

**ACCADEMIA ALFONSIANA
ISTITUTO SUPERIORE DI TEOLOGIA MORALE**

Corso

Introduzione alla teologia morale
(Prof. Vincenzo VIVA)

- Introduzione alla teologia morale. Appunti (S. Majorano)
- «Modelli» di teologia morale nel cammino post-conciliare. Appunti integrativi (V.Viva)

INTRODUZIONE ALLA TEOLOGIA MORALE APPUNTI

Sabatino Majorano, C.Ss.R.

PREMESSA

Fino a qualche decennio fa, un corso di introduzione alla teologia morale sarebbe stato delineato facilmente, nel suo piano e nei suoi contenuti. Oppure, forse, non ne avremmo neppure sentito il bisogno: per tutti erano scontati i problemi introduttori o ponevano interrogativi solo marginali.

Per rendersene conto, è sufficiente riflettere sulla «introductio in theologiam moralem» come viene delineata nel manuale di I. AERTNYS - C. DAMEN (*Theologia moralis*, vol. I, Torino ¹⁷ 1956).

Si parte dall'affermazione: «Theologiam moralem tractaturi prius de eius natura, divisione, methodo et historia paucis disseramus oportet» (p. XV).

La precisazione della *natura* viene sviluppata come esplicitazione della definizione della teologia morale: «Ea pars theologiae quae tractat de ordinatione actuum humanorum in Deum, finem ultimum supernaturalem» (p. XV-XVII).

All'interno di essa si individua una fondamentale *distinzione*: «Paulatim practicam divisionem accepit in duas partes subalternas, quae distinguuntur non secundum obiectum formale sed materialiter tantum: Theologia moralis stricto sensu atque Theologia ascetica et mystica» (p. XVII, cf XVIII-XIX).

Per quanto riguarda il *metodo* vengono evidenziate tre principali indicazioni:

- * «*Positiva*, quae ex fontibus Theologiae (S. Scriptura, Traditione, Magisterio Ecclesiae) veritates morales proponit et circumscribit.
- * *Systematica* seu *speculativa* seu *scholastica*, quae naturali lumine rationis ista principia confirmat, supplet, nexum eorum illustrat, conclusiones ex illis deducit eaque omnia in logicum systema componit.
- * *Casuistica*, quae studet principia et conclusiones generales hoc modo statutas ad casus particulares applicare (p. XX-XXI)».

L'esame di queste prospettive metodologiche sfocia nella opzione della loro reciproca integrazione: «Ea nempe in qua post accuratam investigationem principiorum supernaturalium et naturalium eorumque probationem et systematicam compositionem, proceditur ad applicationem practicam mediante casuum solutionem» (p. XXI).

Seguono un'ampia ricostruzione storica del cammino della teologia morale (p. XXIII-XLI) e una bibliografia selezionata su tutta la problematica morale (p. XLIII-LIII).

Anche se ancora oggi non mancano proposte di teologia morale che non vanno oltre questi dati, non credo sia più possibile limitare ad essi i problemi introduttori. Lo spazio anzi che gli attuali testi sintetici dedicano ai problemi introduttori diventa sempre più notevole.

Nel *Corso di morale* curato da T. GOFFI e G. PIANA (Brescia: Queriniana ²1989) il primo volume risulta articolato in due parti: «La fondazione dell'etica cristiana» (13-369) e «La struttura dell'etica cristiana» (371-590).

La «fondazione» segue questo itinerario: si parte da «Il problema morale oggi» (G. VENDRAME, 15-36) per approfondire poi il rapporto «Scienze umane, filosofia, etica» (A. MOLINARO, 16-74). La successiva «fondazione biblica» (S. BASTIANEL - L. DI PINTO, 75-173) e storica (T. GOFFI, 175-200) permettono di arrivare a delineare «una teologia morale fondamentale sistematica secondo la storia della salvezza» (S. DE GUIDI, 201-324). Seguono gli «Orientamenti metodologici della ricerca etica» (G. PIANA, 325-369).

La «struttura» viene precisata attraverso la trattazione della «Persona e agire morale» (A. MOLINARO, 373-388) e della «Natura e caratteristiche della prassi cristiana» (T. GOFFI, 389-465). Seguono «Coscienza e norma etica» (A. MOLINARO, 466-507), la «Conversione e peccato» (D. MONGILLO, 508-560) e il «vissuto virtuoso» (F. COMPAGNONI - T. GOFFI, 561-590).

