna dimora per l'uomo. Fin dall'origine l'ordinamento dato da Dio all'universo era in vista ed in funzione del bene e dell'utilità dell'uomo (cf. ad esempio quanto *Gen* 1 dice sugli astri: questi, che nella mitologia mesopotamica erano ritenuti déi, nella visione biblica sono invece non solo desacralizzati, ma voluti da Dio appositamente perché siano utili all'uomo, perché "servano da segni per le stagioni, per i giorni e per gli anni e servano da luci nel firmamento del cielo per illuminare la terra" [vv. 14-15]). Tutto l'universo è dono di Dio all'umanità ed è gerarchicamente posposto e subordinato alle sue esigenze, tutto è al servizio dell'uomo e questi può utilizzare le risorse e potenzialità delle altre creature per il proprio bene, cioè per ricavarne quanto è necessario non solo al suo sostentamento, ma alla sua realizzazione come uomo. Per questo l'uomo "domina", ha potere su tutte le altre creature.

La natura, però, non è "dega dimora" già allo stato brado e selvaggio: in tale stato essa si rivela anzi assai spesso quale "orrida regione" invivibile per l'uomo. Per divenire degna abitazione abbisogna dell'intervento dell'uomo che la plasmì e la modifichi secondo le sue peculiari esigenze. **L'intervento dell'uomo sulla natura** si pone quindi, in linea di principio, come necessario contributo affinché essa possa adempiere il compito per cui Dio l'ha voluta. Nasce però il problema di come rendere compatibile il diritto dell'uomo ad intervenire sul creato con la sopra affermata esigenza di rispettare e continuare l'opera

creatrice senza distruggerla o deturparla. Questione delicata, che sta alla base della cosiddetta etica ambientale, ma che non è qui possibile affrontare.

2. Il secondo tratto caratteristico dell'uomo secondo i racconti della creazione **è il rapporto con i suoi simili**, con gli altri esseri umani. *Gen 2,18* esprime l'essenziale vocazione sociale dell'uomo con queste parole di Dio: "Non è bene che l'uomo sia solo". Natura e vocazione sociale dell'uomo si traducono e si precisano ad un primo elementare livello come vocazione a formare una coppia umana nella dualità e complementarietà uomo-donna: "per questo l'uomo abbandonerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie e i due saranno una sola carne" (*Gen 2,24*). E questa vocazione di coppia trova la sua espressione e il suo coronamento nella fecondità (*Gen 1,28*).

3. Ma la caratteristica più importante ed essenziale, la peculiarità più qualificante ed esclusiva della natura umana quale voluta e creata da Dio, e siamo con questo al terzo e più qualificante aspetto della nostra ricerca antropologica sulla Genesi, è **l'essere dell'uomo fatto a immagine di Dio** (*Gen 1,27*). Questa espressione, molto famosa, ha conosciuto nel corso della storia una grande varietà d'interpretazioni. C'è chi ha ricollegato l'immagine di Dio nell'uomo ad aspetti o facoltà specifici della sua umanità, in particolare i due che abbiamo sopra indicato: il dominio dell'uomo sulle altre creature, e la sua relazionalità interpersonale con gli altri uomini. Nell'insieme, però, il concetto d'immagine di Dio sembra riferirsi a tutto l'uomo, non solo a qualche suo aspetto. E poiché l'uomo è, per la Bibbia, innanzitutto creatura di Dio, il concetto d'immagine sembra alludere in primo luogo alla sua relazione con Dio, alla sua capacità di instaurare con Dio un dialogo, ascoltando e comprendendo la sua parola e rispondendogli, di vivere in intimità e familiarità con lui, di partecipare della sua stessa vita divina (*Sap 2,23* vede l'essere a immagine di Dio dell'uomo connesso con il suo essere fatto per l'immortalità, per la vita eterna. Dice infatti il testo: "Sì Dio ha creato l'uomo per l'immortalità; lo fece a immagine della propria natura").

Questo è, almeno nelle sue linee essenziali, il progetto creativo di Dio sull'uomo, il senso fondamentale della sua esistenza quale ce lo presenta la Genesi. Un senso che attesta l'essenziale, ontologica "apertura" e relazionalità dell'uomo a Dio, agli altri uomini ed alla natura, ma che indica al medesimo tempo anche la costitutiva indigenza dell'uomo, il suo **"essere bisognoso"**. L'uomo non è autosufficiente, ha bisogno per vivere di altro da sé: di Dio, degli altri, della natura. Sotto questo profilo egli è "povero" per natura: povertà che può colmare soltanto entrando in relazione coi suoi partners, primo fra tutti Dio. Questa è la sua più vera identità e il fine della sua vita.

Identità e fine che, se da un lato, sono già iscritti nella sua umanità, dall'altro vanno costruiti e realizzati dentro la storia. Il suo essere creatura comporta perciò una vocazione, un compito storico di autoperfezionamento, un cammino di crescita e di maturazione nella relazionalità, che egli deve comprendere ed attuare.

Nell'assolvimento di questo compito sta il senso e il fine dell'agire morale, della vita morale. Inos Biffi definisce la morale come "attuazione della identità umana al fine di

maturarne il senso immanente e portarla a compimento" o anche come "storia nella quale si svolge coerentemente l'identità e dove è colmato il divario tra la vocazione intrinseca nell'essere uomo e la soddisfazione che la satura in maniera corrispondente"⁸⁰.

Rilevanti i riflessi che già solo queste prime osservazioni comportano per la morale. Affermare che l'identità della persona umana è posta in essere costitutivamente dalla sua relazione con Dio, dal suo essere creata da Dio, indica che la morale umana non ha un fondamento autonomo, in quanto l'uomo non si autofonda, non si dà da sé la ragione ed il senso della sua esistenza, ma li riceve dal progetto di Dio. La morale umana non può però neppure avere un fondamento puramente eteronomo, dal momento che il progetto creativo di Dio è un'esigenza inscritta nel suo stesso essere di uomo e il suo adempimento è essenziale ai fini della piena realizzazione della sua umanità. La vita morale, così, non è obbedienza ad un progetto o ad una volontà esterna ed estranea, ma è fedeltà ad un'identità in pari tempo già data e sempre da comprendere ed attuare. La volontà di Dio, il disegno divino sull'uomo non rappresenta pertanto una minaccia o una compromissione per il cammino di perfezionamento, di realizzazione della persona, bensì una condizione indispensabile e primaria al suo svolgimento. Non si dà antinomia o conflittualità tra teologia e antropologia o tra volontà di Dio e fedeltà dell'uomo a se stesso: il precetto morale si fonda e scaturisce effettivamente da ciò che l'uomo è e da ciò che egli può arrivare ad essere; ma tutto questo dipende sempre dalla volontà e dal dono di Dio Creatore.

3.2 L'uomo creato a "immagine di Dio"

Ulteriore arricchimento alla nostra riflessione antropologica può venire se proviamo ad approfondire il concetto biblico dell'uomo alla luce di tutto l'insieme della Rivelazione biblica e della Tradizione cristiana. Non è però possibile fare qui una disamina esegeticamente dettagliata del messaggio biblico sull'uomo, con tutta la varietà ed articolazione dei suoi contenuti, né questo è un trattato di antropologia teologica. Mi limito perciò a riproporne sinteticamente alcuni tratti salienti, avvalendomi e ricollegandomi soprattutto alla tradizione orientale che, al riguardo, risulta particolarmente ricca e significativa.

Gli orientali insistono sulla centralità del concetto genesiaco dell'uomo "immagine di Dio". Posto a fondamento dell'antropologia, esso indica già un'idea dell'uomo non come autonomo ed autoreferenziale, bensì come ontologicamente aperto e relazionato a Dio, analogamente alla costitutiva relazione di ogni immagine col suo originale. Per la sua vocazione iconica, scrive un autore orientale, "tra l'uomo e il suo Archetipo divino si stabilisce una relazione vitale, intrinseca. L'essere umano aspira sempre a superarsi, per sprofondarsi nell'oceano infinito del divino e trovarvi l'acquietamento della sua nostalgia.

⁸⁰ I. BIFFI, *Fondazione teologica-cristologica-ecclesiologica della morale*, in AA.VV., *Persona, verità e morale. Atti del Congresso Internazionale di Teologia Morale (Roma 7-12 aprile 1986)*, Città Nuova, Roma 1987, pp. 27-35.

[...] La tensione iconica non è autosuperamento verso un infinito anonimo e vago, o verso una progressione del proprio desiderio di infinito, ma apertura verso un essere personale concreto, che ha iscritto questa "sete della trascendenza" nella natura umana. Poiché è creato a immagine di Dio, uno e trino, l'uomo stesso si pone come "luogo teologico" per eccellenza⁸¹.

Appunto perché immagine di Dio, dicono ancora gli orientali, la sola possibilità per l'uomo di pervenire ad una vera conoscenza di sé, di cogliere la verità ultima e suprema della propria identità risiede nella Rivelazione divina autorevolmente interpretata dalla Chiesa. Pertanto l'essere "immagine di Dio" dell'uomo viene letta alla luce dei due fondamentali misteri o dogmi della fede cristiana: quello dell'incarnazione del Verbo di Dio e quello della Trinità.

a) immagine di Dio ed incarnazione del Verbo

Con l'incarnazione il Figlio di Dio ha assunto la natura umana, è divenuto uomo come noi in tutto tranne che nel peccato. Gesù è riconosciuto e proclamato dalla comunità apostolica primitiva, per bocca di Pietro illuminato interiormente da una rivelazione del Padre, come "il Cristo, il Figlio di Dio vivente" (*Mt* 16,16), e da Tommaso, dopo la Risurrezione, come "Signore e Dio" (*Gv* 20,28). Questo evento del "farsi uomo" di Dio ha, per il NT, una rilevanza e centralità assolutamente uniche, che trascende la sola motivazione ed istanza di liberare gli uomini dal peccato, per investire e mettere in risalto lo splendore e la ricchezza del disegno del Padre sul cosmo e, soprattutto, sull'umanità fin dalle origini, all'atto stesso della creazione, anzi ancor prima, dall'eternità. San Paolo nell'epistola ai Colossesi afferma infatti che "tutte le cose sono state create per mezzo di lui [Cristo] e in vista di lui. Egli è prima di tutte le cose e tutte in lui sussistono" (*Col* 1,16-17) ed *Ef* 1,4, in prospettiva più direttamente focalizzata sull'uomo, in particolare sull'uomo redento, aggiunge che "in Cristo" il Padre "ci ha scelti prima della creazione del mondo, per essere santi ed immacolati di fronte a lui nella carità". Tutto, dunque, è, per volontà del Padre, creato in Cristo e per Cristo. E Cristo non è semplicemente il Verbo, la seconda persona della Trinità: è il *Verbo incarnato*. Pertanto egli è al centro non solo del disegno di salvezza (*redenzione*), ma anche di quello creativo, giacché "tutte le cose sono state create per mezzo di lui e in vista di lui" (*Col* 1,16) e, fra tutte, *in primis* l'uomo.

Ma l'uomo, come già si è detto, non sta al medesimo livello delle altre creature: gode della peculiarità di essere stato creato "ad immagine di Dio". Anche questa peculiarità ha però carattere eminentemente cristologico e cristocentrico: Cristo, dice la lettera ai Colossesi, è la vera "immagine del Dio invisibile" (*Col* 1,15; cf. anche *2Cor* 4,4). Dunque, Cristo è l'archetipo ed il modello d'ogni vera umanità. Lui è "l'uomo" per eccellenza (cf. l'Ecce homo di *Gv* 19,5), l'uomo perfetto. Con l'incarnazione, pertanto, Dio ha manifestato una duplice verità: ha rivelato se stesso nel volto umano di Gesù ed insieme ha manifestato la verità definitiva sull'uomo. Nella persona di Cristo, si rivela

⁸¹ S. EVCUK, *Saggio introduttivo*, in P.N. EVDOKIMOV, *La vita trasfigurata in Cristo. Prospettive di morale ortodossa*, Lipa, Roma 2001, p. 55.

insieme con il vero Dio anche l'uomo vero. La cristologia non è solo teologia ma anche antropologia. In prospettiva cristiana, la vera antropologia non è che il prolungamento dottrinale della cristologia, senza alcuna rottura o discontinuità. E' la persona divino/umana di Cristo ad essere l'autentica ed originale immagine di Dio: essa rivela la verità ultima della persona umana. L'uomo, ogni uomo, è immagine di Dio perché creato ad immagine di Cristo, la vera *"Immagine di Dio"*. E' Adamo, il primo uomo, che, anche prima del peccato, "è figura di colui che doveva venire" (*Rom 5,14*), cioè Cristo, ed è creato a sua immagine, non Cristo che è creato ad immagine di Adamo, anche se storicamente Adamo è venuto prima di Cristo.

Quali i riflessi di questa archetipicità di Cristo sulla comprensione antropologica dell'uomo "immagine di Dio"? Cristo, insegnano i concili cristologici dei primi secoli, era vero Dio e vero uomo. In lui la persona divina del Verbo, la seconda persona della santissima Trinità, ha assunto la natura umana. Questo evento ci dice che la natura umana, appunto perché creata in Cristo e ad immagine sua, è di per sé "capace di Dio", è in grado di "portare" la persona divina del Verbo. Ciò, storicamente, è avvenuto una volta sola e non si ripeterà mai più: Dio si è incarnato in Gesù e non si reincarnerà più. Questa "capacità umana di portare Dio" mostra tuttavia l'umanità di ogni uomo come intrinsecamente aperta a Dio, capace già "per natura" di vivere col Padre divino una relazione non solo originante, ma profonda, della quale anzi l'uomo avverte nel suo intimo bisogno e "nostalgia". Ogni persona umana, appunto perché creata ad immagine di Dio, aspira a trascendere la sua pura umanità per volgersi verso il divino.

La **specificità teandrica** (cioè umano/divina) della persona di Cristo getta inoltre una luce nuova e decisiva sulla vocazione ed il destino ultimo di ogni uomo. Il ricentrimento dell'antropologia teologica sulla persona teandrica di Cristo, infatti, fonda e spiega un'altra affermazione biblica che per la spiritualità orientale è basilare: la divinizzazione dell'uomo. Il testo di riferimento è *2Pt 1,3-4*, dove si legge: "La sua potenza divina ci ha donato tutto quello che è necessario per una vita vissuta santamente, grazie alla conoscenza di colui che ci ha chiamati con la sua potenza e gloria. Con questo egli ci ha donato i beni grandissimi e preziosi a noi promessi, affinché per loro mezzo diventiate partecipi della natura divina, sfuggendo alla corruzione, che è nel mondo a causa della concupiscenza". Viene qui esplicitato l'effetto che la creazione "in Cristo" ha sulla vocazione ed il destino d'ogni uomo.

L'uomo, dice il passo, è chiamato a divenire partecipe della natura divina. Creando l'uomo, Dio lo ha progettato per la divinizzazione. Ma questo progetto è stato pensato ed attuato dal Padre per Cristo ed in Cristo, non indipendentemente o al di fuori di Cristo Verbo incarnato. Creandolo ad immagine di Cristo, Dio ha, per così dire, predisposto l'uomo per la divinizzazione, ma è per il fatto che in Gesù, uomo-Dio, natura divina e natura umana si sono incontrate ed unite che la divinizzazione degli uomini diviene storicamente possibile. Tutta la vicenda storica dell'uomo Gesù attesta la divinizzazione dell'umano: il suo concepimento, la sua nascita, la sua vita pubblica, la sua passione, morte e risurrezione. Ma soprattutto non va dimenticato che la vicenda storica

dell'umanità di Gesù si chiude e si compie con la sua ascensione al cielo e la sua glorificazione (cf. *1Tim 3,16*: "Non vi è alcun dubbio che grande è il mistero della vera religiosità: egli fu manifestato in carne umana e riconosciuto giusto nello Spirito, fu visto dagli angeli e annunciato tra le genti, fu creduto nel mondo ed elevato nella gloria". La religiosità⁸² è un "grande mistero", il cui contenuto fondamentale è Cristo e che trova il suo compimento nel fatto che egli "fu elevato nella gloria". Si può anche vedere *2Pt 1,4* che parla di partecipazione alla natura divina). L'assunzione dell'umanità di Gesù nella gloria significa l'intronizzazione della natura umana nello spazio della vita divina, non come evento puramente individuale (esclusivo dell'uomo-Gesù), ma come vocazione dell'intera umanità.

Il "*mistero della religiosità*" di *1Tim 3,16* non comporta però alcun mescolamento tra le due nature, la divina e l'umana. I grandi concili cristologici dei primi secoli, specie il Concilio di Costantinopoli, hanno definito dogmaticamente che in Cristo è la persona divina del Verbo che ha assunto la natura umana, senza che ciò provocasse alcuna confusione o mescolanza tra le due nature. Cosa analoga vale anche per il battezzato: la divinizzazione non significa la distruzione o mutazione essenziale della sua natura umana, che rimane integra, ma l'elevazione della sua umanità al di là delle sue possibilità naturali ed il suo ingresso nella vita divina. Una partecipazione al divino non, però, per natura ma per adozione, ossia non in forma autonoma, ma "per Cristo" ed "in Cristo". In Gesù, infatti, la divinità e l'umanità s'incontrano, l'unione teandrica (divino-umana) si compie nella sua persona. E, in lui, anche ogni persona umana, a lui incorporata sacramentalmente mediante il battesimo, viene chiamata ed elevata alla dignità soprannaturale di figlio "adottivo" di Dio. E' quanto si può leggere nell'inno di Efesini quando si afferma che il Padre, prima ancora della creazione del mondo, ci ha predestinati "ad essere suoi figli adottivi per opera di Gesù Cristo, secondo il beneplacito del suo volere" (vv. 5-6). Gesù, uomo-Dio per natura, consente pure ad ogni uomo, innestato in lui mediante il battesimo, di diventare teandrico, non per natura però, ma per adozione, adozione in Cristo.

In tal modo, "l'idea dell'immagine, che nell'Antico Testamento è incentrata nella creazione dell'uomo, nel Nuovo Testamento si trasforma in un motivo cristologico ed escatologico. Il Signore risorto è l'Adamo definitivo, il nuovo principio dell'umanità fondata sul risorto e chiamata a condividere la sua vita"⁸³. Essere uomini nuovi è quindi passare, dice ancora Paolo in *1Cor 15,45-49*, dalla condizione di "immagine di Adamo", il primo uomo tratto dalla terra, che è di terra e che è un essere vivente, alla condizione di "immagine di Cristo", l'ultimo Adamo, il secondo uomo che viene dal cielo ed è spirito datore di vita.

In quanto poi la redenzione portata da Cristo ha valore ed efficacia universale, vale cioè per tutti gli uomini, anche se ancora non tutti la conoscono, possiamo dire che in Cristo tutti gli uomini ricevono la chiamata a diventare figli di Dio nel Figlio suo Gesù

⁸² Nella versione della Bibbia di Gerusalemme, antecedente il 2008, veniva tradotta con il termine "pietà".

⁸³ L.F. LADARIA, *Introduzione alla antropologia teologica*, Piemme, Casale Monferrato 2000⁵, p. 57.

Cristo. Questa è l'altissima ed ultima vocazione e dignità di ogni uomo. C'è dunque una finalità ed un compimento sovranaturale e cristocentrico per ogni creatura umana. Secondo queste prospettive, "l'uomo deve intendersi come storia orientata alla salvezza manifestata in Cristo, e la sua situazione di partenza "naturale" come apertura a questo futuro destino"⁸⁴.

b) immagine di Dio e mistero trinitario

La rivelazione in Cristo non è semplice notificazione dell'esistenza di un principio impersonale (il Dio principio primo o motore immobile della filosofia) o di leggi oggettive e norme morali poste da Dio stesso per una migliore regolazione delle cose intramondane, ma è manifestazione agli uomini della persona stessa del Verbo di Dio ed incorporazione a lui, con tutti gli effetti che ne derivano (divinizzazione dell'uomo). Ma nel rivelarsi umano/storico del Verbo incarnato è tutto Dio, nella totalità ed incommensurabilità del suo mistero eterno, a manifestarsi. Nella vita e nella parola di Gesù, Dio si rivela come essere personale, dotato di alterità e libertà. Già nell'AT Dio si era manifestato come persona, che parla con l'uomo "faccia a faccia come un uomo parla con un altro" (*Es* 33,11). In Gesù, Dio si rivela ora più pienamente come comunione di persone, come **mistero trinitario**. E se ogni rivelazione di Dio nel mondo è segno di un suo incontro con gli uomini, l'incarnazione, in quanto è la più elevata rivelazione di Dio, è anche il segno più elevato di questo incontro. Nel mistero dell'incarnazione l'uomo incontra la Trinità delle persone divine.

Senza entrare specificamente nel merito della teologia trinitaria, vediamo alcuni aspetti particolarmente rilevanti sotto il profilo etico. Certamente è proprio dalla rivelazione di questo amore trinitario e delle sue caratteristiche che scaturisce la domanda morale. Questa ad esempio è la prospettiva dell'enciclica *Deus caritas est* di Benedetto XVI che ha come scopo quello di «da suscitare nel mondo un rinnovato dinamismo di impegno nella risposta umana all'amore divino» (DCE 1).

"Quando la rivelazione cristiana definisce che «Dio è amore» (*1Gv* 4,16) non si riferisce ad una proprietà parziale del «comportamento» di Dio ma a quel che Dio è come pienezza di comunione trinitaria e personale. Così l'amore si manifesta come la categoria *ontologica* per eccellenza"⁸⁵. Si tratta di una realtà unica e che comprende e salva tutte le forme dell'amore: «L'aspetto filosofico e storico-religioso da rilevare in questa visione della Bibbia sta nel fatto che, da una parte, ci troviamo di fronte ad un'immagine strettamente metafisica di Dio: Dio è in assoluto la sorgente originaria di ogni essere; ma questo principio creativo di tutte le cose - il *Logos*, la ragione primordiale - è al contempo un amante con tutta la passione di un vero amore. In questo modo l'*eros* è nobilitato al massimo, ma contemporaneamente così purificato da fondersi con l'*agape*» (DCE 10).