L'ampliamento dei problemi introduttori è esigito da numerosi fattori, quali:

- * la rapida evoluzione del nostro mondo, sotto la spinta dei complessi processi della globalizzazione, che sta determinando un cambiamento molto forte nei riguardi del perché stesso del bene e del male;
- * la necessità di collocare esistenzialmente e ecclesialmente la riflessione teologico-morale per dare ad essa un'effettiva significatività;
- * il dibattito epistemologico e metodologico tuttora in atto in teologia morale, sotto la spinta di istanze culturali e scientifiche diverse;
- * il pluralismo teologico che caratterizza in maniera crescente la vita della comunità cristiana oggi con le possibilità che apre, ma insieme anche con i problemi che pone.

Si tratta di problematiche su cui il Magistero è intervenuto più volte. Giovanni Paolo II nel 1993 ha ritenuto di affrontarle in maniera più organica con l'enciclica *Veritatis splendor*: «È la prima volta che il Magistero della Chiesa espone con una certa ampiezza gli elementi fondamentali di tale dottrina [dottrina morale cristiana], e presenta le ragioni del discernimento pastorale necessario in situazioni pratiche e culturali complesse e talvolta critiche» (n. 115). La motivazione è stata sintetizzata in questa maniera nella stessa enciclica: «Oggi sembra necessario riflettere sull'insieme dell'insegnamento morale della Chiesa, con lo scopo preciso di richiamare alcune verità fondamentali della dottrina cattolica che nell'attuale contesto rischiano di essere deformate o negate. Si è determinata, infatti, una nuova situazione entro la stessa comunità cristiana, che ha conosciuto il diffondersi di molteplici dubbi ed obiezioni di ordine umano e psicologico, sociale e culturale, religioso ed anche propriamente teologico, in merito agli insegnamenti morali della Chiesa. Non si tratta più di contestazioni parziali e occasionali, ma di una messa in discussione globale e sistematica del patrimonio morale, basata su determinate concezioni antropologiche ed etiche» (n. 4).

Il corso si fa carico di queste preoccupazioni. Senza alcuna pretesa di completezza, vuole essere una proposta di cammino da fare insieme, cercando di individuare e approfondire le principali problematiche e le linee di tendenza più rilevanti nella teologia morale contemporanea. Sarà così possibile contribuire a quel «discernimento» del quale anche Benedetto XVI non si stanca di sottolineare la necessità per permettere alla fede di apportare il proprio contributo critico nei riguardi della ragion pratica (cf *Deus caritas est*, n. 28).

In questa maniera il corso vuole «introdurre» allo studio specializzato della teologia morale, come è portato avanti dall'Accademia Alfonsiana. Tenta perciò di lanciare un ponte tra lo studio del ciclo istituzionale e quello del ciclo di specializzazione. La maniera nella quale spesso viene studiata la teologia morale a livello istituzionale rafforza oggi la necessità di un tale impegno.

Nello stesso tempo ha presente che per molti lo studio di specializzazione è preparazione all'insegnamento, soprattutto nei seminari. Il cammino che faremo cercherà di non perdere mai di vista tale prospettiva.

Il corso assume come punto di riferimento decisivo le indicazioni del concilio Vaticano II, lette alla luce del magistero successivo. Sono infatti convinto che proprio nella fedeltà al Vaticano II si gioca la fedeltà della teologia alla chiesa e al mondo d'oggi dal momento che, come sottolineava Giovanni Paolo II in *Novo millennio ineunte*, i testi conciliari «a mano a mano che passano gli anni... *non perdono il loro valore né il loro smalto*. È necessario che essi vengano letti in maniera appropriata, che vengano conosciuti e assimilati, come testi qualificati e normativi del Magistero, all'interno della Tradizione della Chiesa... sento più che mai il dovere di additare il Concilio, come *la grande grazia di cui la Chiesa ha beneficiato nel secolo XX*: in esso ci è offerta una sicura bussola per orientarci nel cammino del secolo che si apre» (n. 57).

A queste affermazioni si è esplicitamente ricollegato Benedetto XVI nel suo primo messaggio del 20 aprile 2005: «Anch'io, pertanto, nell'accingermi al servizio che è proprio del Successore di Pietro, voglio affermare con forza la decisa volontà di proseguire nell'impegno di attuazione del Concilio Vaticano II, sulla scia dei miei Predecessori e in fedele continuità con la bimillenaria tradizione della Chiesa... Col passare degli anni, i Documenti conciliari non hanno perso di attualità; i loro insegnamenti si rivelano anzi particolarmente pertinenti in rapporto alle nuove istanze della Chiesa e della presente società globalizzata» (n. 3).

La fedeltà alle indicazioni del Vaticano II non avrebbe costituito un problema fino a qualche anno fa, almeno nei proclami. Oggi invece richiede un'attenta presa di coscienza e un esplicito approfondimento. Occorre infatti superare con coraggio:

- * le persistenti interpretazioni unilaterali o riduttive dei dati conciliari;
- * il fascino di tendenze di "restaurazione", diversamente motivate, che si delineano nella comunità cristiana;

- * un senso di disinteresse o di “superamento”, motivato dagli anni che ormai ci separano dal concilio e dalla novità delle situazioni in cui ci troviamo a vivere e operare.

Tutto questo non significa certo che ci si possa fermare alla lettera del Vaticano II. In questi anni la storia, la chiesa, la società, la teologia hanno continuato a camminare, con svolte significative. Il magistero da parte sua è intervenuto più volte con prospettive di approfondimento e di sviluppo che vanno attentamente valorizzate.

Si tratta perciò di *procedere con coraggio nella direzione* che l’assise conciliare ha indicato alla comunità cristiana. In altre parole, di ricomprendere, partendo dall’oggi, il significato delle indicazioni metodologiche presenti nei testi conciliari, per attualizzarlo e svilupparlo in risposta agli attuali segni dei tempi.

Soprattutto si tratta di ricomprendere e di approfondire il perché e il come di una teologia morale fondata sul mistero del Cristo e sulla storia della salvezza.

Nel far questo avremo sempre presente il magistero di sant’Alfonso. Non si tratta di un atteggiamento “di parte”, dovuto al fatto che l’Accademia Alfonsiana fa a lui riferimento. Ritengo infatti particolarmente importante non far mancare alla riflessione teologica lo stimolo che viene dalle sue intuizioni più fondamentali: la verità morale come attuazione della «copiosa redemptio»; la centralità della libertà e della coscienza in reciprocità con la verità; il costante collegamento con la pastorale; la priorità degli abbandonati e dei poveri... Si tratta di istanze da sviluppare e attualizzare con coraggio se vogliamo una teologia morale effettivamente ministeriale.

Si radica in queste prospettive il cammino che il corso intende proporre. Per introdurci correttamente allo studio della teologia morale è infatti necessario:

- * interrogarci sul significato, le possibilità e le difficoltà che la proposta morale incontra nel contesto in cui viviamo;
- * attingere dai testi del Vaticano II gli elementi più significativi a livello epistemologico e metodologico;
- * ricostruire, a grandi linee, il cammino post-conciliare della teologia morale, per porne in luce acquisizioni, problematiche e modelli più significativi;
- * lasciarci illuminare dal discernimento che il magistero ha condotto, soffermandoci soprattutto sulla *Veritatis splendor* e il *Catechismo della Chiesa Cattolica*;

- * precisare in maniera positiva la metodologia della teologia morale alla luce del mistero del Cristo (la scelta per il metodo storico-ermeneutico, l'interdisciplinarietà...);
- * riprendere, a livello storico-sistematico, le principali categorie in cui viene sviluppato il discorso teologico morale, per facilitare il loro uso nel corso dello studio specializzato;
- * concretizzare tutti questi dati nella prospettiva dell'insegnamento istituzionale della teologia morale, cercando di individuare alcuni elementi comuni di maggiore urgenza.

Attraverso un tale cammino ci ripromettiamo non solo di rispondere alle esigenze della teologia morale come disciplina di ricerca e di insegnamento seminaristico, ma anche di cogliere le attese e i fermenti che caratterizzano oggi il popolo di Dio e attraverso i quali esso tende, nella sua interezza, a diventare protagonista dell'annuncio morale cristiano.

Quanto ai presenti appunti, essi sono solo delle schede di lavoro. Vogliono aiutare e stimolare a un cammino di ricerca e di approfondimento condotto insieme. Di qui la loro schematicità. Rimandano necessariamente alla lezione viva, preoccupandosi solo di tracciare una pista di cammino. Hanno bisogno di essere sviluppati e completati.

INDICAZIONI BIBLIOGRAFICHE

Per una bibliografia completa rimando alle rassegne bibliografiche specifiche (ad esempio quelle di *Rivista di teologia morale*, *Ephemerides theologicae lovanienses*, *Moralia*...) Mi limito per ora ad alcune indicazioni di carattere generale, che verranno in seguito specificate e completate secondo le varie tematiche:

ANGELINI G., *Teologia morale fondamentale. Tradizione, Scrittura e teoria*, Milano 1999.