Dio-Amore, in quanto Creatore, è la verità ultima di tutto ciò che esiste e di ogni singolo ente. Creando dal nulla, infatti, Dio a null'altro ha guardato e da null'altro ha preso

⁸⁴ Ivi, p. 69

⁸⁵ C. YANNARAS, *La libertà dell'ethos. Alle radici della crisi morale in occidente*, EDB, Bologna 1984, p. 12.

che da sé medesimo. Nel creare si è ispirato alla propria realtà divina. Attraverso la creazione, e ancor più attraverso la sua manifestazione ed autorivelazione nella storia della salvezza, Dio ha voluto comunicare, cioè far sapere e rendere partecipe, qualcosa di sé a tutta la realtà creata, ed in modo particolarissimo all'uomo fatto "a sua immagine". La rivelazione storica di Dio-Trinità manifesta la verità dell'uomo. E la divinizzazione di 2Pt 1,3-4 consiste nella partecipazione dell'uomo a questo mistero d'amore trascendente che è Dio stesso. Ma Dio è in se stesso amore perché comunione di persone. La sua essenza (= la sua natura divina) non è separabile dalla sua esistenza personale, anzi tripersonale. Dio non è solitario, ma è relazione di tre distinte Persone (Padre, Figlio e Spirito Santo), partecipi della medesima natura divina che le persone stesse costituiscono e determinano nel loro rapportarsi⁸⁶.

La sottolineatura, fatta dalla tradizione cristiana, dell'identità ed esistenza di Dio come realtà personale (anzi tripersonale) e comunione getta una luce nuova anche sull'identità dell'uomo "immagine di Dio". Egli è tale perché è "persona". E persona dice riferimento, per la tradizione cristiana, all'intrinseca relazionalità che caratterizza l'esistenza ed il modo di essere delle tre persone divine. E' vero che è impossibile, per la teologia, dare una definizione precisa, o anche solo una descrizione adeguata, di ciò che la "persona" divina è. Il termine greco *prosopon*, tuttavia, composto dalla preposizione *pros* e dal sostantivo *ôps* (che vuol dire sguardo, occhio, vista), e tradotto in latino e poi in italiano con *persona*, nel suo senso etimologico originario significa "ciò che si vede", "ciò che è dinanzi agli occhi dell'altro", o anche "ciò che ha il volto verso qualcuno o qualcosa, ciò che è davanti a qualcuno o a qualcosa". Indica dunque relazione, rapporto. L'uomo è immagine di Dio non solo perché ha origine dalla relazione/comunione interpersonale di Dio Uno e Trino, suo creatore, ma perché, ad immagine della Trinità, che è relazione e comunione sussistente di persone, esiste ed è ontologicamente fatto per la relazione e la comunione. Ogni uomo è persona innanzitutto perché è "davanti" a Dio, perché esiste come rapporto e relazione con Lui. E l'amore, modo d'esistenza di Dio (cf. 1Gv 4,16) e contenuto fondamentale delle relazioni intratrinitarie, costituisce pure l'integrale verità e l'esistenziale possibilità di compimento dell'umanità dell'uomo⁸⁷.

⁸⁶ Continua Yannaras: "Iddio non è una divina natura o essenza ma innanzitutto una persona: la persona di Dio-Padre. L'esistenza personale di Dio (il Padre) costituisce, dà "ipostasi" alla sua essenza, cioè al suo essere: liberamente e per amore genera il Figlio e fa procedere lo Spirito Santo. [...] Il modo nel quale Iddio-Padre è costituisce l'esistenza e la vita come un fatto d'amore e di comunione personale" (op. cit., p. 12).

⁸⁷ E' molto interessante e suggestiva l'affermazione presente in *Deus caritas est*, in cui viene detto che ogni azione nei confronti del prossimo deve comunicare qualcosa della "persona": «L'azione pratica resta insufficiente se in essa non si rende percepibile l'amore per l'uomo, un amore che si nutre dell'incontro con Cristo. L'intima partecipazione personale al bisogno e alla sofferenza dell'altro diventa così un partecipargli me stesso: perché il dono non umilia l'altro, devo dargli non soltanto qualcosa di mio ma me stesso, devo essere presente nel dono come persona» (DCE 34).

Emerge da quanto detto la centralità antropologica, per la tradizione cristiana, del concetto di persona. Nelle nostre lingue moderne, purtroppo, il vocabolo "persona" è spesso identificato o adoperato come sinonimo di "individuo". Non è così; anzi i due termini hanno, per certi aspetti, significati antitetici. E' vero che ogni uomo è caratterizzato dall'individualità, cioè dal suo essere uno, dal costituire un'unità aritmetica. Le stesse definizioni di persona classicamente adottate in filosofia e teologia (a partire da quella di Boezio ripresa poi da san Tommaso⁸⁸) hanno insistito sull'individualità dell'essere razionale, sulla sua irripetibilità ed incomunicabilità. Io sono io e non un altro. Ma questa sua individualità oggi viene spessissimo intesa come totale separatezza dagli altri, come solitudine (più o meno beata) ontologica ed esistenziale, come negazione, in ultima istanza, dell'intrinseca relazionalità/comunionalità per cui l'uomo è fatto ed alla quale è chiamato e destinato. Ogni uomo è allora concepito come chiuso in se stesso, separato e quasi opposto a Dio ed agli altri. Ma quest'idea non parte dal disegno creativo e dall'originaria dignità di ogni uomo, è piuttosto frutto del peccato. Non si deve dimenticare che la nozione di persona è entrata nella teologia e, più in generale, nel pensiero cristiano ed occidentale non a partire dall'antropologia, ma dalla cristologia e dalla dottrina trinitaria. E nella Trinità l'essere persona indica sì unicità, perché il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo sono tre persone differenti, uniche e reciprocamente irriducibili. Ma esse esistono solamente nella reciproca relazione. Anzi, è proprio a partire dalla loro relazione che esse sono definite, rispettivamente, come Padre, come Figlio e come Spirito Santo. La loro irriducibilità non è perciò separatezza, indifferenza, o distanza, ma si coniuga con un'intrinseca relazionalità che si esprime e si attua in una totale pienezza di comunione: perché Padre, Figlio e Spirito Santo sono Dio e Dio, dice la Scrittura, è Amore. La nozione teologica di persona comporta, dunque, la contemporanea valorizzazione di due dimensioni parimenti costitutive e primarie: **l'unicità irriducibile** o individualità e **l'apertura all'alterità** (di Dio innanzitutto, ma anche del prossimo), la comunicabilità, in un cammino di autotrascendimento. Tutto questo è frutto del cristianesimo e, in misura sostanziale, scaturisce proprio dall'approfondimento del dogma trinitario.

I riflessi che questo quadro antropologico personalistico/trinitario proietta sulla responsabilità e sul compito morale della persona umana battezzata sono altissimi ed impegnativi: la persona è chiamata a diventare niente di meno che una riproduzione esistenziale, o, per dirla con gli orientali, una "sommiglianza", della "immagine di Dio" che essa è già per dono e per vocazione trascendente. E tutto ciò non semplicemente in vista ed in funzione di una salvezza individualisticamente intesa, la "mia" personale salvezza, ma per il bene e la salvezza di tutti. Aperto, infatti, secondo la sua realtà di persona, al resto dell'umanità, il cristiano non provoca l'apertura delle altre persone solo verso di sé, ma verso la fonte della sua vita personale. Col suo agire, deve così diventare, ad immagine di Cristo e, in lui, segno e rivelazione storica per gli altri dell'Amore che è la

⁸⁸ Boezio (480 ca.-524) definisce così la persona: «la sostanza individuale di natura razionale» (*De duabus naturis et una persona Christi*, 3). In latino suona così: «*rationalis naturae individua substantia*».

Trinità stessa. Dio, nella sua essenza, è inconoscibile, è mistero; l'agire cristiano, elevato e trasfigurato in Cristo, è chiamato a manifestarlo.

3.3 L'incognita della libertà

La magnificenza e l'altezza del disegno e della vocazione rivolta dal Padre all'uomo in Cristo, nella varietà dei suoi aspetti sopra sommariamente tratteggiati, per quanto sublimi, hanno tuttavia dovuto e continuamente devono fare storicamente i conti con la libertà dell'uomo. L'essere umano è, infatti, essenzialmente libero: tale lo ha voluto il Creatore. Poiché libero, il disegno di Dio gli si manifesta non come una legge di necessità "fisica", alla quale l'uomo debba solo e necessariamente obbedire, ma come una proposta fatta alla sua libertà, alla quale può aderire, ma che può anche rifiutare. Una vocazione dunque, non una costrizione. Ed ogni vocazione è e rimane tale solo quando avviene tra interlocutori liberi. L'adesione dell'uomo alla volontà di Dio si pone perciò come libero consenso e non come forzata conformità, come affidamento libero di tutto se stesso a Dio e non come "legge di necessità fisica". Solo nella libertà si dà vera moralità umana e cristiana.

Abbiamo anche già detto che fondamento della nostra riflessione teologico-morale vuole e deve essere la storia della salvezza e il Mistero di Cristo. E proprio questa storia, rivelataci dalle Sacre Scritture, mostra inequivocabilmente come il rapporto tra Dio e l'uomo libero, tra la verità che è Dio e la libertà dell'uomo, fin dai primordi e quasi sempre nel corso della vicenda storica umana, non sia affatto stato un rapporto piano, felice, sereno, di perfetta e pacifica corrispondenza; tutto il contrario.

Il concetto di libertà acquista dunque un rilievo particolare per due motivi: perché è elemento qualificante di ogni antropologia teologica (ed anche non teologica), specie di un'antropologia attenta al fenomeno etico, e perché la sua chiarificazione in sede biblico-teologica consente, anzi esige, la considerazione e la messa a fuoco dell'intera storia di salvezza. Per questo, ci sembra non solo possibile, ma significativo ed utile focalizzare il nostro discorso di antropologia teologica in prospettiva morale sul tema della libertà⁸⁹.

Approfondiamo questo concetto di libertà, inquadrandolo nella storia della salvezza ed esaminandolo alla luce delle Sacre Scritture.

⁸⁹ Come scrive Yannaras, "quel che chiamiamo ethos dell'uomo è appunto il rapporto con quest'avventura della sua libertà: l'ethos manifesta ciò che l'uomo innanzitutto è in quanto immagine di Dio, cioè in quanto persona, ma manifesta anche ciò che l'uomo diviene attraverso l'avventura della sua libertà: esistenza alienata o esistenza "a somiglianza" di Dio" (C. YANNARAS, *La libertà dell'ethos. Alle radici della crisi morale in occidente*, EDB, Bologna 1984, p. 19).

3.4 Il concetto biblico di libertà: la libertà responsabile

Nell'illustrare lo stato attuale della problematica morale ci siamo già imbattuti nel concetto di libertà ed anzi abbiamo visto come essa sia oggi una delle regole importanti, se non la regola base, alle quali si fa appello per decidere il da farsi, come comportarsi.

In senso profano libertà sta ad indicare soprattutto la capacità e possibilità che una persona ha di scegliere e di decidere a suo piacimento tra due o più alternative; detto in termini più scientifici, libertà è la facoltà di autodeterminarsi di fronte a possibilità alternative. Ora, con questo concetto di libertà concorda anche la sacra Scrittura, ma solo parzialmente.

In *Sir* 15,14-20 il Signore "da principio creò l'uomo e lo lasciò in balia del suo proprio volere. Se vuoi osserverai i comandamenti; l'essere fedele dipenderà dal tuo buon volere. Egli ti ha posto davanti il fuoco e l'acqua; là dove vuoi stenderai la tua mano. Davanti agli uomini stanno la vita e la morte; a ognuno sarà dato ciò che a lui piacerà. Grande infatti è la sapienza del Signore, Egli è onnipotente e vede tutto. I suoi occhi su coloro che lo temono, Egli conosce ogni azione degli uomini. Egli non ha comandato a nessuno di essere empio e non ha dato a nessuno il permesso di peccare".

Da questo brano si ricava che l'uomo, ogni uomo, gode di una sostanziale libertà di scelta, è cioè capace di autodeterminarsi: Dio l'ha creato libero, in grado di decidere se osservare i comandi e la volontà di Dio o se contravvenirli. Come dicono i vv. 14-15: Dio "da principio creò l'uomo e lo lasciò in balia del suo proprio volere. Se vuoi osserverai i comandamenti; l'essere fedele dipenderà dal tuo buon volere".

Il fondamento ultimo di questa libertà intesa come capacità di autodeterminazione risiede ancora e sempre in Dio e nella sua volontà e azione creatrice. Dio infatti è somma libertà, è totale autodisposizione, giacché nelle sue decisioni e nel suo agire non può assolutamente essere coartato o anche solo condizionato da nessuno: il suo "creare", ad esempio, non è in alcun modo frutto di costrizione, né era soggetto a condizionamenti esterni. Dio è libertà nel senso di capacità di disposizione di sé. E l'uomo, in quanto unica creatura voluta e fatta da Lui a sua immagine e somiglianza, non poteva non essere libero, anche se la libertà dell'uomo è sempre e solo una pallida immagine dell'infinita libertà di Dio.

Questo primo aspetto della libertà biblica corrisponde in genere a ciò che gli uomini comunemente intendono per libertà. Ed è certamente un aspetto di fondamentale importanza per il discorso morale: è infatti propriamente morale (o etico) solo ciò che è scelto e deciso dalla persona umana in piena libertà, senza alcuna costrizione né esterna né interna, né fisica né psichica.

Dunque la libertà è anche per la Bibbia facoltà di autodeterminarsi. Il concetto biblico di libertà, tuttavia, non si esaurisce qui.

Abbiamo già detto che per la Bibbia l'uomo è creatura di Dio, e Dio l'ha creato non soltanto libero, ma provvisto di altre caratteristiche e finalità essenziali, inerenti tanto la sua condizione "naturale" di essere umano, quanto la sua chiamata/elevazione alla divinizzazione, a partecipare cioè della vita divina. In quanto dotato di libertà di scelta,

l'uomo mantiene anche di fronte al disegno originario di Dio su di lui la possibilità di scegliere se accettarlo o no, se adempiere o meno quel disegno. Per questo il progetto di Dio diviene per lui, in virtù del suo libero arbitrio, una vocazione, un compito che egli è chiamato ad assolvere per libera scelta. Chiamato a partecipare in Cristo della vita teandrica dello stesso Signore Gesù, al fine di diventarne "somiglianza" ed irradiazione intrastorica, il cristiano può sempre rifiutare. Il fatto però che possa liberamente dire "no" al progetto divino non significa che per lui esistano altre vie o progetti alternativi che gli possano consentire di pervenire ugualmente all'autorealizzazione. Gestire la propria vita in maniera contraria alla volontà di Dio significa per l'uomo non scoprire modi nuovi e diversi per giungere alla pienezza della vita, modi che in realtà non esistono, bensì rinunciare radicalmente a qualsivoglia possibilità di compimento, lasciare irrealizzata ed anzi annichilire sempre più la propria umanità, privarsi dell'immortalità. Non casualmente, molti Padri della Chiesa interpretano il peccato come fallimento esistenziale, come perdita del fine che è la verità dell'uomo, come mancare lo scopo o il bersaglio della vita.

La Bibbia è ben consapevole di queste cose e le esprime non con complesse elucubrazioni metafisiche, ma con due immagini e due concetti esistenzialmente ben presenti all'esperienza umana e tra loro contrapposti: **quelli di vita e di morte**. Già nell'Antico Testamento, più volte, la scelta che sta di fronte alla libertà dell'uomo è presentata come un'opzione tra vita e morte (cf. il già citato testo di *Sir* 15,14-17 ma anche *Gen* 2,16-17 e *Dt* 30,15-20). Ed è evidente che una libertà che sceglie la morte non vuole il vero bene dell'uomo; anzi, essa finisce per annientare anche se stessa, giacché la morte è la fine di tutto, compresa la libertà. All'uomo, creatura di Dio, la vita è concessa e conservata da Dio; la vita è Dio e la sua Parola, il suo Verbo (cf. *Gv* 1,1.3-4). Scegliere allora di conformarsi e obbedire alla volontà di Dio significa per l'uomo avere la vita in pienezza. Al contrario, scegliere al contrario di vivere nella disobbedienza a Dio significa fare esperienza della morte; anzi procurarsi da se stessi la morte.

Dal punto di vista biblico, l'esigenza etica fondamentale che sta davanti all'uomo è pertanto l'obbedienza a Dio. Nella volontà di Dio, assiduamente ricercata ed attuata con obbedienza, risiede il dovere etico fondamentale dell'uomo, il principio della sua moralità, la sua legge morale. Occorre però tener sempre presente un presupposto fondamentale: i comandamenti che l'uomo è chiamato ad applicare nella vita non sono freddi ordini impersonali fissati da un qualche principio o potenza superiore ed impersonale, né arbitrari comandi imposti a soddisfazione di un qualche capriccio di una divinità sovrana. Sono invece indici e mezzi di vita e di comunione con Dio che ha creato l'uomo, lo ama e vuole condurlo, oltre la sua stessa umanità, alla pienezza della sua esistenza, alla divinizzazione.

La libertà per la Bibbia viene così ad acquistare una duplice accezione: significa libero arbitrio, ossia capacità di decidere e di disporre autonomamente della propria vita, ma significa anche responsabilità: nel suo libero arbitrio, l'uomo porta la responsabilità di riconoscere il suo *status* originario di creatura, quindi la sua originaria e costitutiva dipendenza da Dio, e di vivere tutta l'esistenza come libera accettazione di questo dato e come libera soggezione al Creatore, in risposta grata, pronta e totale al suo dono. Realizzare la propria vocazione divina, far maturare se stesso nel solco del progetto di Dio,

è l'unico modo che l'uomo ha per procurarsi il suo vero ed effettivo bene. L'uomo, perciò, agisce bene, responsabilmente, solo quando in ogni momento e situazione si sforza di cercare la volontà di Dio e di realizzarla.

3.4.1 Il peccato dei progenitori e le sue conseguenze

Purtroppo col peccato originale i nostri progenitori hanno preferito la morte alla vita, nonostante fossero stati preavvisati da Dio. Non hanno voluto riconoscere la loro essenziale dipendenza da Dio, hanno preteso la totale autonomia, hanno creduto di poter diventare fonte di vita a se stessi e così si sono autoinflitti la morte.

La cosa è magistralmente espressa nel racconto del peccato originale in *Gen* 3. Il racconto si presenta come una spiegazione eziologica della presenza del male nel mondo creato buono da Dio. Ma non è semplicemente da intendersi come racconto storico di un evento accaduto ai primordi dell'umanità. L'intento dell'agiografo non è solo quello di raccontare un fatto passato, per quanto importante, ma di fornire un insegnamento per i lettori del suo tempo, di ogni tempo. In questo senso, il testo non parla solo del primo peccato occorso nella storia, ma descrive in fondo la dinamica di ogni peccato. Il racconto può essere interpretato come espressione della coesistenza nell'uomo di due realtà: da un lato la vocazione che Dio gli rivolge a riconoscersi fondato sulla sua Parola e, dall'altro il rifiuto che egli oppone costantemente a questo riconoscimento, e come la plastica descrizione della modalità e delle conseguenze di tale rifiuto. E' questa dinamica che ci proponiamo ora di cogliere, e che costituisce l'aspetto drammatico di ogni esistenza umana, ieri come oggi.

Per capire *Gen* 3 occorre però partire dal capitolo precedente. Il divieto di Dio all'uomo, in *Gen* 2,17, di mangiare dell' "albero della conoscenza del bene e del male" indica all'uomo qual è il limite della sua libertà in quanto creatura: la facoltà di decidere in totale autonomia e di stabilire a proprio esclusivo arbitrio cosa è bene e cosa è male, ossia l'autorità di creare da sé la legge morale. L'ordine del bene e del male sono precedenti l'uomo perché appartengono a Dio e a Lui soltanto, promanano da Lui e qualunque pretesa umana di sostituirsi a Dio e di rendersi totalmente indipendenti da Dio in questa materia avrebbe per l'uomo effetti tragici ("certamente moriresti": v. 17), proprio perché egli da Dio ha ricevuto tutto, a cominciare dalla sua stessa vita, e senza di Lui neppure esisterebbe.

A questo si può aggiungere un'altra osservazione. Scrive Von Rad nel suo commento alla Genesi: "nell'espressione 'scienza del bene e del male', secondo l'uso linguistico dell'AT, il binomio bene e male non viene usato solo, né di preferenza, in senso morale. Nella maggior parte dei casi esso significa semplicemente, in consonanza con il modo di esprimersi più concreto degli orientali, 'tutto'. 'Scienza del bene e del male', quindi, significa l'onniscienza nell'accezione più ampia del termine"⁹⁰. Se poi si tiene conto che il termine scienza o conoscenza in ebraico non ha semplicemente, come per noi,

⁹⁰ G. VON RAD, *Genesi (capitoli 1-12)*, Paideia, Brescia 1969, p. 97.

un'accezione intellettuale, ma indica piuttosto un fare esperienza, una conoscenza attraverso la pratica, che spesso è finalizzata ad un dominio, possiamo comprendere ancora meglio la portata ed il significato dell'interdetto divino: l'uomo non può pretendere l'onniscienza e l'onnipotenza, deve invece riconoscere ed accettare la propria condizione di creatura, con l'essenziale limitatezza e finitezza che la connota, ed aprirsi a Dio, accogliere la sua volontà.

E' proprio questo riconoscimento del proprio limite e della propria creaturalità, espresso nell'interdetto fondatore di Dio (2,16-17: "Tu potrai mangiare di tutti gli alberi del giardino, ma dell'albero della conoscenza del bene e del male non devi mangiare") che permette all'uomo di esistere come uomo, cioè in un rapporto di alterità con Dio, in un mondo ricevuto come dono, e che fonda la sua autentica libertà, delimitandone confini ed ambiti. Il comando divino, però, è reinterpretato dal serpente come interdizione limitativa della libertà autenticamente umana, prima esagerandone, mentendo, le proporzioni ("E' vero che Dio ha detto: Non dovete mangiare di nessun albero del giardino?": *Gen 3,1*; qui Eva risponde secondo verità e lo corregge) e poi, al v. 5, esprimendo la convinzione che il divieto posto non fosse in realtà che il segno della paura e della gelosia di Dio che cerca di mantenere l'uomo in stato di soggezione.

Non era vero! Tutto ciò di cui l'uomo, (maschio/femmina) disponeva era opera di Dio e gli era stato dato in dono. E nulla mancava per la gioia dello spirito ed il benessere corporale: erano colmi di beni e la loro dualità/complementarietà sessuale, includente il farsi reciprocamente compagnia e darsi sostegno per tutto l'arco della vita ("l'uomo abbandonerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie e i due saranno una carne sola": *Gen 2,24*), come pure il "dominio" loro affidato da Dio su tutte le altre creature, erano in pari tempo il frutto della benedizione divina e la condizione ed il segno della loro felicità e realizzazione. Inaccessibili, per l'uomo e la donna, non sono né la terra, né il sesso, né la dignità del conoscere e del desiderare. Inaccessibile è solo il "dominio" ("conoscere" nel senso biblico) del bene e del male.

Ma nella suggestione del serpente è ben espresso il sospetto tipico dell'uomo nei confronti di Dio, ed ancor più il risentimento dell'uomo che rifiuta il suo limite, per cercare l'onnipotenza, di diventare come Dio (3,5). Nelle parole del serpente, la finitezza della creatura umana è riletta come artificio di Dio, l'interdetto originario come difesa divina del suo privilegio e l'inaccessibilità della differenza tra bene e male come prevaricazione esercitata da Dio sfruttando la credulona ingenuità di un uomo ancora incapace di prendere nelle sue mani il suo destino e gestirselo. Così Dio diviene un nemico, anzi il principale ostacolo ed antagonista (anziché la fonte e la condizione) della libertà dell'uomo, del suo compimento come persona.

Poiché si fa di Dio un'immagine negativa, l'uomo non può che temere Dio (3,8). Se Dio è colui che gl'impedisce di accedere alla libertà, l'uomo, per riuscire ad esplicitare appieno tutte le sue potenzialità, deve violarne l'interdetto e sbarazzarsi di Lui, eliminarlo o tenerlo almeno il più lontano possibile. Ciò non è affatto facile, perché Dio è un nemico potente ed onnipotente. Nasce la paura di Dio che, lo si noti bene, non è un segno di

fedele bensì una conseguenza del peccato. Ma chi dice che Dio è davvero così, se non la voce del serpente, che alimenta nell'uomo il sogno dell'illimitatezza e dell'onnipotenza?

Questo sogno di onnipotenza ha per effetto che la realtà non è più accolta come dono, ma piuttosto viene subordinata e misurata dal desiderio soggettivo ("la donna vide che il frutto dell'albero era buono da mangiare, bello da guardare e desiderabile per diventare intelligente", 3,6). Quel che qualificava il mondo come dono (l'albero/interdetto) è ciò che ora eccita la brama di possesso.

La perversione e la rottura della relazione comunione con Dio e l'elevazione del proprio io a fine e misura di tutto comporta, poi, di riflesso lo stravolgimento anche delle altre relazioni fondamentali e necessarie all'esistenza umana. In primo luogo *quella interpersonale dell'uomo col suo prossimo*. L'assunzione di una prospettiva egocentrica comporta conseguenze immediate anzitutto sul piano della sessualità: l'altro, nella sua differenza, o è oggetto del mio desiderio, o del mio bisogno, ed allora lo voglio, ma lo voglio per me, per soddisfare le mie necessità o le mie voglie. In tal caso, io mi pongo al centro e l'altro è semplicemente funzionale al mio bisogno o alla mia felicità. O l'altro non m'interessa, non è oggetto del mio desiderio e nemmeno ne ho in qualche modo bisogno, ed allora per me non significa nulla, diviene un estraneo. Se poi succede che, volontariamente o meno, egli si interponga come ostacolo o come rivale fra me e la soddisfazione dei miei desideri, allora diviene un nemico da combattere, da vincere e, in casi estremi, perfino da sopprimere.

L'altro, da parte sua, adottando verso di me analogo atteggiamento, mi può rendere oggetto mediante la sua avidità, o può diventarmi nemico. Alla paura di Dio, immaginato come Padre cattivo, corrisponde la paura dell'altro.

Anche *il rapporto col creato* ne esce profondamente alterato. L'uomo che, in quanto immagine di Dio aveva ricevuto un potere reale, seppur vicario, sulla creazione, al fine di portare a compimento il disegno divino su di essa, ora invece, con l'oscuramento della sua relazione con Dio, si erge a padrone assoluto ed arbitro esclusivo dell'ordine naturale. Egli non è più figlio di Dio nella casa del Padre suo, in armonia con quanto Dio gli ha donato, ma si pone come creatura ribelle che vuole impossessarsi della posizione del suo Creatore per volgerla a suo presunto ed esclusivo beneficio. Ma l'esito, anche questa volta, è ben differente dalle attese: la natura non è più strumento docile nelle mani dell'uomo. Essa è "maledetta" a causa della ribellione umana, "produce spine e cardi" per lui e solo con dolore e fatica l'uomo può trarne i frutti che gli occorrono (cf. *Gen 3,17*).

L'uomo peccatore, "così, non teme solo Dio contro il quale si è rivoltato, ma anche ogni uomo e ogni altra realtà che può contrariare o impedire le sue interessate aspirazioni. Infine teme anche per se stesso giacché conosce la scissione e il turbamento che dominano in lui. A causa di ciò il timore influenza profondissimamente la vita religiosa, morale e sociale dell'uomo"⁹¹.

Ultimo effetto di questo mutato atteggiamento nei confronti di Dio e di tutta la realtà è che l'uomo tende ora ad attribuire non a se stesso, ma a Dio (e, in sott'ordine, agli

⁹¹ G. I. MANTZARIDES, *Etica e vita spirituale. Una prospettiva ortodossa*, EDB, Bologna 1989, p. 36.

altri) la responsabilità e quindi la colpa della situazione di paura, di vergogna, di solitudine e di radicale insoddisfazione ed infelicità in cui viene a trovarsi a seguito del peccato (cf. *Gen 3,12*: "La donna che tu mi hai posta accanto mi ha dato dell'albero...": è la giustificazione che Adamo porta per quanto ha compiuto). Dio, visto ora come cattivo e temibile, è sempre il colpevole ultimo per tutti i mali e le sofferenze che affliggono l'uomo.

Il peccato d'origine ha posto l'intera umanità in una condizione di peccato. E gli effetti di tale condizione sulla libertà umana (già intravisti in *Gen 3*: paura di Dio, brama e, nello stesso tempo, paura degli altri) sono evidenziati nel Nuovo Testamento soprattutto da san Paolo nelle sue lettere.

3.4.2 Le conseguenze del peccato secondo l'epistolario paolino

Per Paolo, dopo il peccato tutti indistintamente gli uomini, giudei o pagani, "sono sotto il dominio del peccato" (*Rm 3,9*). Anche di se stesso Paolo dice, in *Rm 7,14*, di essere "di carne, venduto come schiavo del peccato". Questa condizione universale di schiavitù del peccato è ribadita anche in *Rm 6,17.20*.

In cosa consiste più precisamente questa schiavitù? Come si manifesta e quali i suoi effetti nella vita quotidiana? Paolo non affronta esplicitamente questa questione in alcun testo, però il suo pensiero è in qualche modo deducibile dall'insieme delle sue lettere. Secondo Schlier, autorevole biblista e profondo investigatore e conoscitore del pensiero paolino, l'Apostolo vede l'uomo dopo il peccato, l'uomo in situazione di peccato, come inesorabilmente segnato e sfigurato dalla concupiscenza (*epithymía* - ἐπιθυμία in greco).

Il termine ἐπιθυμία significa generalmente in greco il desiderio, l'aspirazione a qualcosa, l'impulso verso qualcosa. E' dunque di per sé un concetto neutro; però nel Nuovo Testamento assume spesso una valenza negativa, precisata da Paolo nella lettera ai Galati con l'espressione *epithymían sarkós* ("desideri della carne": *Gal 5,16*) e che in italiano si può correttamente tradurre con "concupiscenza" (cf. *Rm 7,7s.*). Questa concupiscenza è una tentazione e una causa continua di peccati per l'uomo: la cosa è affermata con estrema chiarezza anche in *Gc 1,13-15*: «Nessuno quando è tentato dica: "Sono tentato da Dio"; perché Dio non può essere tentato dal male e non tenta nessuno al male. Ciascuno piuttosto è tentato dalla propria concupiscenza che lo attrae e lo seduce; poi la concupiscenza concepisce e genera il peccato, e il peccato, quand'è consumato, produce la morte».

Ma cos'è la concupiscenza? Secondo Schlier, Paolo la intende come ricerca di se stessi per se stessi, come un desiderare le cose e le persone per sé, in modo egoistico, o anche come un ricercare se stessi attraverso e nel desiderio e possesso delle cose e degli altri. Alla sua origine si può intravedere, sulla scorta di quanto emerso in *Gen 3*, oltre che un assoggettamento alla legge dei desideri e della soddisfazione immediata, anche in certo modo la paura della corruzione e della morte conseguenti all'allontanamento da Dio ed alla dissoluzione della comunione con Lui, paura che ripiega l'uomo su se stesso, lo rende prigioniero dell'assillo per se medesimo, non più temperato dalla fiducia e dall'abbandono in Dio.

La concupiscenza fa sì che l'uomo senta in sé un impulso fortissimo, e quindi, di riflesso, una tentazione fortissima, a concepire la sua vita non come dono di Dio, ma come cosa che egli deve unicamente a se stesso e di cui può e deve disporre e decidere a suo totale piacimento e arbitrio. In virtù della concupiscenza che è in lui, l'uomo è tendenzialmente portato ad elevarsi al rango, che non gli compete, di artefice esclusivo (o almeno supremo) di se stesso, di giudice unico ed inappellabile del senso e dei fini della sua esistenza, di principio del bene e del male. Di conseguenza, egli esercita anche la libertà non più come dono ricevuto da Dio da adoperare in maniera responsabile, ma come puro arbitrio. La sfera della libertà, che gli era stata aperta dall'atto creatore di Dio, ora l'uomo la strappa dalle mani di Dio e se ne appropria come se fosse opera sua ed al centro di questa libertà non pone più, come in origine, Dio e la sua volontà, ma il proprio io concepito in maniera assolutamente autonoma⁹².

L'uomo peccatore, usurpando la libertà, deviandola dalle finalità originariamente stabilite da Dio e distorcendola a suo esclusivo vantaggio, crede di fare il suo vero bene, di poter "salvare" la sua esistenza dal fallimento e da ogni pericolo e di garantirsi non solo la sicurezza individuale, ma il rapido conseguimento della felicità, dell'autorealizzazione. In realtà illude se stesso e precipita invece sempre più nella più terribile e dura delle schiavitù: la schiavitù di se stesso, del proprio io.

L'uomo peccatore è, in fondo, completamente ripiegato su se stesso: nella sua assurda pretesa di totale autonomia da Dio, concepisce la vita in termini egocentrici, come un "donarsi" a se stesso, nella continua e solipsistica ricerca del proprio bene e della propria felicità. Estromesso Dio, al centro dei suoi pensieri, della sua volontà, delle sue azioni rimane il suo io, e tutte le preoccupazioni che con l'io sono connesse (la sopravvivenza fisica, la soddisfazione dei bisogni, la realizzazione futura delle proprie attese, desideri e speranze, il dispiegamento pieno di tutte le proprie attitudini e facoltà, il riconoscimento e l'adeguato apprezzamento da parte degli altri). E gli altri, in questo contesto, diventano, come già visto in *Gen 3*, degli oggetti da desiderare oppure dei nemici da temere e quindi da rifuggire.

Così l'uomo, che all'inizio non aveva voluto riconoscere Dio come suo Creatore e gli si era ribellato pretendendo orgogliosamente di essere vita e verità a se stesso, ora, per la concupiscenza, è continuamente tentato e portato a ricadere nello stesso tipo di peccato, ossia nel rifiuto della sua essenziale creaturalità e dipendenza da Dio; e in forza ed a causa di questa superbia radicata in lui finisce per diventare succube di se stesso.

Tanto più poi si sforza e s'ingegna per vincere la propria paura del futuro costruendosi delle proprie sicurezze e riponendo la sua fiducia nel benessere, nel successo

⁹² Cf. H. SCHLIER, *Chiamati alla libertà. La concezione paolina della libertà*, in: ID., *La fine del tempo*, Paideia, Brescia 1974, pp. 247-265. Scrive Schlier a p. 249: «In tal modo è turbato anche l'indirizzo, il fine della libertà; ormai essa è diventata libertà dell'io e in quanto autonoma è pure egoista. Così l'uomo continua a vivere in una concezione errata e di abuso dell'originaria libertà: nella sua libertà arbitraria ed egoista egli vive nella libertà dalla libertà, nella non libertà che ha soltanto l'apparenza della libertà; egli vive in una libertà che nega se stessa».

sociale o nel riconoscimento morale altrui, tanto più cade vittima di un'illusione, perché il crescente ripiegamento su se stesso, l'elevazione del suo io a centro e significato di tutte le cose non fa che renderlo sempre più cieco, sempre più incapace di leggere e comprendere la realtà (e se stesso) quale essa è⁹³.

Non che l'uomo sia *totalmente incapace* di comprendere la vera realtà delle cose, ossia la sua radicale dipendenza da Dio, e che cosa egli debba fare. Se così fosse, sarebbe completamente esente da colpa. Invece in *Rm* 1-2 Paolo afferma che tutti gli uomini sono in grado di giungere alla conoscenza di Dio e, attraverso il dettame della coscienza e, per i giudei, tramite la rivelazione veterotestamentaria, possono pervenire anche alla conoscenza della volontà di Dio su di loro. Ripiegati però e accentrati come sono sul proprio io finiscono per chiudersi alla verità, per nasconderla a se stessi. Paolo in *Rm* 1,18-25 descrive la condizione dell'uomo in situazione di peccato con termini quali vaneggiamento, ottusità, stoltezza, menzogna.

In genere questa chiusura alla verità si manifesta e si esplica nell'inosservanza e nella volontaria violazione dei precetti divini conosciuti attraverso la coscienza o mediante la legge. A volte però, secondo Paolo, essa si manifesta in maniera più subdola e sottile: l'uomo osserva i precetti della legge, ma lo fa unicamente alla ricerca di una propria autogiustificazione, per sentirsi bravo, meritevole, capace di conseguire la salvezza in ragione della sua virtù, per poterne poi menar vanto di fronte agli altri, a Dio e a se stesso. Questo adempimento autogiustificante del comandamento non rende l'uomo più libero, bensì ancor più schiavo del suo orgoglio, della sua pretesa di poter prescindere da Dio e di prenderne il posto. In tal modo, anche la volontà di Dio, conosciuta attraverso la coscienza e la legge rivelata, è deviata e stravolta dal suo senso e fine originari e trasformata in preteso ed inefficace strumento di autosalvazione. L'obbedire ad essa non manifesta più la vita, ossia l'apertura dell'uomo a Dio, ma il suo egoismo, il suo peccato e l'illusione della vita e quindi diviene fonte di maledizione.

Totalmente assorbito in questo titanico tentativo di essere per se stesso fonte unica e piena di appagamento e di felicità, l'uomo scopre e sperimenta ogni giorno la sua incapacità a rispondere e soddisfare con le sue sole forze e progetti umani alle attese ed esigenze più profonde del suo cuore. Anzi, vede prospettarsi davanti a sé in maniera sempre più netta lo spettro della morte, e con la morte la fine di tutti i suoi sogni e di tutte le sue imprese. E non può essere diversamente, perché un uomo in balia di se stesso è inesorabilmente destinato alla morte: infatti egli non è in grado di conferirsi la vita da sé, essa può venirgli soltanto da Dio, anzi Dio stesso è la sua vita; ma l'uomo peccatore ha estromesso Dio e così s'incammina da sé verso la morte. Tutta l'esistenza dell'uomo

⁹³ *IVI*, p. 315: «Fermandosi a se stesso egli priva se stesso della vera visione delle cose, guarda effettivamente sempre soltanto attraverso le sue proprie lenti; scorge la realtà soltanto nella propria luce (ed in tal modo) nasconde alla sua vista la manifesta realtà delle cose e cioè appunto Dio e il carattere di creatura che egli ed il suo mondo hanno; vanifica così se stesso, cioè la sua propria realtà».

peccatore appare così come un mastodontico autoinganno. Non è vera libertà: è soltanto asservimento alla menzogna e preludio alla morte⁹⁴.

Nella paura della morte l'uomo si attacca disperatamente alla vita, a questa vita terrena e passeggera e al mondo in cui vive. Ma in questo modo egli non trova la libertà, ma diviene ancora più succube di se stesso e del suo mondo. Finisce infatti per assolutizzare le realtà materiali, facendo dei beni di questo mondo (ricchezze, potere, beni materiali) degli idoli, che lo dominano e lo asservono, oppure per conformarsi totalmente ed acriticamente alla mentalità del mondo, pensando, volendo e agendo in base allo spirito del tempo. In ambedue i casi, si trova di fatto ad essere privo non solo della sua libertà originaria (ossia della possibilità di rispondere responsabilmente alla chiamata di Dio), ma anche della sua libertà formale: crede di essere libero, di potersi gestire a suo piacimento, in realtà è un alienato, schiavo delle mode e della mentalità corrente o succube dei beni materiali.

Nel complesso la visione che Paolo ha della condizione dell'uomo peccatore è piuttosto buia, contrassegnata dall'egocentrismo, dall'illusione, dalla menzogna, dalla schiavitù a se stesso e al mondo, dalla morte. Esercitando la sua libertà in modo egoista l'uomo vuole prendere la sua vita nelle sue mani sottraendola a quelle di Dio, ma così facendo l'annienta, la fa a pezzi. La libertà egoisticamente vissuta non dà mai ciò che promette o che l'uomo si aspetta da essa. Lascia invece l'uomo preda della sua superbia, del mondo che lo circonda e infine della morte. E questa condizione Paolo la vede come *universale* perché "Giudei e Greci, tutti sono sotto il dominio del peccato come sta scritto: Non c'è nessun giusto, nemmeno uno, non c'è sapiente, non c'è chi cerchi Dio! Tutti hanno traviato e si sono pervertiti; non c'è chi compia il bene, non ce n'è neppure uno [Sal 14,1-3] [...] non c'è distinzione: tutti hanno peccato e sono privi della gloria di Dio" (Rm 3,9-12.22-23).

3.4.3 La "libertà redenta" secondo san Paolo: dono e compito

In questa situazione, la libertà vera per l'uomo non può consistere che nella liberazione da questo stato, dal proprio uso ingrato ed egocentrico della libertà, dalla morte e dal timore della morte. Non può significare altro che restituire a Dio la propria esistenza, far risplendere nuovamente la realtà nella luce di Dio, vivere la vita conformemente al progetto originario di Dio. Ma ciò è impossibile all'uomo, a motivo del fatto che tutti hanno peccato e sono privi della gloria di Dio. Soltanto Dio può ridonare

⁹⁴ La prospettiva e l'incombenza della morte rischia di accrescere ulteriormente la schiavitù dell'uomo. Sentendo infatti l'avvicinarsi inesorabile della morte, "l'esistenza non osa svincolarsi dalle uniche cose che ancora esistono, perlomeno provvisoriamente, all'infuori della morte: se stesso e il mondo. Nel timore della morte l'esistenza ricade sempre di nuovo su di sé ed il suo mondo; essa si rifugia in se stessa come ultimo scampo. Poiché ha voluto fare a meno del suo punto di appoggio, essa tenta nella sua caduta di afferrarsi a se stessa e al mondo che precipita con lei: così facendo però si attacca invece proprio a ciò che, senza possibilità di salvezza, precipita nella profondità sconfinata della morte" (Ivi, p. 318).

all'uomo la libertà perduta, soltanto Lui può liberarlo dal ripiegamento su se stesso, dall'asservimento al suo egoismo ed al mondo, dalla morte.

Ecco perché non solo Paolo, ma l'intera Bibbia concepisce questa liberazione dell'uomo peccatore come azione di Dio, come redenzione, come salvezza concessagli da Dio. Ed in questo la concezione biblica si discosta nettamente da quella della filosofia greca dell'epoca: anche quest'ultima conosceva e poneva il problema della libertà come questione antropologica fondamentale; ma per il mondo greco la libertà, nel senso più pregnante del termine, è qualcosa che può essere raggiunta e conseguita dall'individuo attraverso la riflessione razionale e la padronanza di sé; per la Bibbia invece essa è primariamente un dono della grazia divina. E questo già a partire dall'Antico Testamento.