AROKIASAMY S., *Relationality and Inculturation in Morals*, in *Encounters with the Word: Essays to Honour Aloysius Pieris*, Thulana (Kelaniya), Sri Lanka 2004, 461-474.

AUBERT J.-M., *Débats autour de la morale fondamentale*, StMor 20 (1982) 195-222.

AUER A., *Morale autonoma e fede cristiana*, Cinisello Balsamo 1991.

BASTIANEL S., *Autonomia morale del credente. Senso e motivazioni di un'attuale tendenza teologica*, Brescia 1980.

BÖCKLE F., *Tendenze della teologia morale negli anni '80*, in *Studia Patavina* 31 (1984) 487-496.

BONANDI A., *Il difficile rinnovamento. Percorsi fondamentali della teologia morale postconciliare*, Assisi 2003.

BUJO B., *Teologia africana nel suo contesto sociale*, Brescia 1988.

CAPONE D., *Il rinnovamento dell'insegnamento della Teologia Morale secondo il Concilio Vaticano II*, in *Parola e Spirito. Studi in onore di Settimio Cipriani*, Brescia 1982, 1221-1246.

CHIAVACCI E., *Teologia morale fondamentale*, Assisi 2007.

COLLET G., "... Fino agli estremi confini della terra". *Questioni fondamentali di teologia della missione*, Brescia 2004.

COMPAGNONI F., *La specificità della morale cristiana*, Bologna 1972.

COMPOSTA D., *Tendencias de la teología moral en el postconcilio Vaticano II*, in DEL POZO ABEJON G., *Comentarios a la Veritatis Splendor*, Madrid 1994, 301-340.

CURRAN C. - MCCORMICK R. A. (eds.), *Readings in Moral Theology*, New York 1979.

Da Re A., *Filosofia morale*, Milano 2003.

- DE GUIDI S., *Per una teologia morale fondamentale sistematica secondo la storia della salvezza*, in GOFFI T. - PIANA G. (a cura), *Corso di morale*, vol. I, Brescia² 1989, 201-324.
- DEMMER K. - SCHÜLLER B. (a cura), *Fede cristiana e agire morale*, Assisi 1980.
- DEMMER K., *Fondamenti di etica teologica*, Assisi 2004.
- DEMMER K., *Introduzione alla teologia morale*, Casale Monferrato 1993.
- DEMMER K., *Shaping the Moral Life: An Approach to Moral Theology*, Washington 2000.
- DESCLOS J., *Libérer la morale. Christocentrisme e dynamique filiale de la morale chrétienne à l'époque de Vatican II*, Montréal – Paris 1991.
- Europa orientale: La teologia morale prima e dopo il 1989*, in RTM 28 (1996) 161-199.
- FABRI DOS ANJOS M. (coord.), *Articulação da teologia moral na América Latina*, Aparecida (SP) 1987.
- FERNANDEZ A., *La reforma de la teología moral. Medio siglo de historia*, Burgos 1997.
- FUCHS J., *Etica cristiana in una società secolarizzata*, Casale Monferrato 1984.
- FUCHS J., *Theologia moralis perficienda: Votum Concilii Vaticani II*, in *Periodica de re morali, canonica, liturgica* 55 (1966) 499-548.
- GALLAGHER J. A., *Time Past, Time Future. An Historical Study of Catholic Moral Theology*, New York – New Jersey 1990.
- GERARDI R., *Storia della teologia morale. Interpretazioni teologiche dell'esperienza cristiana. Periodi e correnti, autori e opere*, Bologna 2003.
- GIBELLINI R. (a cura), *Percorsi di teologia africana*, Brescia 1994.
- GIBELLINI R. (a cura), *La nuova frontiera della teologia in America Latina*, Brescia² 1991.
- GOMEZ MIER V., *La refundación de la moral católica. El cambio de matriz disciplinar después del Concilio Vaticano II*, Estella 1995.
- GRANDIS G., *La teologia morale*, in LORIZIO G. - GALANTINO N., *Metodologia teologica. Avviamento allo studio e alla ricerca pruridisciplinari*, Cinisello Balsamo 1994.
- HAESE U., *Die Kontroverse um die ethische Fundierung der Verteidigung in der katholischen Kirche*, Herford - Bonn 1991.
- HÄRING B., *Teologia morale verso il terzo millennio*, Brescia 1990.