Fin dalle sue origini storiche, l'esperienza di liberazione di Israele come popolo ha come referente essenziale Dio, è cioè *esperienza religiosa*. Vicenda paradigmatica è la liberazione dalla schiavitù d'Egitto: è YHWH il promotore e l'artefice di questa liberazione. La cosa è ribadita con insistenza in moltissimi testi veterotestamentari (cf. ad es. *Es* 6,6; 3,8; *Dt* 7,8; 13,6; *1Sam* 10,18; *2Sam* 7,23). La nozione di libertà, già nell'Antico Testamento, è dunque essenzialmente e prettamente religiosa: è l'essere liberati da YHWH.

Nel corso della storia d'Israele, poi, la liberazione dall'Egitto non rimarrà un episodio unico e isolato: in molte altre occasioni YHWH interverrà a liberare il suo popolo dall'oppressione (basti pensare agli episodi narrati nel libro dei Giudici, all'esilio in Babilonia, alla tirannia di Antioco Epifane). Per contro Israele fa anche l'esperienza inversa: sperimenta cioè a sue spese che abbandonare YHWH significa perdere la libertà (ad esempio nel già citato libro dei Giudici è ricorrente questo schema: abbandono di YHWH-schiavitù-conversione e appello a YHWH-liberazione: cf. *Giud* 2,11 ss.; ma la stessa concatenazione si ritrova un po' dappertutto lungo la storia d'Israele: cf. ad es. *2Re* 17,7-23; 21,10-15; 22,19-20; 23,25-27; *Lamentazioni*).

L'AT conosce dunque il problema della libertà e lo risolve in chiave religiosa. Però per gran parte dei testi veterotestamentari si tratta ancora soprattutto di un problema di ordine politico (liberazione d'Israele come nazione dalla soggezione a popoli stranieri) o, più tardi, sociale (problema del rapporto e delle differenze tra liberi e schiavi, ricchi e poveri all'interno stesso d'Israele).

Solo nei libri o nei passi più tardivi dell'AT comincia a emergere e farsi strada fino a diventare prevalente l'esigenza di una liberazione dal peccato e dalle conseguenze del peccato, così come abbiamo visto nel pensiero di Paolo. E questa tendenza si afferma poi definitivamente nel NT, il quale conosce il concetto di libertà in senso politico e sociale ma non se ne cura più di tanto. Per il NT l'autentica libertà dell'uomo non consiste affatto nella possibilità di disporre liberamente di se stesso, bensì nella vita con Dio, una vita conforme al disegno che Dio ha originariamente concepito per l'uomo ed è una libertà che si acquista rinnegando se stessi. Come dice *Rm* 6,22, è libertà dal peccato per essere servi di Dio e così giungere alla santificazione ed avere come destino la vita eterna.

Se l'uomo con le sue sole forze umane non è in grado di potersi dare da solo questa liberazione, in quanto egli stesso peccatore e soggetto a potenze avverse alla sua

salvezza, la Bibbia annuncia però che dalla sua parte c'è Dio che vuole redimerlo, vuole restituirlo ad una condizione di vera libertà. E il NT proclama che tale redenzione si è compiuta in Cristo. Fin dalle prime pagine del NT la missione e l'opera di Cristo viene presentata come liberazione, redenzione, riscatto (termini sostanzialmente sinonimi quanto a significato): in *Lc* 1,68 Zaccaria profetizzando dice: "Benedetto il Signore Dio d'Israele perché ha visitato e redento il suo popolo" e in occasione della presentazione al tempio la profetessa Anna "parlava del bambino a quanti aspettavano la redenzione d'Israele" (*Lc* 2,38). Gesù stesso presenta la sua opera di salvezza come una liberazione (cf. *Lc* 4,18-19; *Gv* 8,31-36).

3.4.3.1 Libertà come “dono”

Ma ancora una volta la riflessione più compiuta in merito alla libertà conquistataci da Cristo la si trova nell'epistolario paolino, anche se non mancano riferimenti ad essa anche in altri libri.

"Cristo ci ha liberati", proclama *Gal* 5,1. Dunque la libertà, quella vera e divina, non viene dallo sforzo e dall'impegno degli uomini, ma è dono di Dio in Cristo: la nostra libertà la "abbiamo in Cristo Gesù" (*Gal* 2,4). Lo stesso concetto si trova espresso anche in *Gv* 8,36: "se dunque il Figlio vi farà liberi, sarete liberi davvero". Solo il Figlio di Dio ha il potere di dischiuderci la possibilità di vivere nella vera libertà. Cristo ce l'ha ottenuta riscattandoci dalla maledizione del peccato con la sua morte in croce (cf. *Gal* 3,13) e donandoci il suo Spirito, lo Spirito di Dio. E poiché "tutti quelli che sono guidati dallo Spirito di Dio costoro sono figli di Dio" (*Rm* 8,14) ecco che Paolo definisce, ponendola in luce escatologica, questa libertà come la "libertà della gloria dei figli di Dio" (*Rm* 8,21).

Paradossalmente però, almeno per la nostra sensibilità moderna, la caratteristica saliente e qualificante, il contrassegno tipico del libero in Cristo non è il non essere schiavo di nessuno, ma è invece l'essere schiavo di Cristo o meglio ancora l'essere schiavi o servi di Dio in Cristo. La cosa risulta chiarissima in *1Pt* 2,16: "Comportatevi come uomini liberi, non servendovi della libertà come di un velo per coprire la malizia ma come servitori di Dio". Solo colui che si comporta da servo di Dio è veramente un uomo libero.

Paolo stesso, che è e si sente un uomo libero della libertà donatagli da Cristo, in *Rm* 1,1 si autoqualifica "servo di Cristo Gesù". E in *1Cor* 7,22 afferma che ogni cristiano, qualunque sia la sua condizione sociale di partenza, sia cioè schiavo o libero, è in Cristo contemporaneamente uno "schiavo di Cristo" e "un liberto affrancato dal Signore". Questo perché nella concezione paolina, che si rifà in ciò ad alcune convinzioni e usi sociali del suo tempo, chi è stato riscattato dalla schiavitù del peccato in virtù della redenzione ottenutaci da Cristo non appartiene a se stesso (cf. *1Cor* 6,19) ma a colui che lo ha comprato a caro prezzo (*1Cor* 6,20). Dice *2Cor* 5,15: "egli [Cristo] è morto per tutti perché quelli che vivono non vivano più per se stessi ma per colui che è morto e risuscitato per loro". E *1Cor* 3,21-23 aggiunge: "tutto è vostro: Paolo, Apollo, Cefa, il mondo, la vita, la morte, il presente, il futuro: tutto è vostro. Ma voi siete di Cristo e Cristo è di Dio".

Questa appartenenza del cristiano a Cristo non è però intesa da Paolo in senso puramente simbolico (come segno di gratitudine) ma reale. A seguito del battesimo, il

cristiano forma veramente con Cristo una cosa sola, un solo corpo (cf. *1Cor* 12,1-27)⁹⁵. La libertà/redenzione donataci da Cristo produce così una trasformazione ontologica, relativa cioè all'essere stesso dell'uomo redento: incorporandolo a Cristo lo rende uomo nuovo, fa di lui un *alter Christus*, istituisce tra Cristo e lui un vincolo talmente stretto e forte da far sì che essi costituiscano un'unità (dottrina del corpo mistico di Cristo di *1Cor* 12).

Ed è a motivo di questo vincolo strettissimo e di questa novità d'essere che la libertà cristiana può estendersi fino a strappare l'uomo dalla soggezione a quelle potenze ultraterrene e a quei determinismi sovrumani di cui Paolo parla più volte nelle sue lettere con termini diversi ("angeli, principati e potenze" in *Rm* 8,38; "elementi del mondo" in *Gal* 4,3.9; "principato, potestà e potenza" in *1Cor* 15,24) e dei quali prima era schiavo. Ormai non c'è più nessun potere esterno all'uomo che possa separarlo da Cristo, perché tutti costoro sono stati definitivamente vinti da Cristo. Dice *Rm* 8,35-39: "Chi ci separerà dunque dall'amore di Cristo? Forse la tribolazione, l'angoscia, la persecuzione, la fame, la nudità, il pericolo, la spada? [...] Ma in tutte queste cose noi siamo più che vincitori per virtù di colui che ci ha amati. Io sono infatti persuaso che né morte, né vita, né angeli né principati, né presente né avvenire, né potenze, né altezza né profondità, né alcun'altra creatura potrà mai separarci dall'amore di Dio in Cristo Gesù nostro Signore". La libertà vera, o, se si vuole chiamarla con un altro termine egualmente ed ancor più significativo e familiare nella tradizione cristiana, la santità, è questione ontologica prima che etica.

Eppure, se è vero che nulla al di fuori dell'uomo, di esterno a lui potrà più separarlo da Cristo e dalla libertà che lui ha procurato, è ugualmente vero che la liberazione dell'uomo, la sua redenzione e salvezza non è affatto qualcosa di sicuro e di scontato. Lo prova la calda esortazione di Paolo in *Gal* 5,1: "Cristo ci ha liberati perché restassimo liberi; state dunque saldi e non lasciatevi imporre di nuovo il giogo della schiavitù". Cristo ci ha liberati, incorporandoci a sé, rendendoci uomini nuovi; ma il rimanere liberi, lo stare saldi nella libertà dipende da noi, dalle nostre scelte, dai nostri comportamenti.

Dice ancora *1Pt* 1,18ss.: "Voi sapete che non a prezzo di cose corruttibili, come l'argento e l'oro, foste liberati dalla vostra vuota condotta ereditata dai vostri padri, ma con il sangue prezioso di Cristo, come di agnello senza difetti e senza macchia". Eppure l'uomo può rendere vano il sangue di Cristo, può annullare gli effetti del sacrificio redentivo di Cristo quando, nel suo libero arbitrio, preferisce tornare alla "vuota condotta ereditata dai padri", cioè continuare a rimanere chiuso in un atteggiamento egoistico, superbo, autosufficiente.

3.4.3.2 Libertà come "compito"

La libertà, quella vera, autentica, capace di dare all'uomo la felicità, la pace interiore e la vita eterna, è dunque *un dono*, che produce una novità di essere, ma è anche per l'uomo *un compito*, una responsabilità, una chiamata che egli deve assolvere. E' "il dono concesso in grazia di un solo uomo, Gesù Cristo" (*Rm* 5,15), ma insieme è un compito e una responsabilità, perché l'uomo può sempre scegliere nella sua libertà di assoggettarsi

⁹⁵ Letteralmente "uno in Cristo", Paolo adopera il maschile.

di nuovo al giogo della schiavitù. Come sottolinea Paolo in *Rm* 6,16, ognuno è servo di colui al quale decide liberamente di prestare obbedienza: e dopo la liberazione portatoci da Cristo si può essere soggetti e servi "del peccato che conduce alla morte", oppure dell'obbedienza della fede "che conduce alla giustizia". Il cristiano, che prima era "schiavo del peccato" (*Rm* 6,17), ora è chiamato a diventare "servo della giustizia" (*Rm* 6,18): ma la decisione ultima spetta a lui. E questo è il senso e il contenuto fondamentale di tutta la vita e la morale cristiana: il sapersi mantenere e progredire nella libertà che Cristo ci ha procurato con la sua redenzione.

Non si tratta però di un compito facile e di scarso impegno: in *Fil* 3,12-15 Paolo, parlando di se stesso, lo descrive con un'immagine sportiva come uno "sforzarsi di correre", "dimentico del passato e proteso verso il futuro" per arrivare alla meta che è la vita eterna, "il premio che Dio ci chiama a ricevere lassù, in Cristo Gesù" e la nostra perfezione pienamente compiuta; in *1Cor* 9,24-27, usando la stessa immagine, paragona la vita cristiana ad una corsa allo stadio nella quale "tutti corrono ma uno solo conquista il premio", sottolinea la necessità assoluta di conquistarlo per ogni cristiano, ed insiste sul fatto che occorre correre e correre in un modo che consenta di conseguire il risultato voluto. Altre volte Paolo fa ricorso ad immagini militari (la battaglia, l'armatura, la guerra: cf. *1Ts* 5,8; *2Cor* 6,7; 10,3-5; *Rm* 13,12; *Ef* 6,10-20) per indicare la lotta spirituale che attende il cristiano.

3.4.3.3 Verso la libertà definitiva: l'escatologia

Perché questo impegno, questa lotta? E che cosa lo rende tanto difficile? La risposta va ricercata nella visione paolina della giustificazione: per Paolo i cristiani sono già dei "perfetti" (*Fil* 3,15), ma al medesimo tempo non sono ancora "arrivati alla perfezione" (*Fil* 3,12). E' la dinamica del "*già e non ancora*" che connota tutta la sua soteriologia: i cristiani sono già salvati, ma tale salvezza è ancora una salvezza "nella speranza" (*Rm* 8,24), non perfettamente compiuta. Il potere del peccato è già vinto, ma non ancora completamente eliminato; la morte, che del peccato è l'ultima e più grave conseguenza, è sì sconfitta dalla risurrezione di Cristo, ma non ancora totalmente debellata: lo sarà soltanto il giorno della risurrezione universale (cf. *1Cor* 15,26.54-55). Noi, dice l'Apostolo, "che possediamo le primizie dello Spirito, gemiamo interiormente aspettando l'adozione a figli, la redenzione del nostro corpo" (*Rm* 8,23). La giustificazione acquista così una valenza escatologica: attende cioè il definitivo compimento dell'opera della redenzione.

Ed è proprio questa attesa che rende necessario ed urgente l'impegno morale nell'oggi: perché fra l'attuale stato di salvezza e lo sperato compimento escatologico si interpone la condizione del "mondo" e del "secolo" presente, che continua ad essere segnata ed inquinata dal peccato (cf. *Rm* 12,2; *1Cor* 3,18; *2Cor* 4,4; *Gal* 1,4). C'è un'ineliminabile tensione tra il tempo presente e la gloria futura (cf. *Rm* 8,18).

In Gesù Cristo, attraverso il suo ingresso nel mondo e nella storia e l'opera da Lui compiuta, la vita eterna (la divinizzazione, direbbe *1Pt*) ha già fatto irruzione nel tempo presente (cf. *1Cor* 10,11: "A noi è giunta la fine dei tempi")⁹⁶.

La lotta fra questi due eoni, quello vecchio ed il nuovo, non è poi solamente esterna all'uomo, ma passa e si svolge dentro di lui. Paolo la descrive, nella lettera ai Galati, come contesa fra la "carne" e lo "spirito", fra ciò che in lui è già plasmato dallo Spirito e ciò che è ancora soggetto all'influenza deteriore del peccato, della concupiscenza (cf. *Gal* 5,16-18). La "carne", intesa da Paolo come tendenza egoistica, radicata nell'uomo, che lo spinge a peccare, non è estinta neppure nel cristiano.

A motivo di questa situazione, il cristiano non solo deve costantemente cercare di "discernere la volontà di Dio, ciò che è buono, a lui gradito e perfetto" (*Rm* 12,2), ma per riuscire a farlo non deve conformarsi alla mentalità di questo secolo (cf. *Rm* 12,2), deve sopportare con "pazienza" ed in comunione con Cristo crocifisso le "tribolazioni" (*Rm* 5,3) e "le sofferenze del momento presente" (*Rm* 8,18), e deve vincere, con l'aiuto della grazia divina che è sempre proporzionata alle necessità, le "tentazioni" che derivano dalla fragilità umana e dall'influenza della "carne" sugli istinti e le passioni (cf. *1Cor* 10,12s; *Gal* 5,16-17.24), rimanendo "sveglio" e "sobrio" (*1Ts* 5,6-8) pur vivendo "in mezzo a una generazione perversa e degenera, nella quale dovete splendere come astri nel mondo" (*Fil* 2,15).

Si tratta, in sostanza, come dice *Rm* 13,11-14, di prendere coscienza della portata salvifica del tempo presente, del fatto cioè che "la nostra salvezza è più vicina ora di quando diventammo credenti, la notte è avanzata, il giorno è vicino" ed occorre pertanto "svegliarsi dal sonno", gettare via le opere delle tenebre e indossare le armi della luce, comportarsi "onestamente [...] non in mezzo a gozzoviglie e ubriachezze, non fra impurità e licenze, non in contese e gelosie", seguendo "la carne nei suoi desideri", ma rivestendosi invece del Signore Gesù Cristo.

La tensione tra momento presente e gloria futura rispecchia quella tra ciò che già siamo per dono di Dio, in forza del battesimo, e ciò che dobbiamo esistenzialmente diventare. Come già detto, il cristiano, col battesimo, riceve una nuova identità, un nuovo essere, che gli viene costantemente conservata ed alimentata mediante l'eucarestia. E' un "uomo nuovo", poiché è in Cristo, anzi è Cristo stesso, è sua immagine. Ma deve storicamente attuare e manifestare questa novità che Dio ha operato in lui. Deve, dicono gli orientali, riprodurre la "immagine di Dio", che egli "in Cristo" già è, rendendola

⁹⁶ In questo senso, come scrive l'autore ortodosso, Georgios Mantzarides, "la vita secondo Cristo ha carattere e contenuto escatologici: essa porta l'uomo alla relazione e alla comunione con il mondo celeste. Attraverso la vita evangelica il fedele è formato alla vita che scaturisce dalla risurrezione e manifesta dentro il mondo la sua realtà escatologica. [...] le virtù cristiane non sono appropriate alla natura dell'uomo corrotto e mortale del secolo presente; sono caratteri propri del mondo spirituale incorruttibile: Cristo chiede infatti che «noi raggiungiamo prima, per libera decisione, le realtà che il secolo futuro possiede per natura» (BASILIO MAGNO, *De Spiritu Sancto* 15,35). Perciò la vita evangelica è anticipazione e prefigurazione della vita futura" in G. I. MANTZARIDES, *Etica e vita spirituale. Una prospettiva ortodossa*, EDB, Bologna 1989, p. 60).

"somiglianza" e diventando in tal modo rivelazione perenne del Cristo e, in lui, della Trinità. A tal fine, ciò che si richiede al giustificato è l'obbedienza (*Rm* 6,16; 15,18; *2Cor* 10,5s.), non come sua propria prestazione, ma come risposta al dono di Dio. Obbedienza esigente e talvolta faticosa, per la quale gli è richiesto uno sforzo costante ed una lotta senza tregua contro il peccato e le tentazioni, lotta che impegna decisamente tutte le sue risorse ed energie, ma obbedienza non impossibile, poiché in questa corsa, che è l'esistenza cristiana in questo mondo, il credente può e deve sempre fare affidamento sulla fedeltà di Dio alle sue promesse ed ai suoi doni.

Così, "in Paolo la redenzione già ottenuta, lo sforzo morale e la salvezza finale sono inscindibilmente connessi in una tensione dialettica"⁹⁷.

3.4.3.4 Imperativo ed indicativo morali

Dall'esame dei testi paolini (ma la conclusione non sarebbe differente anche se si volessero esaminare altri libri o autori biblici) emerge dunque una concezione della morale cristiana essenzialmente come risposta ad una chiamata e ad un dono. Il cristianesimo è, sotto questo profilo, l'opposto del moralismo, intendendo con questo termine la tendenza a ridurre il senso della vita umana al solo sforzo morale dell'individuo. Anche perché in gioco c'è ben di più che un semplice processo di umano autoperfezionamento. C'è la salvezza dell'uomo, cioè la possibilità per lui di compiere integralmente il disegno divino originario sulla sua esistenza, vincendo la morte e divenendo partecipe, al di là dello spazio e del tempo, della stessa vita trinitaria. La comune ed inestinguibile sete dell'umana esistenza è per questa salvezza eterna, per questa inserzione nella vita stessa della Trinità, non per miglioramenti convenzionali del carattere e del comportamento. La libertà cristiana è la libertà dei figli di Dio (cf. *Rm* 8,21), figli adottivi, ma pur sempre e realmente figli. Questa salvezza trascende infinitamente le autonome possibilità e capacità naturali dell'uomo: perciò è dono, dono trascendente ed a cui spetta sempre il primato.

Il dono, però, attende ed esige, da parte umana, un'accettazione ed una corrispondenza. Per quanto radicale ed incolmabile sia il divario tra quanto Dio ha fatto per noi e quanto noi possiamo fare per lui, l'opera divina di salvezza chiede all'uomo una risposta, un assenso. La chiede e la rende in pari tempo possibile, attraverso l'ausilio della grazia divina. Assenso che non può tuttavia circoscriversi o ridursi al solo piano intellettuale, perché così non coinvolgerebbe l'uomo nella totalità delle sue dimensioni. Deve invece investire il vissuto, acquisendo connotazioni esistenziali e concrete. Il cristianesimo non è invito rivolto ad alcune persone a dimostrarsi eticamente superiori alla massa; è piuttosto acquisizione di una *nuova identità ontologica*, ricevuta in dono da Cristo, a cui ci si deve esistenzialmente conformare.

L'assenso al dono racchiude perciò delle esigenze comportamentali, contiene un compito, una *responsabilità morale*: quella di accogliere, far maturare e manifestare, fin

⁹⁷ R. SCHNACKENBURG, *Il messaggio morale del Nuovo Testamento* (2 voll.), Paideia, Brescia 1989-90, vol. I, p. 205.

dal presente, cioè già in questa vita terrena, il dono ricevuto, di camminare e vivere nella libertà e nella vita nuova che ci è stata conquistata. Per questo la morale cristiana può propriamente definirsi come un'etica della "responsabilità" o dell'agire "responsabile": il termine "responsabilità" evidenzia nel suo significato semantico originario questo aspetto di risposta (*responsa* in latino) ad una chiamata. La libertà dell'uomo, nella visione cristiana, deve essere una libertà responsabile. E responsabile non unicamente davanti a se stessi o agli altri, ma di fronte a Dio. Una responsabilità che in pari tempo esige dall'uomo sforzo ed impegno costanti e totali.

Il carattere responsabile (o responsoriale) della morale cristiana ne predetermina, ed in certo modo ne pregiudica, anche i contenuti. Perché **l'imperativo etico** (che cosa devo fare, come debbo comportarmi), non potrà mai essere indipendente o disgiungibile **dall'indicativo di salvezza** (ciò che Cristo ha fatto per la mia salvezza), anzi è da questo necessariamente e strettamente dipendente e derivato.

3.5 La complementarità: "maschio e femmina li creò"

La nostra società è come assillata dalla questione della differenza tra i sessi. L'interpretazione biblica la lascia indifferente, quando non le pare sospetta, mentre accoglie più volentieri il mito "androgino" della mitologia greca⁹⁸.

Il mito spiega così la reciproca attrazione tra i sessi. Gli uomini risultanti dal taglio degli esseri misti sono innamorati delle donne e le donne degli uomini. Le donne originate dalla separazione di un essere donna hanno inclinazione per il loro sesso. I maschi originati dal dimezzamento di un essere maschio, infine, cercano uomini e giovinetti.

L'interpretazione "platonica" potrebbe anche offrire degli aspetti interessanti:

- spiegherebbe che la struttura affettiva dell'essere umano è fondamentalmente bisessuale e che le differenze tra i sessi sono aleatorie, quindi poco significative;
- giustificerebbe uno dei grandi temi del sentimento amoroso dell'occidente: ognuno di noi avrebbe un'anima gemella che deve trovare per conoscere la pienezza amorosa. Ogni altra unione sarebbe destinata a fallire;
- collocherebbe l'omosessualità sullo stesso piano della eterosessualità, come una forma equivalente e "alternativa" della pratica sessuale.

⁹⁸ Nel Simposio Platone attribuisce ad Aristofane un mito la cui spiegazione ha segnato profondamente la cultura occidentale. All'origine dei tempi sarebbero esistiti tre tipi di esseri: uomini, donne e androgini (esseri portatori dei due sessi). Questi ultimi, molto più numerosi rispetto alle altre due tipologie, erano dotati di una forza e di una vigoria prodigiose, ma anche di un infinito orgoglio: osarono persino sfidare gli dèi e li minacciarono (questa minaccia può richiamare la sfida lanciata a Dio dagli uomini che intendevano costruire una torre che salisse «fino al cielo», *Gen* 11, 4). "Li taglierò a metà per indebolirli", disse Zeus. Così dimezzati, modificatasi la loro morfologia perché potessero poi riprodursi, questi esseri dovevano passare la vita a cercare la propria metà che era stata separata in origine. «Ognuno di noi, di conseguenza, è frazione complementare, tessera d'uomo e, dimezzato com'è... è lo sdoppiamento di una cosa unica: ne consegue che ciascuno è costantemente alla ricerca della frazione complementare, della tessera di se stesso».

Per tutte queste ragioni il mito dell'androgino conosce oggi un rinnovato interesse. Noi vivremo oggi una nuova "rivoluzione androgina" che tenderebbe a far scomparire le frontiere tra l'uomo e la donna.

Dopo la Rivoluzione francese in cui si cerca di affermare la sostanziale uguaglianza delle donne, abbiamo una prima ondata femminista. L'opera che meglio documenta questa fase più matura e concreta del pensiero sulla donna è *La soggezione della donna* di John Stuart Mill (probabilmente fortemente influenzato dalla moglie), del 1869 che, con la sua grande circolazione contribuirà in misura notevole a demolire la tesi corrente sull'inferiorità naturale della donna. Questo filone di pensiero sta alla base del grande movimento affermatosi sia in Inghilterra sia negli Stati Uniti, noto anche come "prima ondata femminista", che porterà dopo dure battaglie (come quelle delle suffragette per il diritto del voto) alle prime grandi conquiste intorno al 1920 (voto alle donne, accesso alle libere professioni). Tuttavia, dopo le prime grandi conquiste, il movimento delle donne è caratterizzato da una profonda crisi in quanto organizzazione di proposta e di lotta. La crisi riguarda non solo i paesi in cui maggiormente si era affermato, ma anche, e ancora di più, i paesi che istaurano regimi totalitari. Nella stessa Unione Sovietica la parità formalmente raggiunta e codificata non ha affatto cancellato le enormi differenze di ruolo sociale tra uomini e donne.

Negli anni '30-'40 la scrittrice Virginia Wolf riflette sulle conquiste effettuate dal movimento delle donne e pone interrogativi sui limiti di esse, formulando idee e spunti teorici di grande importanza per il successivo sviluppo del pensiero femminista. L'autrice fa riferimento alle "figlie degli uomini colti" per indicare i limiti sociali delle conquiste del movimento liberal-femminista, e soprattutto introduce, al di là della tematica della parità dei diritti, quella della "differenza". Secondo Wolf le donne, dopo aver ottenuto la parità di diritti nell'istituzione, nel voto, nelle libere professioni, devono ora affermare e rivendicare la differenza del loro sistema dei valori etici, rispetto a quelli storicamente rivelatisi degli uomini. Le differenze non verrebbero da chissà quale natura, non sarebbero innate, né predeterminate; sarebbero invece semplici prodotti della società, soggetti quindi all'evoluzione dei costumi.

Un'altra esponente del movimento femminista, Simone de Beauvoir affermerà: «Non si nasce donna, lo si diventa». Secondo de Beauvoir la donna in questa condizione di subordinazione è sì vittima della volontà subordinatrice dell'uomo, ma è anche complice. Ogni individuo umano afferma infatti de Beauvoir, è libero e nessuno può togliere la libertà. Se quindi la donna è vittima, è altro rispetto all'uomo, vuol dire che in qualche maniera ha accettato questa condizione. Ma da questa condizione si può uscire, dato che non è una condizione biologica ma frutto della relazione uomo-donna. La liberazione della donna può essere il risultato di una lotta collettiva che porta ad una "ricontrattazione", dopo la quale si può instaurare tra la donna e l'uomo una relazione più armonica e paritaria nella differenza. Oggi i sessi tendono ad assomigliarsi, anche a confondersi. Vengono scambiati i ruoli in casa, nell'educazione dei figli, nelle attività professionali o politiche, perfino nella Chiesa. In un certo senso la donna si mascolinizza e l'uomo si femminizza.

Il movimento femminista degli anni '60 ha lottato per l'uguaglianza fra i sessi e l'eliminazione delle differenze. Nelle forme più recenti ed estremiste di femminismo si è giunti ad auspicare un dominio da parte delle donne. Esse hanno già raggiunto un potere quasi assoluto nel campo della procreazione (*un figlio lo faccio se lo voglio io e quando lo voglio io*); nulla può il padre di fronte alla scelta della madre relativamente all'aborto; in caso di divorzio, le mamme ottengono quasi sempre la custodia dei figli, e decidono della loro educazione al punto che, secondo la giusta espressione di una sociologa, Evelyne Sullerot, il sesso maschile è diventato "pleonastico".

Una risposta alla filosofia contemporanea è certamente venuta da Giovanni Paolo II. Egli offre una visione della donna in risposta alla questione femminista cercando una riconciliazione e pacificazione. Naturalmente a patto di non abolire l'uguaglianza e nemmeno la differenza tra i sessi, o di pensare la donna come un genere a sé stante. E' merito di Giovanni Paolo II essere riuscito ad articolare il messaggio di Cristo fino a presentare una risposta adeguata all'esigenza del femminismo con la ormai celebre affermazione che sia l'uomo sia la donna sono persone umane. Infatti, nella questione femminista prima di tutto bisogna sottolineare con Wojtyla questo carattere personale dell'essere umano: "L'uomo è una persona, in eguale misura l'uomo e la donna: ambedue infatti sono stati creati ad immagine del Dio personale"⁹⁹. La donna ha perciò un proprio genio femminile che consiste nella "relazionalità" oppure nell'*ordo amoris*. Tra i valori fondamentali collegati alla vita concreta della donna, vi è ciò che è stato chiamato la sua "capacità dell'altro" o di "essere se stessa come altro e per l'altro". La donna è consapevole che il meglio della sua vita è fatto di prassi orientata alla vita dell'altro, al suo risveglio, alla sua crescita, alla sua protezione, alla sua complementarietà. Questa consapevolezza, e prima di tutto questo modo di essere, è alla radice della sua capacità fisica intrasferibile di dare la vita. La stessa maternità fisica, quindi, è la prima figura di questo suo modo di essere per gli altri. Potenziale o vissuta, tale capacità è un dato antropologico fondamentale che configura la personalità femminile nel suo essere ed operare. In tale prospettiva si comprende il ruolo insostituibile della donna in tutti gli aspetti della vita che implicano le relazioni umane, già familiare già sociale. Qui si manifesta quello che Giovanni Paolo II ha chiamato il "genio della donna"¹⁰⁰.

3.5.1 La visione biblica

Niente è più estraneo alla Bibbia di questo mito dell'androginia delle origini, ma dobbiamo pure ammettere che la Scrittura su tale punto, come su altri, è diventata estranea alla mentalità contemporanea. Afferma infatti che la differenza tra i sessi è voluta espressamente da Dio ed è costitutiva della natura umana. In un certo senso, non esiste l'essere umano, ma soltanto dei singoli soggetti che sono o maschio o femmina. La realtà della condizione umana appare solo nella differenza e nella pluralità dei sessi. Si cessa perciò di vedere nell'identità sessuale un dettaglio, un *accidens* e un aspetto secondario

⁹⁹ GIOVANNI PAOLO II, *Mulieris dignitatem*, 6.

¹⁰⁰ GIOVANNI PAOLO II, *Lettera alle donne*, 9-10.

della personalità. Al contrario, essa è costitutiva dell'essere individuale. Ognuno di noi possiede un modo di "essere al mondo", di vedere, pensare, sentire, entrare in rapporto con i suoi simili, che è legato alla sua identità sessuale¹⁰¹.

La Bibbia afferma che l'identificazione sessuale è originaria. Certo, i ruoli attribuiti all'uno e all'altro sesso variano attraverso il tempo e lo spazio, le epoche e le civiltà, ma l'identificazione sessuale non è anzitutto culturale. Risale all'origine dell'essere e permette a ciascuno di essere ciò che è. Vi è dunque un modo specifico di essere immagine di Dio e di esprimere Dio con il proprio corpo e la propria appartenenza sessuale. Il testo biblico rifiuta così ogni antropologia astrattamente egualitaria. Affermando che esistono delle differenze originarie, evidentemente indisponibile una mentalità che vede nella differenza una sorta di discriminazione naturale.

L'incarnazione del Verbo ha rafforzato tale specificità. Egli riveste la condizione umana, che viene a riscattare nella sua totalità, assumendo uno dei due sessi, essendogli impossibile fare diversamente. Si fa uomo, nel duplice senso del termine, come membro della comunità umana e come maschio. La relazione di ciascuno a Cristo è così doppiamente determinata: dipende dalla sua propria identità sessuale e da quella di Cristo. Non si prega Cristo allo stesso modo, ma secondo che si sia uomo o donna: non si adempie allo stesso modo alla missione comune lasciata a tutti i discepoli - rendere testimonianza alla sua risurrezione, annunciare il Regno di Dio e comunicare la fede -, ma secondo il sesso che ci determina (cf. l'analogia paolina di *Ef* 5,21ss.; Cristo/Chiesa e marito/moglie). Il linguaggio dei mistici a tale riguardo è molto significativo: le donne parlano di nozze mistiche e gli uomini di riproduzione del modello cristico e di identificazione con la sua persona. Si solleverà probabilmente questa obiezione: in *Gal* 3,28 san Paolo sembra dire che in Cristo tutte le differenze si cancellano: in lui non ci sarebbe più né ebreo, né romano, né uomo, né donna. Ma più che appiattire le peculiarità il testo pare piuttosto affermare che nessuna differenza umana, di cultura o di natura, impedisce di entrare nel mistero di Cristo. I beati non avranno più bisogno di comunicare tra loro mediante mezzi fisici; ma, proprio la differenza sessuale, in quanto di gran lunga superiore alla semplice dimensione fisica, porta al centro stesso del mistero della persona; essa sussisterà nell'aldilà¹⁰².

¹⁰¹ Ricorda il *Catechismo della Chiesa Cattolica*: «La sessualità esercita un'influenza su tutti gli aspetti della persona umana, nell'unità del suo corpo e della sua anima. Essa concerne particolarmente l'affettività, la capacità di amare e di procreare, e, in un modo più generale, l'attitudine a intrecciare rapporti di comunione con altri» (CCC 2332).

¹⁰² Nel documento *Comunione e servizio. La persona umana creata a immagine di Dio* della Commissione Teologica Internazionale (2004) si legge al n. 35: «l'incarnazione e la risurrezione estendono anche all'eternità l'identità sessuale originaria dell' *imago Dei*. Il Signore risorto, ora che siede alla destra del Padre, rimane un uomo. Possiamo inoltre osservare che la persona santificata e glorificata della Madre di Dio, adesso assunta corporalmente in cielo, continua ad essere una donna. Quando in Galati 3,28 san Paolo annuncia che in Cristo vengono annullate tutte le differenze, inclusa quella tra uomo e donna, sta dicendo che nessuna differenza umana può impedire la nostra partecipazione al mistero di Cristo. La Chiesa non ha

3.5.2 Pari dignità tra maschio e femmina

Le considerazioni precedenti potrebbero essere utilizzate a vantaggio di una sorta di supremazia naturale di un sesso sull'altro, nella fattispecie del sesso maschile su quello femminile. Infatti si è spesso rimproverato alla teologia cristiana di aver fatto da supporto ideologico all'ancestrale dominio maschile. Questo rimprovero svolge un ruolo non trascurabile nel processo intentato al cristianesimo dalla modernità. Niente, nel testo biblico, giustifica una tale interpretazione. Certamente diversi, i due sessi godono di una *uguaglianza innata*; ciascuno è immagine a pieno titolo e si trova coinvolto in un analogo processo di somiglianza. Quando Adamo scopre Eva al suo fianco, le riconosce immediatamente una totale parità esclamando: «Questa volta essa è carne dalla mia carne e osso dalle mie ossa» (*Gen 2,23*). Lo stesso passo menziona del resto che, al momento di legarsi l'uno all'altro nel matrimonio, tocca all'uomo - e non alla donna - abbandonare la famiglia per unirsi alla sua compagna.

«Della donna è da rilevare anzitutto, l'eguale dignità e responsabilità rispetto all'uomo: tale eguaglianza trova una singolare forma di realizzazione nella reciproca donazione di sé all'altro e di ambedue ai figli», scrive nella *Familiaris consortio* papa Giovanni Paolo II, e continua: «creando l'uomo "maschio e femmina" Dio dona la dignità personale in eguale modo all'uomo e alla donna, arricchendoli dei diritti inalienabili e delle responsabilità che sono proprie della persona umana» (FC 22).

Certo, tra i due sessi sono scoppiati dei conflitti, tutti scaturiti dal peccato, e non da una sorta di guerra tra maschi e femmine. Dopo la caduta la violenza e la volontà di dominare l'uno sull'altro hanno sconvolto l'armonia iniziale (cf. *Gen 3,16*). Sarà Cristo a richiamare il disegno originario del Creatore e a riportare il matrimonio alla purezza delle origini (cf. *Mt 19, 4-6*).

3.5.3 Le due forme dell'immagine

Ciascun sesso è immagine di Dio nella sua propria specificità. Da questo primo modo di essere immagine, deriva una sorta di solitudine propria della persona umana. Spinto verso un altro, ogni essere si sforza di capirlo, di coglierlo dall'interno e di unirsi a lui. Lo amerà realmente, ma non arriverà né a possederlo, né a perdersi in lui. Qualsiasi tentativo di unione, per quanto fecondo sia, non sottrae tuttavia l'essere alla sua solitudine di persona unica.

Al tempo stesso, si deve affermare che l'attrazione dei sessi tra loro costituisce uno degli elementi più determinanti della vita umana. Alimenta le passioni e, attraverso un

accolto le tesi di san Gregorio di Nissa e di qualche altro Padre della Chiesa, che sostenevano che le differenze sessuali in quanto tali sarebbero state annullate dalla risurrezione. Le differenze sessuali tra uomo e donna, pur manifestandosi certamente con attributi fisici, di fatto trascendono il puramente fisico e toccano il mistero stesso della persona».

lento lavoro di umanizzazione, riceverà il nome di *amore*. Sprigiona un'energia che può lanciare l'uomo nelle avventure più temerarie. Fonda la cultura umana: che ne sarebbe della letteratura, o della "realtà della vita", se si trovassero improvvisamente prive di ogni riferimento al sentimento amoroso.

In linea generale, si può dire che l'immagine di Dio si realizza in due modi distinti e complementari: nell'individualità della singola persona e nell'unione tra gli esseri umani. Il Concilio Vaticano II stabilisce un'analogia tra la comunione delle Persone divine fra loro e quella che gli uomini sono invitati a instaurare sulla terra (GS 24). A sua volta, l'unione tra gli esseri umani si realizza in più modi, secondo gli impegni che essi assumono tra loro. La teologia cattolica ha sempre insistito su due di essi: l'unione politica e il matrimonio.

Il *matrimonio* costituisce così la prima e la più alta "riproduzione" della vita trinitaria. Quando l'uomo si unisce alla donna in corpo e anima, in una disposizione di totale apertura e di reciproca donazione, tutt'e due formano una nuova immagine divina. L'unione *in una sola carne* dell'uomo e della donna non corrisponde anzitutto a una necessità biologica: essa dipende dall'intenzione del Creatore di condurre a sé gli esseri fatti a sua immagine. La teologia cristiana parla del matrimonio come di una forma eminente di santità¹⁰³.

«In virtù del sacramento del matrimonio col quale essi sono il segno del mistero di unità e di fecondo amore che intercorre fra Cristo e la Chiesa e vi partecipano (cf. Ef 5,32), si aiutano a vicenda per raggiungere la santità nella vita coniugale, nell'accettazione e nell'educazione della prole, e hanno così, nel loro stato di vita e nel loro ordine, il proprio dono in mezzo al popolo di Dio (cf. 1Cor 7,7)» (LG 11).

3.6 La dimensione del "dono di sé"

Il segreto di questo modo di riprodurre l'immagine divina nell'unione tra gli esseri umani sta nel *dono di se stessi*. Donandosi l'uno all'altro, gli sposi imitano quella che si potrebbe chiamare la "circolarità trinitaria" in cui ciascuna persona si conforma all'altra. Trasmettendo la vita ai figli, essi si fanno carico della fecondità e della generosità del Padre. È forse questa la più giusta e necessaria testimonianza che i cristiani sono invitati a dare in una società in cui la famiglia resta ciò che le persone cercano primariamente.

3.6.1 Il dono costitutivo della persona

Se l'atto sessuale significa il dono della persona - affermazione costante della tradizione cristiana - non si può immaginare, senza correre il rischio di mutilarlo, che resti un dono parziale o provvisorio: in esso, la persona si dona totalmente e si consegna per sempre. E questa una delle ragioni per cui la Chiesa ha sempre chiesto che l'atto fosse contenuto nello scrigno del *sacramento del matrimonio*. Essa insiste instancabilmente, in

¹⁰³ «Dio è amore e vive in se stesso un mistero di comunione e di amore. Creandola a sua immagine... Dio iscrive nell'umanità dell'uomo e della donna la vocazione, e quindi la capacità e la responsabilità dell'amore e della comunione» (CCC 2331).

una forma che disturba molti contemporanei, sulla convinzione secondo cui l'atto sessuale non è mai banale. E neppure mai banalizzabile.

Poiché, alla sua origine, un uomo e una donna si sono donati l'uno all'altra, ciascuno di noi ha potuto venire al mondo, è stato donato a se stesso. Il dono dell'amore (nella sua dimensione più fisica) si schiude nel dono della vita. In questo possiamo leggere la natura umana e cogliere qualcosa del suo mistero. Essendo stati donati a noi stessi dai nostri genitori, e attraverso di loro da Dio, Creatore e Padre, ci scopriamo come *esseri-fatti-per-donare*. Il dono iniziale racchiude un'esigenza etica: in quanto esseri donati, abbiamo il dovere di donarci, a nostra volta. *Il dono è costitutivo dell'essere*.

Tale intuizione non può stupire il cristiano, il quale crede che il dono sta al centro stesso del mistero di Dio e della sua opera salvifica.

«Va detto che nell'uomo c'è un'immagine di Dio nella linea sia della natura umana che in quella della Trinità delle Persone, perché in Dio stesso esistono tanto una natura unica quanto una comunione delle Persone»¹⁰⁴. Le Persone divine si donano l'una all'altra; il Padre dona suo Figlio agli uomini; il Figlio dona la vita per la remissione dei peccati di molti e annuncia che lo Spirito sarà dato al mondo quando egli stesso "sarà ritornato presso il Padre". L'opera di Cristo culmina nel dono del suo corpo e del suo sangue: la sua *eucaristia* impregna tutto il cosmo.

Eccoci dunque in grado di cogliere nel modo più rigoroso il significato di una creazione a immagine di Dio: un Dio che si dona non può che creare un essere di dono. Quando Gesù afferma che ciò che non è donato è perduto, che ciò che teniamo per noi è perduto, che soltanto ciò che è donato è salvato (cf. *Mt* 10, 39; *Lc* 17, 33; *Gv* 12, 25), non sta affatto formulando un paradosso: definisce soltanto la natura delle cose.

3.6.2 La verità del dono

Partiamo dalla ben nota affermazione antropologica fatta dal Concilio Vaticano II: "l'uomo, il quale in terra è la sola creatura che Dio abbia voluto per se stessa, non può ritrovarsi pienamente se non attraverso un dono sincero di sé" (GS 24).

1. L'affermazione richiama l'attenzione sui due poli della tensione esistenziale che percorre tutta la biografia della persona umana. Essa è *"propter seipsam"*: è per se stessa; è in vista di sé stessa; non è per altro. Si tratta di un'affermazione che denota la costituzione ontologica della persona in primo luogo, ma anche al contempo la sua razionalità e libertà. Grazie ad esse infatti l'uomo è capace di autoporsi e di autopossedersi, cioè è capace di esistere e di operare "per se stesso". La persona è capace non solo di proporsi dei fini, ma anche pone se stessa come fine.

2. Il secondo polo della tensione esistenziale è denotato dal fatto che l'uomo "non può ritrovarsi pienamente se non attraverso un dono sincero di sé".

Il testo fa riferimento ad un'esperienza basilare, forse la più profonda, del vissuto umano, descritta dal testo conciliare come *"plene seipsum invenire"*. L'uomo è lontano da

¹⁰⁴ S. TOMMASO D'AQUINO, *Somma Teologica* I, q. 93, a. 5.

sé? L'uomo può perdere e ritrovare se stesso? Sicuramente abbiamo a che fare con quella ricerca della pienezza di essere che costituisce il dinamismo insito in ogni movimento intenzionale umano. È la ricerca di se stesso nel senso di *raggiungere la pienezza dell'essere*. Questa ricerca raggiunge il suo compimento nel "dono sincero di sé". La paradossalità consiste nel fatto che l'uomo "è per se stesso" quando "dona se stesso"; consiste nel fatto che l'uomo raggiunge pienamente la sua propria modalità di esistere – "essere per se stesso" - quando "dona se stesso". Il dono di sé è la più perfetta realizzazione delle capacità della persona, l'attuazione eminente della sua intrinseca potenzialità.

Si può spezzare questa tensione polare in due modi opposti. Primo: realizzando se stessi nell'affermazione del proprio bene prescindendo dal bene dell'altro ed anche contro il bene dell'altro. È come una sorta di "curvatura su se stessi"¹⁰⁵. Secondo: affermando l'altro, ma nella distruzione della propria soggettività. È l'egoismo o l'alienazione che distrugge la tensione polare che attraversa la nostra esistenza.

Ciò vale anche sul piano della conoscenza, cioè della possibilità di conoscere la verità. L'atto del conoscere – più precisamente il giudizio – è atto del soggetto. È il soggetto che consente alla verità conosciuta, cioè alla realtà che si mostra mediante l'atto del soggetto. In quell'atto il soggetto chiama se stesso ad andare oltre se stesso verso la realtà conosciuta. Il soggetto compie l'atto della conoscenza come atto, ma non ne costituisce la verità. Quando si nega questa struttura del conoscere, che è l'apertura dell'io alla realtà, l'amore come ritrovamento di se stesso nel dono di sé stesso è non solo impensabile, ma è impraticabile. Il dono di sé è vero quando l'io vive questa apertura alla realtà.

La persona può rinunciare a trascendersi nella conoscenza e nella libertà: può rifiutarsi alla verità e al bene. Può rifiutarsi di "introdurre se stessa nella realtà": vivere nel sogno. In una parola: può perdere se stessa. Oppure può esercitare la sua capacità di autotranscendersi nella conoscenza e nel bene rispondendo adeguatamente alla realtà conosciuta e riconosciuta. Ed in questo la persona afferma e vuole se stessa in modo eminente: ritrova se stessa¹⁰⁶.

3.6.3 Il tema dell' "amore" nella *Deus Caritas est*

L'enciclica programmatica di Benedetto XVI, *Deus Caritas est*, datata Natale 2005, ma uscita un mese dopo, pone in rilievo la centralità dell'amore di Dio, del prossimo e della carità, nella vita del cristiano.

¹⁰⁵ Per usare il linguaggio di san Paolo è il "vivere per se stessi".

¹⁰⁶ A questo proposito afferma Antonio Rosmini: «La volontà che aderisce agli esseri secondo il loro ordine oggettivo, partecipa dell'entità a cui aderisce così pienamente come l'ordine oggettivo esige e però mirabilmente si nobilita» in A. ROSMINI, *Antropologia in servizio della scienza morale*, Città Nuova, Roma 1981, pag. 472.

«Con la centralità dell'amore, la fede cristiana ha accolto quello che era il nucleo della fede d'Israele e al contempo ha dato a questo nucleo una nuova profondità e ampiezza», scrive il Papa (DCE 1). Scopo dell'enciclica è far andare all'origine della scelta cristiana: che cosa sta all'origine di tutto?

1. «All'inizio dell'essere cristiano - afferma il Papa come prima ragione - non c'è una decisione etica o una grande idea, bensì l'incontro con un avvenimento, con un Persona, che dà alla vita un nuovo orizzonte e con ciò la direzione decisiva. Nel suo Vangelo Giovanni aveva espresso quest'avvenimento con le seguenti parole: Dio ha tanto amato il mondo». L'essere del cristiano è così riportato al nesso con la persona storica-vivente di Gesù Cristo.

2. Una seconda ragione: alla sorgente di tutto c'è la semplicità e la fiducia nell'amore di Dio per ciascuna persona. Il papa lo ricorda partendo dall'esperienza dell'amore, anche fisico e carnale: «desidero parlare dell'amore, del quale Dio ci ricolma e che da noi deve essere comunicato agli altri».

La **prima parte dell'enciclica**, quella più speculativa, è una critica del materialismo marxista, nel quale all'orizzonte dell'uomo è preclusa qualsiasi via alla trascendenza e anche una critica al nichilismo di Friedrich Nietzsche: il cristianesimo secondo il filosofo tedesco «avrebbe dato da bere del veleno all'*eros*, che, pur non morendone, ne avrebbe tratto la spinta a degenerare in vizio. Con ciò il filosofo tedesco esprimeva una percezione molto diffusa: la Chiesa con i suoi comandamenti e divieti non ci rende forse amara la cosa più bella della vita? Non innalza forse cartelli di divieto proprio là dove la gioia, predisposta per noi dal Creatore, ci offre una felicità che ci fa pregustare qualcosa del Divino?» (DCE 3)

Nelle accezioni dell'amore portate avanti dal cristianesimo (*eros* - *philia* - *agape*), è quest'ultimo che è stato privilegiato al contrario del mondo ellenistico, ma tutte le altre dimensioni non sono state annullate o distrutte.

L'esperienza primordiale dell'*eros* se lasciata a se stessa, invece di inebriare la persona, lo porta alla sua distruzione. E' allora necessaria una purificazione dell'*eros*. Il papa sottolinea delle implicazioni tra l'amore e il Divino: «l'amore promette infinità, eternità - una realtà più grande e totalmente altra rispetto alla quotidianità del nostro esistere. Ma al contempo è apparso che la via per tale traguardo non sta semplicemente nel lasciarsi sopraffare dall'istinto. Sono necessarie purificazioni e maturazioni, che passano anche attraverso la strada della rinuncia. Questo non è rifiuto dell'*eros*, non è il suo «avvelenamento», ma la sua guarigione in vista della sua vera grandezza» (DCE 5).

Ciò che può dare compimento al tutto è **la intima unità** di ogni esperienza umana: «L'uomo diventa veramente se stesso, quando corpo e anima si ritrovano in intima unità; la sfida dell'*eros* può dirsi veramente superata, quando questa unificazione è riuscita. Se l'uomo ambisce di essere solamente spirito e vuol rifiutare la carne come una eredità soltanto animalesca, allora spirito e corpo perdono la loro dignità. E se, d'altra parte, egli rinnega lo spirito e quindi considera la materia, il corpo, come realtà esclusiva, perde ugualmente la sua grandezza» (DCE 5).

Ma l'amore per essere vero, oltre alla unità della persona, deve ritrovare la sua verità nel "**per sempre**", cioè in una **totalità di spazio e di tempo**: «L'amore comprende la totalità dell'esistenza in ogni sua dimensione, anche in quella del tempo. Non potrebbe essere diversamente, perché la sua promessa mira al definitivo: l'amore mira all'eternità. Sì, amore è «estasi», ma estasi non nel senso di un momento di ebbrezza, ma estasi come cammino, come esodo permanente dall'io chiuso in se stesso verso la sua liberazione nel dono di sé, e proprio così verso il ritrovamento di sé, anzi verso la scoperta di Dio» (DCE 6).

Un'altra caratteristica sottolineata dal Papa e di vitale importanza è la **mutua relazione tra eros e agape**: «In realtà *eros* e *agape* - amore ascendente e amore discendente - non si lasciano mai separare completamente l'uno dall'altro. (...) Anche se l'*eros* inizialmente è soprattutto bramoso, ascendente - fascinazione per la grande promessa di felicità - nell'avvicinarsi poi all'altro si porrà sempre meno domande su di sé, cercherà sempre di più la felicità dell'altro, si preoccuperà sempre di più di lui, si donerà e desidererà "*esserci per*" l'altro. Così il momento dell'*agape* si inserisce in esso; altrimenti l'*eros* decade e perde anche la sua stessa natura. D'altra parte, l'uomo non può neanche vivere esclusivamente nell'amore oblato, discendente. Non può sempre soltanto donare, deve anche ricevere. Chi vuol donare amore, deve egli stesso riceverlo in dono. Certo, l'uomo può - come ci dice il Signore - diventare sorgente dalla quale sgorgano fiumi di acqua viva (cf. *Gv* 7,37-38). Ma per divenire una tale sorgente, egli stesso deve bere, sempre di nuovo, a quella prima, originaria sorgente che è Gesù Cristo, dal cui cuore trafitto scaturisce l'amore di Dio (cf. *Gv* 19,34)» (DCE 7).

Dopo aver esaminato gli aspetti biblici, dell'AT e del NT, di cui si è già trattato, nell'enciclica sorgono due domande: «è veramente possibile amare Dio pur non vedendolo? E: l'amore si può comandare?» (DCE 16). La risposta a queste domande diventa plausibile se si elimina l'aspetto sentimentalistico alla parola "amore" e andiamo alla sua "fattualità". «La storia d'amore tra Dio e l'uomo consiste appunto nel fatto che questa comunione di volontà cresce in comunione di pensiero e di sentimento e, così, il nostro volere e la volontà di Dio coincidono sempre di più: la volontà di Dio non è più per me una volontà estranea, che i comandamenti mi impongono dall'esterno, ma è la mia stessa volontà, in base all'esperienza che, di fatto, Dio è più intimo a me di quanto lo sia io stesso» (DCE 17). Ed è a partire da questo amore di Dio che diventa possibile l'amore del prossimo: «Io vedo con gli occhi di Cristo e posso dare all'altro ben più che le cose esternamente necessarie: posso donargli lo sguardo di amore di cui egli ha bisogno. Qui si mostra l'interazione necessaria tra amore di Dio e amore del prossimo» (DCE 18).

4. *Veritatis splendor* punto di arrivo e di partenza per la teologia morale odierna

Nel periodo postconciliare, importanti documenti del Magistero trattano temi della vita morale cristiana e ripropongono alla morale, in quanto disciplina teologica, questioni di contenuto e di metodo sia a livello fondamentale come speciale. Tra questi, il *Catechismo della Chiesa cattolica* (1992) che, nella terza parte, espone la morale cattolica nella prospettiva di *La vita in Cristo*; soprattutto la *Veritatis splendor* (1993), la prima e, finora, unica enciclica sull'«insegnamento morale della Chiesa»; l'*Evangelium vitae* (1995) sul valore e l'intangibilità della vita umana; la *Fides et Ratio* (1988) sui rapporti tra fede e ragione «come le due ali con le quali lo spirito umano s'innalza verso la contemplazione della verità» su Dio e, quindi, sull'uomo.

La *Veritatis splendor* (1993), a trent'anni dal concilio Vaticano II, avverte che, per rispondere adeguatamente alla domanda morale (che si qualifica come "domanda di pienezza di significato per la vita"), bisogna collocarsi "nella prospettiva del concilio Vaticano II che ha invitato a perfezionare la teologia morale in modo che la sua esposizione illustri l'altissima vocazione che i fedeli hanno ricevuto in Cristo, unica risposta che appaga pienamente il cuore umano" (VS 6).

4.1 Perché un'enciclica sulla morale?

Genesi ed elaborazione della "Veritatis splendor".

L'enciclica lungamente attesa su "alcune questioni fondamentali dell'insegnamento morale della Chiesa" uscì nel 1993. A che scopo questo documento? Esiste una motivazione interna ed una esterna, che naturalmente sono inseparabili l'una dall'altra. Il motivo interno è legato allo scopo stesso del cristianesimo. Nei suoi primi inizi, prima ancora che la parola "cristiani" fosse stata coniata, la religione cristiana si chiamava semplicemente "via". Non meno di sei volte troviamo negli Atti degli Apostoli questa designazione, che ci informa sulla prima fase dello sviluppo storico del cristianesimo. "Io ho perseguitato questa via", confessa ad esempio san Paolo nel suo discorso davanti ai Giudei nell'atrio del tempio, e con questo intende dire che ha perseguitato i cristiani (At 22,4). Se il cristianesimo viene chiamato via, ciò significa che prima di tutto esso indicava una determinata maniera di vivere. La fede non è pura teoria, essa è innanzitutto una "via", cioè una prassi.

Le nuove convinzioni, che essa offre, hanno un contenuto pratico immediato. La fede include la morale, e ciò vuol dire non soltanto generici ideali. Essa offre molto di più: delle indicazioni concrete per la vita umana. Proprio attraverso la loro morale i cristiani si differenziavano dagli altri nel mondo antico; in tal modo la loro fede divenne visibile come qualcosa di nuovo, una realtà inconfondibile. Un cristianesimo, che non fosse più un cammino comune, ma annunciasse ormai solo ideali indistinti, non sarebbe più il cristianesimo di Gesù Cristo e dei suoi discepoli immediati. E, perciò, un compito

permanente della Chiesa essere una comunità di vita e mostrare concretamente la via del retto vivere. La parola del salmo "Tu mi mostri la via della vita" si trova significativamente nel primo discorso, che un apostolo abbia mai tenuto, nel discorso di Pentecoste di Pietro (*At 2,28*). La Chiesa proprio a partire dalla sua natura più autentica deve continuamente "mostrare la via". Essa deve rendere sempre nuovamente visibile il contenuto morale della fede.

A questa motivazione interna per l'enciclica se ne aggiunge una esterna, che però per essa non è esteriore. La questione della morale è manifestamente, oggi più che mai, una questione di sopravvivenza per l'umanità. Nella civiltà unitaria tecnicistica, che si è estesa ormai a tutto il mondo contemporaneo, le antiche certezze morali, dalle quali erano finora sostenute le grandi singole culture, sono largamente distrutte. La visione tecnicistica del mondo prescinde dai valori. Si interroga sulla possibilità pratica non sulla liceità. A molti la questione della liceità appare perfino come una questione superata, che non sarebbe più compatibile con l'emancipazione dell'uomo da tutti i vincoli. In maniera quasi automatica e irriflessa, ciò che è possibile fare (ambito della possibilità), è anche lecito fare (ambito della liceità), così oggi si va sempre più pensando; ma il vero problema si pone a un livello ancora più profondo. Poste a confronto con la certezza indiscussa, che si dà nelle materie tecniche, tutte le certezze morali appaiono come fragili e discutibili. Molti ritengono che sarebbe ragionevole soltanto ciò che io posso verificare in modo così incontrovertibile come le formule matematiche o tecniche. Ma dove si può trovare una tale verificabilità nelle realtà tipicamente umane, nelle questioni della morale e del retto vivere umano? Il fatto che in questo ambito, malgrado importanti elementi comuni, le grandi culture affermino anche spesso qualcosa di diverso, fa sì che il relativismo diventi sempre più l'opinione dominante. Nell'ambito della morale e della religione non vi sarebbe quindi nessuna certezza condivisa; qui ciascuno dovrebbe vedere da se stesso come venirne a capo. Ognuno dovrebbe seguire le sue proprie intime convinzioni. Questa concezione viene estesa poi anche alla fede cristiana: la Bibbia offrirebbe sì, con il comandamento dell'amore di Dio e del prossimo, un orientamento di fondo; ma che cosa significa nel singolo caso l'amore del prossimo, questo non potrebbe dirlo, e del resto nessuno lo potrebbe fare. Questo dovrebbe determinarlo ciascun singolo di volta in volta a partire dalla sua saggezza.

È evidente che la presunta saggezza del singolo può essere obiettivamente molto poco saggia. La problematica morale della nostra società rivela questo molto chiaramente. Quando ad esempio, per alcuni o per interi gruppi la violenza appare come il mezzo più idoneo per migliorare il mondo, allora l'individualismo e il relativismo nell'ambito morale diventa semplicemente distruzione dei fondamenti della convivenza umana e minaccia della dignità umana. Perciò la discussione attuale sulla morale si sta preoccupando di trovare delle soluzioni sostitutive, che in un mondo relativistico devono comunque garantire forme fondamentali dell'*ethos*. L'enciclica menziona quali esempi di tentativi di soluzione, che in diverse forme hanno trovato accesso anche in teologia, la teleologia, il consequenzialismo, il proporzionalismo. Non è necessario analizzare qui singolarmente questi sistemi. Ciò che li accomuna potrebbe essere sostanzialmente espresso così: si

presuppone che noi non possiamo conoscere una norma derivante dall'essenza stessa dell'uomo e delle cose, contro la quale non si potrebbe mai agire. Ciò che è morale lo si dovrebbe determinare praticamente soppesando il rapporto fra le conseguenze buone e cattive di un'azione e quindi scegliendo quella che, prevedibilmente, ha conseguenze maggiormente positive. La moralità dell'agire non sarebbe determinata, dal contenuto dell'atto in quanto tale, ma dal suo scopo e dalle sue conseguenze prevedibili. Il buono in sé o il cattivo in sé non esisterebbero. Esiste solo ciò che è migliore o ciò che non è così buono.

Tali ponti gettati sull'abisso del relativismo, che in concreto è uno scetticismo circa tutto ciò che riguarda propriamente l'umano, non sono semplicemente inutili. Ma la loro capacità di portata non è sufficiente, proprio di fronte alle grandi sfide morali davanti a cui si trova l'umanità. Un cristianesimo, che al di là del generale comandamento dell'amore non potesse dire niente di più e di più concreto, non sarebbe più da designare come «via».

4.1.1 Responsabilità sul futuro dell'uomo

L'interrogativo, che ha guidato il papa Giovanni Paolo II nell'elaborazione dell'enciclica *Veritatis splendor*, riguarda certamente la discussione teologico-morale all'interno della Chiesa stessa, ma va molto al di là. E' espressione della preoccupazione dell'uomo. Deriva dalla responsabilità per i grandi problemi dell'umanità di oggi. L'enciclica è indirizzata ai Vescovi, ai quali innanzitutto spetta annunciare il messaggio della fede e mostrare la via sulla quale essa ci vuol condurre. Poiché, però, questa via non è una via privata dei cristiani, l'enciclica condivide con i Vescovi la comune responsabilità per il presente e il futuro dell'uomo. Questa apertura dell'enciclica diviene subito visibile nell'introduzione, quando il Papa dice che "sulla strada della vita morale è aperta a tutti la via della salvezza" (VS 3) - che la morale è la comune via della salvezza. Nel paragrafo sulla coscienza il santo Padre illustra questa affermazione a partire dalla lettera ai Romani di san Paolo: «Quando i pagani, che non hanno la legge, per natura agiscono secondo la legge, essi, pur non avendo la legge, sono legge a se stessi: essi dimostrano che quanto la legge esige è scritto nei loro cuori..." (*Rom 2,14s*) (cf. VS 57).

Nel terzo capitolo dell'enciclica questa connessione viene poi ampiamente sviluppata. Ascriverci questo terzo capitolo fra i più significativi testi del Magistero nel nostro secolo; al di là di tutte le discussioni teologiche è da considerare come un testo fondamentale per quei problemi che riguardano tutti noi. Il Papa fa vedere qui che "al cuore della questione culturale sta il senso morale"; in presenza di gravi forme di ingiustizia sociale ed economica e di corruzione politica egli risponde al "bisogno di un radicale rinnovamento personale e sociale capace di assicurare giustizia, solidarietà, onestà, trasparenza" (VS 98). Il testo mostra il fondamento culturale del totalitarismo, che risiede nella "negazione della verità in senso oggettivo"(VS 99), e indica la via per il suo superamento.

Con tutto questo siamo rimasti ancora sempre alla questione del perché dell'enciclica, che - come abbiamo cercato di mostrare - risponde a una sfida

intraecclesiale e a una provocazione che nasce dall'insieme dell'umanità. Prima di cercare brevemente, in una seconda parte, di entrare nei contenuti di questo documento, vorrei dire ancora qualcosa sulla sua genesi. Il motivo del lungo ritardo nella sua pubblicazione è da ascrivere innanzitutto all'ampiezza delle consultazioni, sulle quali si fonda: teologi di diversi continenti e dei più diversi orientamenti hanno partecipato alla sua genesi.

La consultazione dell'episcopato mondiale sul Catechismo è tornata a profitto anche dell'enciclica, dal momento che in realtà le scelte fondamentali del Catechismo e dell'enciclica sono le medesime, così che con il Catechismo i Vescovi si trovarono confrontati con i problemi essenziali di cui si occupa anche l'enciclica. Mentre all'inizio la preparazione del Catechismo e dell'enciclica procedevano parallelamente, risultò poi più opportuno far uscire dapprima il Catechismo. Esso presenta in forma positiva tutto l'edificio della dottrina morale cattolica, che è presupposto nell'enciclica.

I due documenti sono ora distinti per caratteristiche ed hanno, ciascuno, il proprio compito rispettivo, nel quale però in realtà l'uno sostiene anche l'altro. Il Catechismo non porta argomenti, è testimonianza. Non entra in discussioni, ma esprime positivamente la fede, con la sua propria interiore ragionevolezza. Anche l'enciclica è testimonianza, ma essa ha nello stesso tempo un carattere argomentativo. Affronta le questioni e mostra in un dialogo argomentativo che cosa è la via della fede e in che modo essa è una via per l'uomo. Con questo non viene in nessun modo canonizzata una determinata forma di teologia, ma vengono chiariti i fondamenti, senza dei quali la teologia perderebbe la sua identità. Il Papa, quindi, non toglie ai teologi la libertà che compete alla loro missione: la chiarificazione dei fondamenti non porta via la parola alla teologia, ma le apre il cammino.

4.2 “Morale” di Gesù vs “legge dei farisei”

Non è affatto un codice di precetti quello che Giovanni Paolo II ci ha proposto nell'enciclica. Di fronte alla gravità e all'urgenza della crisi morale che travaglia la società e le coscienze, la Chiesa ha molto di più da proporre: Cristo, «luce vera che illumina ogni uomo». Nel potente raggio di questa luce il Papa va alla radice della domanda etica che, prima di essere domanda sulle regole dell'agire, è domanda sulla vocazione e sulla dignità dell'uomo. E, in effetti, se tante volte proviamo fastidio per il discorso morale è perché esso è impostato moralisticamente, come proposta di precetti che vengono a limitare estrinsecamente la nostra libertà con divieti. Eppure mai come oggi, davanti alle sfide dei nuovi poteri tecnologici alle sempre inquietanti dimostrazioni dell'inclinazione al male dell'animo umano, è evidente che la libertà dell'uomo ha bisogno di punti di riferimento sicuri, che guidino il cammino e permettano di discernere il vero bene.

Centrata sulla persona di Cristo, la morale cristiana riproposta nel documento ha due caratteristiche affascinanti: «una profonda umanità e una straordinaria semplicità» (VS 119). Attorno a queste due parole si può sintetizzare tutto il suo messaggio essenziale.

4.2.1 Una profonda umanità

Al di là delle resistenze e delle ben orchestrate ostilità, il Papa sa che l'annuncio morale cristiano parla al cuore dell'uomo, perché esso propone una verità che corrisponde alle evidenze e alle esigenze originarie della sua ragione. I comandamenti del Decalogo, che Dio ha dato al suo popolo nell'Antica Alleanza e che Gesù ha confermato in tutto il loro valore anche nella Nuova Alleanza, come via che conduce alla vita (*Mt 19,17*), non sono infatti leggi arbitrarie imposte dall'esterno. Sono invece verità oggettive sul bene della persona, scritte nell'intimo di ciascuno, parte di quell'immagine creaturale, che splende in tutta la sua bellezza in Gesù Cristo. Ed è Lui che ne svela il significato compiuto nella legge nuova dell'amore, seguendo la quale l'uomo cresce a somiglianza di Dio che è amore e comunione di persone. Il dramma dell'etica moderna è anzitutto quello di aver perso il legame intimo e costitutivo fra libertà e verità, dopo aver negato la possibilità per la ragione di conoscere una verità oggettiva sul bene, che possa guidare le scelte. «Un'etica senza verità», è stato detto. E così, della libertà si è preteso di fare un assoluto, che decide del bene e del male, senza dipendere da nulla e da nessuno.

Ma, in realtà, se non c'è una verità che preceda la libertà e la guidi, il soggetto morale è abbandonato a se stesso. Unico criterio di moralità diventa la coerenza con se stessi, la sincerità della propria buona intenzione. Davvero poco per fondare la morale, soprattutto in relazione alla necessità di garantire la giustizia nei rapporti con gli altri. Ed ecco allora che a questa «morale dell'autenticità» si è affiancata una «morale dell'efficacia». Non essendoci più qualcosa che sia bene o male in se stesso il criterio dell'azione moralmente giusta è posto nel calcolo delle conseguenze (consequenzialismo): è retta l'azione che alla fine produce gli effetti migliori. Ma questa è semplicemente l'evacuazione della morale e la sua sostituzione con una tecnica del benessere.

Di fronte a questi vicoli ciechi, nei quali si smarrisce la vera dimensione dell'umano, il Papa richiama la ragione a se stessa e alla propria capacità di verità. Egli ricorda che solo nella verità siamo liberi: «La verità vi farà liberi» (*Gv 8,32*). Il nucleo dottrinale dell'enciclica, che viene insegnato con l'autorità del successore di Pietro, deriva da questi principi. Esso consiste nella «riaffermazione dell'universalità e dell'immutabilità dei comandamenti morali, e in particolare di quelli che proibiscono sempre e senza eccezioni gli atti intrinsecamente cattivi» (*VS 115*). Esistono cioè atti che, in se stessi e per se stessi, indipendentemente dalle circostanze sono sempre gravemente illeciti (*VS 80*): essi sono in contrasto con la verità e la dignità della persona.

Ad alcuni proprio una tale assolutezza sembra disumana. La vera umanità consisterebbe nel lasciare sempre aperta la possibilità di una ponderazione dei beni nelle circostanze concrete della scelta. Ma ad uno sguardo più attento e ad una riflessione sulle grandi testimonianze morali della storia dell'umanità, risulta chiaro che questa assolutezza è semplicemente l'esigenza imprescindibile della verità dell'umano. Vi sono beni e valori morali non disponibili ad un calcolo, perché intimamente connessi con la dignità della persona, la quale va affermata per se stessa e non per la sua utilità o per il piacere che può procurare. Questa frontiera del carattere universale e immutabile dei comandamenti

implica niente di meno che la questione dell'inviolabile dignità dell'uomo. Ad essa il Papa dà testimonianza e per essa svolge un prezioso servizio.

4.2.2 Straordinaria semplicità

«Talvolta nelle discussioni sui nuovi complessi problemi morali può sembrare che la morale cristiana sia in se stessa troppo difficile, ardua da comprendere e quasi impossibile da praticare. Ma ciò è falso perché essa consiste, in termini di semplicità evangelica, nel seguire Gesù Cristo, nell'abbandonarsi a Lui, nel lasciarsi trasformare dalla sua grazia e rinnovare dalla sua misericordia, che ci raggiungono nella vita di comunione della sua Chiesa» (VS 119). Con queste parole Giovanni Paolo II risponde ad un altro problema, che sfida oggi la comunità ecclesiale: quello che riguarda il nesso tra fede e morale.

Secondo alcune proposte teologiche, infatti, l'apporto della fede dovrebbe limitarsi ad un orientamento ideale, al suggerimento di atteggiamenti fondamentali. La Rivelazione biblica non avrebbe rilevanza per norme morali contenutisticamente determinate né, di conseguenza, il Magistero potrebbe insegnare con autorità vincolante, perché non appartenerebbero all'ordine della Salvezza. Spetterebbe alla ragione autonoma rinvenire le norme relative al retto ordinamento del mondo umano, in considerazione delle circostanze storiche e culturali e delle particolarità della situazione di ciascuno. Lo specifico cristiano riguarderebbe solo un'opzione fondamentale di amore, intesa in senso «trascendentale», e non avrebbe un legame necessario con l'osservanza di precetti circa atti particolari. Di conseguenza sarebbe compatibile con l'unità della fede un «pluralismo etico» circa il giudizio morale su comportamenti concreti.

Giovanni Paolo II richiama qui l'integralità e la semplicità dell'atto di fede, che non è solo adesione intellettuale a degli asserti, ma risposta di tutta la vita alla persona di Gesù. «Se mi amate, osserverete i miei comandamenti» (Gv 14,15; VS 119). L'amore, come espressione della scelta fondamentale di fede del cristiano, non può non manifestarsi nell'osservanza dei comandamenti dell'Alleanza.

Sono proprio essi, anzi, la verifica dell'amore: «Non chi dice: Signore, Signore entrerà nel Regno dei Cieli, ma chi fa la volontà del Padre mio che è nei cieli» (Mt 7,21). Credere non è assentire a generici ideali, ma appartenere al Signore anche nella carne dei propri comportamenti concreti.

Il cristiano, poi, non vive individualisticamente, ma lascia che la comunione ecclesiale giudichi, nella luce di Cristo, i suoi atti. E, in effetti, fin dagli inizi essere cristiani significava una «via» ben precisa (cf. Atti degli Apostoli), vivere in un modo che differenziava nettamente, nelle scelte concrete, dal mondo pagano (cf. Epistola a Diogneto). Di fronte all'altezza delle esigenze della propria vocazione, la tentazione dell'uomo è sempre quella di sottrarsi, di farsi una legge a misura di quelle che egli ritiene essere realisticamente le proprie «possibilità».

In fondo, però, anche questa riduzione della legge morale è conseguenza di ciò che abbiamo chiamato il farisaismo, il quale pretende che l'uomo possa salvarsi, da solo con le proprie forze. E possibile evitarlo solo confessandosi umilmente peccatori e aprendosi nell'invocazione alla grazia.

Infatti il cristiano sa che «con i comandamenti il Signore ci dona la possibilità di osservarli» (VS 102) e che «solo nel mistero della Redenzione di Cristo stanno le concrete possibilità dell'uomo» (VS 103). E solo in questo mistero si può guardare alla grandezza dell'uomo senza presunzione e senza disperazione, ma con umile fiducia.

Veritatis splendor ci sorprende perciò come un appello alla conversione e alla speranza: alla conversione dalla grettezza con cui pensiamo a noi stessi e alla nostra vocazione: alla speranza, perché «a Dio tutto è possibile» (*Mt* 19,26).

4.3 Struttura e contenuto dell'enciclica

La struttura dell'enciclica è molto semplice: a una breve **introduzione**, che chiarisce il punto di partenza e lo scopo del testo, segue un **primo capitolo**, di carattere sostanzialmente biblico. Questo capitolo fornisce anche il filo conduttore, che nel corso del testo continuamente riappare: il dialogo del giovane ricco con il Signore sulla questione: «Che cosa devo fare, per ottenere la vita eterna?» (*Mt* 19,16). Questo dialogo non appartiene al passato. Noi tutti siamo coinvolti in esso. Forse non poniamo la domanda, ma tutti noi vogliamo sapere che cosa dobbiamo fare per giungere ad una vita piena. L'enciclica stessa si comprende come una parte di questo dialogo con Cristo; essa si inserisce nella domanda del giovane e vuole solo comprendere il più esattamente e profondamente possibile la risposta del maestro. In questo attento ascolto delle parole di Cristo emerge innanzitutto che la ricerca del bene è inseparabilmente collegata al nostro rivolgerci a Dio. Egli solo è buono senza limitazioni. Il bene per eccellenza è un essere personale. Diventare buono significa, pertanto, diventare simili a Dio. I dieci comandamenti sono una automanifestazione di Dio; ci aiutano a trovare la via per divenire simili a Dio. Sono quindi anche spiegazione di ciò che significa amore. E allo stesso tempo sono anche legati a una promessa, e cioè la promessa della vita in tutta la sua pienezza. Da qui deriva che è sulla via verso Dio colui che cammina nella via dei comandamenti, anche se egli non ha ancora conosciuto Dio. Ma emerge anche lo specifico cristiano. La chiamata di Gesù alla sequela significa che è in cammino verso Dio, verso il bene per eccellenza, chi cammina con lui. «Gesù chiede di seguirlo e di imitarlo sulla strada dell'amore, di un amore che si dona totalmente ai fratelli per amore di Dio» (VS 20).

Il **secondo capitolo** inserisce questi elementi derivati dalla Scrittura e approfonditi a partire dai Padri nella discussione di oggi sui fondamenti dell'agire morale. Questo capitolo interesserà nei suoi particolari soprattutto gli esperti di teologia morale e di etica. Il cuore del discorso, intorno al quale si muovono i problemi particolari, è facile da individuare: è il rapporto fra libertà e verità. Il Papa affronta qui il tema decisivo del nostro tempo, che dopo la fine delle dittature comuniste è soltanto diventato ancora più urgente: come imparare a vivere correttamente nella libertà. Una libertà concepita in modo puramente individualistico, che si avvicina all'arbitrarietà, può essere soltanto distruttiva; in definitiva metterebbe tutti contro tutti. Il pericolo che di nuovo si determini la libertà dall'esterno e la si sostituisca con la «volontà collettiva» è evidente. A questo pericolo si può ovviare solo se la libertà trova la sua misura interiore, che essa liberamente riconosca

come l'ordine della sua essenza. Ma quale è questa misura? La prima e fondamentale risposta del Papa suona così: questa misura è la verità. Soltanto essa la libertà può seguire liberamente, senza rinunciare a essere libertà.

Subito emerge la domanda successiva: che cosa è la verità? L'enciclica dice in proposito: la verità, che orienta il nostro agire, si trova nel nostro essere uomini in quanto tale. La nostra essenza, la nostra «natura», che deriva dal Creatore, è la verità che ci istruisce. Il fatto che noi stessi portiamo in noi la nostra verità, che la nostra essenza (la nostra «natura») è la nostra verità, viene espresso fra l'altro con il termine «legge naturale»¹⁰⁷.

Oggi tuttavia riemerge continuamente l'accusa che, con il concetto di «legge naturale» la Chiesa si legherebbe a una metafisica superata, anzi, sarebbe schiava di un naturalismo o biologismo arretrato, attribuendo a processi biologici il valore di leggi morali. L'enciclica affronta molto decisamente queste critiche. Il nucleo della sua risposta si trova in una citazione di san Tommaso: «La legge naturale... altro non è che la luce dell'intelligenza infusa in noi da Dio» (VS 40). La legge naturale è una legge razionale: avere una ragione è la natura dell'uomo. Quando si dice che la misura della nostra libertà è la nostra natura, con questo la ragione non solo non è esclusa, ma le viene anzi resa piena giustizia. A questo riguardo è necessario, per non andare fuori strada, tener presente ciò che è tipico della ragione umana, che non è assoluta come la ragione di Dio; essa appartiene a un essere creato e, precisamente a una creatura, nella quale corpo e spirito sono inseparabili; infine appartiene a un essere, che si trova in una situazione storica alienata, che influisce sulle capacità di vedere della ragione.

Il Papa sottolinea, soprattutto, i due primi punti in contrapposizione ad una specie di mentalità neo-manichea. In essa il corpo dell'uomo viene considerato come esteriorità biologica, che non avrebbe niente a che fare con il suo specifico essere umano e quindi con i beni morali. L'enciclica affronta questi problemi dapprima nella presentazione della legge naturale (VS 47-48). Vi ritorna poi sopra ancora una volta, laddove tratta della opzione fondamentale (VS 65 e seguenti) e della problematica del teleologismo, del consequenzialismo e del proporzionalismo. Tutto questo non può qui essere trattato nei particolari. Cito solo alcune frasi dall'ultimo paragrafo menzionato, nelle quali emerge con precisione il nucleo della questione. Le etiche criticate distinguono fra «**beni di ordine morale**» (a questi appartengono l'amore di Dio, la benevolenza nei confronti del

¹⁰⁷ Questo concetto risale alla filosofia precristiana, fu ulteriormente sviluppato dai Padri e dalla filosofia e teologia medievale nel contesto cristiano, ma ebbe un'attualità e un'urgenza del tutto nuova all'inizio dell'epoca moderna. I grandi filosofi del diritto spagnoli e olandesi hanno trovato nel concetto di diritto naturale (di legge naturale) lo strumento per formulare e difendere i diritti dei popoli non cristiani di fronte alle prevaricazioni dei dominatori coloniali. Questi popoli non erano membri della comunità di diritto cristiana, ma - così hanno spiegato questi filosofi - non sono per questo senza diritti, perché la natura conferisce all'uomo stesso e in quanto tale dei diritti. Ogni uomo è, in quanto uomo, in forza della sua natura, soggetto di diritti fondamentali, che nessuno può togliergli, perché nessuna istanza umana glieli ha conferiti; essi si trovano nella sua stessa natura in quanto uomo.

prossimo, la giustizia, ecc.) e «**beni premorali**». Fra questi vengono computati la salute, l'integrità fisica, la vita, la morte, la perdita di beni materiali, ecc. Qualora questi beni premorali vengano lesi, l'azione potrebbe nondimeno essere qualificata come moralmente ammissibile «se l'intenzione del soggetto si concentra, secondo una "responsabile" ponderazione dei beni coinvolti nell'azione concreta, sul valore morale giudicato decisivo nella circostanza... Sulla specificità morale degli atti... deciderebbe esclusivamente la fedeltà della persona ai valori più alti della carità e della prudenza...» (VS 75). Nella misura in cui tutto l'ambito del corporeo viene qui rimandato nell'ambito dei beni puramente «ontici», «fisici», «premorali», la morale si riduce a un'etica delle buone intenzioni, che dovrebbero ora giustificare tutto. Contro questa svalutazione del corpo si pone con grande decisione l'enciclica: una tale visione riduttiva della natura umana «si risolve in una divisione dell'uomo stesso» (VS 48). Ci troviamo, di fatto, in presenza di un nuovo dualismo che priva il corpo della sua dignità e quindi anche lo spirito della sua qualità umana specifica. Quando il Papa spiega che il linguaggio del corpo appartiene strettamente al linguaggio della ragione e che la legge naturale si esprime nella totalità psicosomatica della persona, egli difende lo specifico umano della persona ed è molto distante da ogni biologismo o naturalismo.

Il **terzo capitolo** dell'enciclica, cerca di inserire le indicazioni del primo e del secondo capitolo nel contesto vitale della Chiesa e della società. Lo si potrebbe definire il capitolo pastorale del documento. In quest'ultima parte il lettore avverte una passione per la causa di Dio e dell'uomo, che dovrebbe toccarlo direttamente. Le questioni del rinnovamento della vita politica e sociale, della responsabilità dei pastori e dei teologi sono presentate in modo non meno coinvolgente del problema centrale della nostra esistenza, in quanto noi dobbiamo scegliere fra ciò che è buono e ciò che è comodo, fra l'aderire alla verità morale a prezzo della sofferenza e una fuga, che si dovrà dare sempre una giustificazione. Ciò che l'enciclica dice su tutto questo, non è solo teoria; ciò che dice proviene da un'esperienza, dalla contemplazione di un mistero. Questo fondamento profondo del testo diviene visibile, quando il Papa parla del «segreto formativo» della Chiesa, del suo punto di forza, che essa non trova tanto negli enunciati dottrinali e negli appelli pastorali alla vigilanza, quanto nel «tenere lo sguardo fisso sul Signore Gesù». Nella contemplazione di lui e nell'ascolto di lui noi troviamo la risposta ai problemi morali (cf. VS 85).

E' qualcosa di più che semplicemente una pia abitudine il fatto che il Papa concluda l'enciclica con una meditazione su Maria, la madre della misericordia. Maria può portare questo titolo, così ci dice il Papa, «perché Gesù Cristo, suo Figlio, è mandato dal Padre come Rivelazione della misericordia di Dio... Egli non è venuto per condannare ma per perdonare...» (VS 118). Soltanto con questa affermazione la dottrina morale cristiana è completa. Di essa fa parte la grandezza delle esigenze, che deriva dalla nostra somiglianza con Dio. Di essa però fa parte anche la grandezza della bontà divina, della quale il segno più puro è per noi la Madre di Gesù.

4.4 Valore dottrinale ed ecclesiologico della “*Veritatis splendor*”

I 120 numeri in cui è strutturata l'enciclica spiegano e svolgono i presupposti metodologici ed ecclesiologici di discernimento della verità morale¹⁰⁸. Il primo capitolo svolge il fondamento *biblico* della morale, il secondo è di tipo *sistematico-dottrinale*, il terzo *ecclesiologico-pastorale*. Tutte e tre le parti dell'enciclica si svolgono e si espongono a partire dalla sacra Scrittura e dalla Tradizione della Chiesa, ermeneuticamente e sistematicamente spiegate dai Padri e Dottori della Chiesa (cf. ogni capitolo intitolato con espressioni della Scrittura).

Questa impostazione della struttura dell'enciclica, è di imprescindibile valore per se stessa: ha rilevanza sia per la dottrina, sia per la metodologia, sia per l'ecclesiologia che devono animare chiunque nella Chiesa svolge il ministero della carità nell'insegnamento teologico; nella consapevolezza che tale ministero è per la crescita del Corpo di Cristo che è la Chiesa, e che la responsabilità ultima di impartire la sana dottrina spetta ai Pastori. Ecco perché, nell'esercizio del suo ufficio, il teologo è strettamente legato con l'insieme della vita della Chiesa. «Unendo le loro forze per collaborare col Magistero gerarchico, i teologi avranno a cuore di mettere sempre meglio in luce i fondamenti biblici, le significazioni etiche e le motivazioni antropologiche che sostengono la dottrina morale e la visione dell'uomo proposte dalla Chiesa» (VS 110).

La struttura stessa e l'organico delle parti ruota attorno alla dinamica della responsabilità di «insegnare ciò che è secondo la *sana dottrina*». Questa espressione, che fa da titolo alla prima delle due «chiavi» del capitolo secondo, costituisce - strutturalmente parlando - una «cerniera ermeneutica» dell'enciclica, trovandosi al centro dell'esposizione, cioè all'inizio del capitolo secondo (sul discernimento di alcune tendenze della teologia morale odierna), tra la prima e la terza parte, come introduzione al «cuore» dell'enciclica, criterio ermeneutico che conduce alla terza parte sulla responsabilità pastorale dei Vescovi circa il bene morale e l'insegnamento sul quale devono vigilare. Del resto, ciò costituisce la ragione fondamentale stessa della volontà del Pontefice di indirizzare l'enciclica ai Vescovi. Quest'espressione costituisce pure l'opzione metodologica voluta di una morale fondamentale intesa come «servizio» e più precisamente come «servizio profetico» della Chiesa (cf. VS 114-116), che vuole essere il «sacramento universale» (espressione usata da Lumen gentium 1) dell'intima unione tra Dio e l'umanità.

Le tre parti svolgono l'ampiezza di tale presupposto fondamentale attraverso la maieutica di una formazione della coscienza secondo verità, una formazione che parte dalla domanda etica fondamentale: «Che cosa devo fare di buono» (*Mt* 19,16). E' da questa domanda etica primordiale che Cristo profeta e messia forma la coscienza dell'umanità su ciò che è bene, sul ricercare la felicità. Formazione della coscienza secondo verità¹⁰⁹ significa anche che il paradigma del metodo etico di Cristo, pone a fondamento dell'agire morale non una verità personale dell'uomo, ma la verità della relazione personale con Dio: «Perché mi interroghi su ciò che è buono? Uno solo è buono» (*Mt* 19,17).

¹⁰⁸ Cf. G. Russo (a cura di), *Veritatis splendor*, Ed. Dehoniane, Roma, pp. 35-66.

¹⁰⁹ VS 64 è dedicato al tema della necessità di formarsi una coscienza secondo verità.

Formazione della coscienza secondo verità significa, inoltre, che la formazione profetica di Cristo passa per l'amore alla sacra Scrittura, ovvero per l'osservanza dei comandamenti. Ne consegue che la normatività etica trova il suo fondamento non in «teorie», ma nel **principio cristologico**, in quello **scritturistico** e in quello **ecclesiologico**; e quindi, secondo l'intenzione fondamentale dell'enciclica di rivolgersi ai Pastori, che «quando gli uomini pongono alla Chiesa le domande della loro coscienza, quando nella Chiesa i fedeli si rivolgono ai Vescovi e ai Pastori, nella risposta della Chiesa c'è la voce di Gesù Cristo, la voce della verità circa il bene e il male. Nella Parola pronunciata dalla Chiesa, risuona nell'intimo delle persone, la voce di Dio, che "solo è buono" (*Mt* 19,17), che solo "è amore" (*1Gv* 4,8.16)». La morale cristiana si oppone quindi a un ripiegamento della coscienza su se stessa, disancorata dalla verità. La Chiesa si pone solo e sempre al servizio della coscienza, aiutandola a non essere portata qua e là da qualsiasi vento di dottrina secondo l'inganno degli uomini (cf. *Ef* 4,14), a non sviarsi dalla verità circa il bene dell'uomo, ma, specialmente nelle questioni più difficili, a raggiungere con sicurezza la verità e a rimanere in essa. Cogliamo così come i tre capitoli già strutturalmente pongono questa metodologia teologica che percorre nell'indirizzo ai Vescovi e nell'articolazione dei contenuti una determinata ecclesiologia, quella appunto che fonda la metodologia morale sulla *Gaudium et spes*. Quanto la nuova enciclica di Giovanni Paolo II è saldamente strutturata e ancorata su questa ecclesiologia è dato verificare dall'ampissima consistenza delle citazioni di detto documento conciliare. Nessun altro documento, conciliare o extraconciliare, è tanto citato nella nuova enciclica quanto *Gaudium et spes*: in ben 36 note; seguito soltanto dalle 10 note sul nuovo *Catechismo della Chiesa Cattolica*. Ed è da notare la continuità che ne percorre tutta l'esposizione.

Ecclesiologia rilevabile anche nel particolare riferimento alla Chiesa come maestra di verità, operato in un altro documento conciliare, *Dignitatis humanae*: «Per volontà di Cristo la Chiesa cattolica è maestra di verità e sua missione è di annunciare e di insegnare con competenza la verità di Cristo e nello stesso tempo dichiarare e confermare autoritativamente i principi dell'ordine morale che scaturiscono dalla stessa natura umana» (DH 14).

La coscienza morale del cristiano non è quindi altro dalla coscienza morale della Chiesa: «Pertanto l'autorità della Chiesa, che si pronuncia sulle questioni morali, non intacca in nessun modo la libertà di coscienza dei cristiani: non solo perché la libertà della coscienza non è mai libertà "dalla" verità, ma sempre e solo "nella" verità; ma anche perché il Magistero non porta alla coscienza cristiana verità ad essa estranee, bensì manifesta le verità che dovrebbe già possedere sviluppandole a partire dall'atto originario della fede» (VS 64). Secondo l'insegnamento del Concilio e secondo la Tradizione, la prima condizione per una retta coscienza consiste nel fatto che l'uomo non consideri il suo proprio giudizio come un'istanza che si innalza sovrana sulle regole dell'agire etico. La coscienza ascolta la voce e la parola di Dio. Essa si costruisce nell'obbedienza alla verità.

4.4.1 Importanza dottrinale di VS

Se Veritatis splendor è da considerarsi la prima enciclica nella storia della Chiesa cattolica in materia di morale fondamentale e di metodo teologico-morale, ciò non significa che il Romano Pontefice si pone come un teologo a disquisire su argomenti di «metodologia» teologica. Il documento non intende chiudere spazi di studio e di ricerca scientifica all'interno del pensiero teologico cattolico. L'intervento papale non è mirato a delineare uno specifico «sistema» teologico-morale e ad accettarlo assolutamente: «Certamente il Magistero della Chiesa non intende imporre ai fedeli nessun particolare sistema teologico e tanto meno un sistema filosofico» (VS 29). L'importanza del metodo teologico-morale di Veritatis splendor è di ben altra natura: è una «*metodologia pedagogica*»; ovvero non una metodologia per la mera distinzione delle dottrine morali, ma per la formazione di una coscienza cattolica.

Ciò significa che tale metodologia non mira semplicemente a distinguere vere da false metodologie o a distinguere soltanto quali teorie morali possono essere ritenute più adeguate, ma che *la razionalità morale può essere veramente libera, creativa e proteiforme solo quando si lascia «educare» dalla Verità*; ovvero una metodologia pedagogica che intende «formare» l'uomo secondo la verità della sua collocazione storica e secondo le leggi intrinseche della sua natura di creatura, così come il Signore ha dato di conoscere nella Scrittura.

Si tratta quindi di una metodologia che si pone alcune finalità:

- a.** fondare il discernimento morale sul piano della Scrittura e della Tradizione;
- b.** fondare i criteri morali sul piano veritativo;
- c.** considerare fondanti lo stesso processo ermeneutico, il Magistero e la dottrina ufficiale della Chiesa;
- d.** organizzare i contenuti nella gerarchia di verità interdipendenti. Il che significa che l'ermeneutica della verità morale è insieme antropologica e teologica (*lumen rationis e lumen revelationis*), cioè si appella alla coscienza umana in quanto coscienza che sa riconoscere la sua libertà creaturale e, quindi, in relazione al Creatore. Ciò è spiegato in maniera distintiva nei nn. 38-41, dove l'autonomia morale dell'uomo incontra la legge morale del Creatore: la legge propria dell'uomo trova sempre in Dio la sua sorgente. L'uomo «è affidato alla sua propria cura e responsabilità. Dio l'ha lasciato "in mano al suo consiglio" (Sir 15,14), perché cercasse il suo Creatore e giungesse liberamente alla perfezione. Giungere significa edificare personalmente in sé tale perfezione. Infatti, come governando il mondo l'uomo lo forma secondo la sua intelligenza e volontà, così compiendo atti moralmente buoni l'uomo conferma, sviluppa e consolida in se stesso la somiglianza di Dio (...) la giusta autonomia della ragione pratica significa che l'uomo possiede in se stesso la propria legge, ricevuta dal Creatore. Tuttavia, l'autonomia della ragione non può significare la creazione, da parte della stessa ragione, dei valori e delle norme morali» (VS 40). L'uomo morale, con la sua coscienza e la sua libertà, è quindi luogo teologico dove risuona un'altra Parola di Dio, non scritta sui libri, ma nella creazione e nella retta ragione dell'uomo, immagine di Dio.

Il cristiano dovrà perciò rimanere nella verità della parola di Cristo poiché «è lui che schiude ai fedeli il libro delle Scritture e, rivelando pienamente la volontà del Padre, insegna la verità sull'agire morale. Il credente deve così collocarsi interamente nella sfera d'influenza e di azione della parola di Cristo.

4.4.2 Costruire un vero *sensus Ecclesiae*

La *domanda morale* è la domanda ineludibile della vita, la domanda di pienezza di vita, la domanda sul cosa fare per ottenere la vita eterna. Una domanda sul fondamento ultimo di ciò che è «buono» e di ciò che non lo è: «Il "Maestro buono" indica al suo interlocutore - e a tutti noi - che la risposta all'interrogativo: "Che cosa devo fare di buono per ottenere la vita eterna?", può essere trovata soltanto rivolgendo la mente e il cuore a Colui che "solo è buono": "Nessuno è buono, se non Dio solo" (*Mc* 10,18; cf. *Lc* 18,19). Solo Dio può rispondere alla domanda sul bene, perché Egli è il Bene. Interrogarsi sul bene, in effetti, significa rivolgersi, in ultima analisi verso Dio, pienezza della bontà» (VS 9).

Metodologia biblica della teologia morale che significa, dunque, non mera ermeneutica storico-critica, ma ermeneutica cristologico-teologica. Per la Chiesa, infatti, la sacra Scrittura non è un semplice testo scritto: è qualcosa di vivo, qualcosa che si realizza in Gesù Cristo, Vangelo vivente e personale. Ora è precisamente a Gesù Cristo che viene posta la domanda morale: quella del giovane ricco e in lui quella di ogni uomo, che non può non interrogarsi sul senso della vita, del bene e del male, della felicità. Ed è Cristo che dà la risposta, anzi la risposta coincide con la sua «persona», perché è Lui stesso «la risposta». Una risposta «cristologica» alla domanda morale che diventa risposta «ecclesiologica», in quanto la Chiesa è la risposta stessa di Cristo: «la contemporaneità di Cristo all'uomo di ogni tempo si realizza nel suo corpo, che è la Chiesa» (VS 25).

La verità chiara e ultima dell'agire umano trova le sue adeguate dimensioni **nello Spirito Santo**, nel quale è veramente possibile leggere la Scrittura. Nello Spirito Santo, Scrittura e Tradizione viva della Chiesa sono luogo profetico di verità morale: «Questa Tradizione; che trae origine dagli Apostoli, progredisce nella Chiesa sotto l'assistenza dello Spirito Santo. Nello Spirito Santo la Chiesa accoglie e trasmette la Scrittura come testimonianza delle "grandi cose" che Dio opera nella storia [...]. Mediante la stessa Tradizione i cristiani ricevono "la viva voce del Vangelo" come espressione fedele della sapienza e della volontà divina. All'interno della Tradizione si sviluppa, con l'assistenza dello Spirito Santo, l'interpretazione autentica della legge del Signore. Lo stesso Spirito, che è all'origine della Rivelazione dei comandamenti e degli insegnamenti di Gesù, garantisce che vengano santamente custoditi, fedelmente esposti e correttamente applicati nel variare dei tempi e delle circostanze» (VS 27).

L'enciclica riconosce che le prescrizioni morali contenute nella Rivelazione biblica devono essere introdotte fedelmente nello sviluppo delle diverse culture della storia (cf. VS 25), ma, nello stesso tempo, è un'illusione voler misurare l'insegnamento morale della Chiesa soltanto secondo il metodo storico-critico, perché «il compito della loro interpretazione è stato affidato da Gesù agli Apostoli e ai loro successori, con l'assistenza

speciale dello Spirito di verità» (VS 25). Inoltre, «nella catechesi morale degli Apostoli, accanto ad esortazioni e ad indicazioni legate al contesto storico e culturale, c'è un insegnamento etico con precise norme di comportamento» (VS 26). Di conseguenza, nella mediazione ecclesiologica delle parole ispirate, l'uomo che ricerca la verità è capace di sviluppare in tutte le sue conseguenze la domanda etica fondamentale: «Che cosa debbo fare di buono (cf. *Mt* 19,6)».

Il metodo teologico morale di *Veritatis splendor* è un metodo che organizza i contenuti nella **gerarchia di verità interdipendenti**, considerando come fondante, lo stesso processo ermeneutico-morale, il magistero e la dottrina ufficiale della Chiesa. La dimensione ecclesiologica del metodo teologico-morale è qui rilevante.

Il Concilio (in particolare nella *Dei Verbum*) aveva sottolineato che la missione e il potere di insegnare sono stati consegnati da Cristo agli Apostoli: «Chi ascolta voi, ascolta me» (*Lc* 10,16). Il loro insegnamento è la comunicazione della Parola del Signore stesso, anzi la comunità cristiana si costituisce sul fondamento e l'autorità degli Apostoli. Le prime comunità cristiane evidenziarono un'immagine permanente della Chiesa che, grazie all'insegnamento degli Apostoli, nasce e si sviluppa dalla Parola del Signore. La Chiesa appare così in posizione di ascolto assiduo dell'insegnamento degli Apostoli nel quale trova accesso alla Parola del Signore stesso.

Questa ecclesiologia è ripresa da Giovanni Paolo II: «"Chi ascolta voi, ascolta me" (*Lc* 10,16). Con la luce e la forza di questo Spirito gli Apostoli hanno adempiuto la missione di predicare il Vangelo e di indicare la "via" del Signore (cf. *At* 18,25), insegnando anzitutto la sequela e l'imitazione di Cristo». Un insegnamento quindi che riguarda la fede e la morale. «Incaricati di predicare il Vangelo, gli Apostoli fin dalle origini della Chiesa, in virtù della loro responsabilità morale, hanno vegliato sulla rettitudine della condotta dei cristiani, allo stesso modo in cui hanno vegliato sulla purezza della fede [...]. La Chiesa, infatti, è insieme comunione di fede e di vita; la sua norma è "la fede che opera per mezzo della carità" (*Gal* 5,6). Nessuna lacerazione deve attentare all'armonia tra la fede e la vita: l'unità della Chiesa è ferita non solo dai cristiani che rifiutano o stravolgono la verità della fede, ma anche da quelli che misconoscono gli obblighi morali a cui li chiama il Vangelo (cf. *1Cor* 5,9-13). Con decisione gli Apostoli hanno rifiutato ogni dissociazione tra l'impegno del cuore e i gesti che lo esprimono e verificano (cf. *1Gv* 2,3-6)» (VS 26). Così i fedeli sono chiamati a recuperare e riproporre il vero volto della fede cristiana e quindi anche il suo inscindibile contenuto morale, perché la fede «non è semplicemente un insieme di proposizioni da accogliere e ratificare con la mente. È invece una conoscenza vissuta da Cristo, una memoria vivente dei suoi comandamenti, una *verità da vivere*» (VS 88).

Inoltre, la missione di insegnare la fede e la morale appare affidata ai soli Apostoli e ai loro successori. L'estensione della missione a tutta la Chiesa è per «mandato» e «collaborazione» con la loro autorità, e in comunione con il Sommo Pontefice, primo responsabile. Così, in *Veritatis splendor*, Giovanni Paolo II, rivolgendosi ai confratelli nell'episcopato, ribadisce le indicazioni di LG 25, secondo cui i Vescovi che insegnano in

comunione con il Romano Pontefice sono maestri autentici che devono essere ascoltati con venerazione quali testimoni della divina e cattolica verità.

Pertanto, appartiene al Magistero della Chiesa annunciare e insegnare in maniera autentica ciò che è secondo la «sana dottrina» (7t 2,1), custodire santamente la Parola di Dio ed esporla fedelmente. Il Magistero ha così anche il compito di indicare l'incompatibilità di certe idee o asserzioni filosofiche e teologiche con la verità di Cristo. Lo sforzo di molti studiosi durante e dopo il Concilio ha dato notevoli frutti; nello stesso tempo «si sono sviluppate però alcune interpretazioni della morale cristiana che non sono compatibili con la "sana dottrina" (2Tm 4,3). Certamente il Magistero della Chiesa (...) ha il dovere di dichiarare l'incompatibilità di certi orientamenti di pensiero teologico o di talune affermazioni filosofiche con la verità rivelata» (VS 29). Si tratta di un discernimento critico, che mira a riconoscere sia quanto vi è di legittimo, utile e prezioso in molti orientamenti di pensiero, sia a indicare, al tempo stesso, le ambiguità, i pericoli e gli errori. Il Magistero, infatti, svolge «un importante compito di vigilanza, avvertendo i fedeli della presenza di eventuali errori, anche solo impliciti, quando la loro coscienza non giunge a riconoscere la giustezza e la verità delle regole morali che il Magistero insegna» (VS 110).

Il problema, spesso oggetto di discussioni, della competenza veritativa del Magistero anche nella morale naturale è insegnato dalla *Veritatis splendor* che, dalla stretta connessione tra libertà e verità, giunge non solo all'impossibilità della separazione tra fede e morale, ma anche alla riaffermazione dell'universalità e della immutabilità dei comandamenti morali e, in particolare, di quelli che proibiscono sempre e senza eccezioni gli **atti intrinsecamente cattivi** (cf. VS 110).

L'enciclica sottolinea vigorosamente che la fermezza del Magistero della Chiesa in questo campo è animato unicamente dal «servizio» della persona e della società: «Questo servizio è rivolto ad ogni uomo, considerato nell'unicità e nell'irripetibilità del suo essere ed esistere: solo nell'obbedienza alle norme morali universali l'uomo trova piena conferma della sua unicità di persona e possibilità di vera crescita morale. E, proprio per questo, tale servizio è rivolto a tutti gli uomini: non solo ai singoli, ma anche alla comunità, alla società come tale. Queste norme costituiscono, infatti, il fondamento incrollabile e la solida garanzia di una giusta e pacifica convivenza umana, e quindi di una vera democrazia, che può nascere e crescere solo sull'uguaglianza di tutti i suoi membri, accomunati nei diritti e doveri. Di fronte alle norme morali che proibiscono il male intrinseco non ci sono privilegi né eccezioni per nessuno. Essere padrone del mondo o l'ultimo "miserabile" sulla faccia della terra non fa alcuna differenza: davanti alle esigenze morali siamo tutti assolutamente uguali» (VS 96 e 115).

L'autorevolezza magisteriale comprende perciò tutte le norme morali, rivelate e naturali. Infatti è rivelato che la verità è verità *salutaris*; ed è rivelato che la legge morale orienta l'uomo alla *salvezza eterna*. Giovanni Paolo II ribadisce che «la Chiesa sa che l'istanza morale raggiunge in profondità ogni uomo, coinvolge tutti, anche coloro che non conoscono Cristo e il suo vangelo e neppure Dio. Sa che proprio sulla strada della vita morale è aperta a tutti la via della salvezza, come ha chiaramente ricordato il Concilio Vaticano II» (VS 3).

4.4.3 Il ministero dei teologi

Un'altra considerazione metodologica si riferisce al ministero dei teologi. Infatti il Magistero vivo della Chiesa e la teologia, pur avendo doni e funzioni diverse, hanno ultimamente il medesimo fine: conservare il popolo di Dio nella verità che libera e farne così la «luce delle nazioni». Questo servizio alla comunità ecclesiale mette in relazione reciproca il Magistero con i teologi. Questi ultimi «hanno il grave dovere di istruire i fedeli - specialmente i futuri Pastori - su tutti i comandamenti e le norme pratiche che la Chiesa dichiara con autorità. Nonostante gli eventuali limiti delle argomentazioni umane presentate dal Magistero, i teologi moralisti sono chiamati ad approfondire le ragioni dei suoi insegnamenti, ad illustrare la fondatezza dei suoi precetti e la loro obbligatorietà, mostrandone la mutua connessione e il rapporto con il fine ultimo dell'uomo. Spetta ai teologi moralisti esporre la dottrina della Chiesa e dare, nell'esercizio del loro ministero, l'esempio di un assenso leale, interno ed esterno, all'insegnamento del Magistero sia nel campo del dogma che in quello della morale. Unendo le loro forze per collaborare col Magistero gerarchico, i teologi avranno a cuore di mettere sempre meglio in luce i fondamenti biblici, le significazioni etiche e le motivazioni antropologiche che sostengono la dottrina morale e la visione dell'uomo proposte dalla Chiesa» (VS 110).

Pertanto il teologo, nominato per questo ministero, accoglierà gli opportuni orientamenti che vengono dal Magistero della Chiesa, Vescovi e Romano Pontefice, per svolgere adeguatamente il suo ministero nell'annuncio della verità morale. Ne consegue che, come tutti i credenti, anche i teologi sono tenuti alla docilità e al rispetto del Vangelo attraverso il Magistero episcopale. Il loro eventuale dissenso «fatto di calcolate contestazioni e di polemiche attraverso i mezzi di comunicazione sociale, è contrario alla comunione ecclesiale e alla retta comprensione della costituzione gerarchica del Popolo di Dio. Nell'opposizione all'insegnamento dei Pastori non si può riconoscere una legittima espressione né della libertà cristiana né delle diversità dei doni dello Spirito. In questo caso, i Pastori hanno il dovere di agire in conformità con la loro missione apostolica, esigendo che sia sempre rispettato il diritto dei fedeli a ricevere la dottrina cattolica nella sua purezza e integrità» (VS 113).

Questo aspetto magisteriale è veramente decisivo nella metodologia teologico-morale, in quanto testimonia che la formazione morale della coscienza non è un fenomeno assolutamente autonomo, quasi che l'uomo nei suoi giudizi e nelle sue decisioni morali possa procedere a proprio arbitrio insindacabilmente. L'accettazione del Magistero della Chiesa da parte dei fedeli, nella visione cattolica non avrà nulla a che vedere con una sottomissione servile, puramente meccanica, indifferenziata. Al Magistero autentico del Sommo Pontefice e a quello dei Vescovi si deve un «religioso rispetto di intelligenza e di volontà» (LG 25). Un rispetto dunque fondato su motivi soprannaturali.