- HONIGS B., *Rinnovamento conciliare e sviluppo postconciliare della teologia morale*, in *Seminarium* 34 (1994) 31-42.
- KA MANA, *Christ d'Afrique. Enjeux éthiques de la foi africaine en Jésus-Christ*, Paris 1994.
- KENNEDY T., *L'ascesa dell'uomo al Dio vivente*, Bologna 2007.
- La recezione del Concilio Vaticano II nella teologia morale*. Atti del Convegno – Accademia Alfonsiana, 25-26 marzo 2004, in *StMor* 42/2 (2004).
- La théologie morale à Vatican II et sa réception*, *StMor* 24 (1986).
- LOBO J. A., *Lineas y tendencias de la teología moral latinoamericana*, in *Moralia* 18 (1995) 343-360.
- LYOTARD J.- F., *Moralités postmodernes*, Paris 1993.
- MAJORANO S., *Il teologo moralista oggi*, *StMor* 33 (1995) 21-44.
- MOLTMANN J., *Che cos'è oggi la teologia? Due contributi alla sua attualizzazione*, Brescia 1991.
- MOSER A. - LEERS B., *Teología Moral. Conflictos y alternativas*, Madrid - São Paulo 1987.
- NTAKARUTIMANA E., *Vers une théologie africaine. La théologie e les théologiens au Congo: projets et défis dans la période de l'après-indépendance*, Fribourg 2002.
- PANNENBERG W., *Cristianesimo in un mondo secolarizzato*, Brescia 1990.
- PANNENBERG W., *Storia e problemi della teologia evangelica contemporanea in Germania. Da Schleiermacher fino a Barth e Tillich*, Brescia 2000.
- PEINADO J. V., *Éticas teológicas ayer y hoy*, Madrid 1993.
- PETRÀ B., *Teologia morale*, in G. CANOBBIO – P. CODA (edd.), *La teologia del XX secolo. Un bilancio, 3. Prospettive pratiche*, Roma 2003, 97-193.
- PETRÀ B., *Tra cielo e terra. Introduzione alla teologia morale ortodossa contemporanea*, Bologna 1992.
- PIANA G., *Cristologia e teologia morale: percorsi storici degli inizi del '900 al Vaticano II*, in G. BOF (ed.), *Gesù di Nazareth... Figlio di Adamo, Figlio di Dio*, Milano 2000, 297-310.
- PIANA G., *L'agire morale tra ricerca di senso e definizione normativa*, Cittadella, Assisi 2001.
- PINKAERS S. TH., *Les sources de la morale chrétienne*, Paris 1985.
- Prospettive etiche nella modernità*, Cinisello Balsamo 1994.
- PUTHUR B., *Moral theology today. Trends and issues*, Alwaye 1991.

- RAHNER K., *Il problema di un'etica esistenziale formale*, in *Saggi di antropologia soprannaturale*, Roma 1965, 467-495.
- REJON F. M., *La moral fundamental en la reflexion teológica desde America Latina (1968-1984)*, Madrid 1986.
- RIZZI A., *Crisi e ricostruzione della morale*, Torino 1992.
- ROHLS J., *Storia dell'etica*, Bologna 1995.
- RÖMELT J., *Vom Sinn moralischer Verantwortung. Zu den Grundlagen christlicher Ethik in komplexer Gesellschaft*, Regensburg 1996.
- RÖMELT J., *Christliche Ethik im pluralistischen Kontext. Eine Diskussion ethischer Reflexion in der Theologie*, Münster 2000.
- SCHÜLLER B., *La fondazione dei giudizi morali*, Assisi 1975.
- TETTAMANZI D., *Verità e libertà. Temi e prospettive di morale cristiana*, Casale Monferrato 1993.
- TIRIMANNA V., *Theologizing in Asia: Pluralism, Relativism and Subjectivism*, in *Asia Journal of Theology* 14 (aprile 2004), 57-67.
- TREMBLAY R., «Ma io, vi dico...» *L'agire eccellente, specifico della morale cristiana*, Bologna 2005.
- TREMBLAY R., *Cristo e la morale in alcuni documenti del magistero*, Roma 1996.
- VENDRAME G., *Il problema morale oggi*, in T. GOFFI - G. PIANA (a cura), *op. cit.*, 15-36.
- VIDAL M., *Nueva moral fundamental. El hogar teológico de la Ética*, Bilbao 2000.
- VIDAL M., *Trasformazioni recenti e preospettive di futuro nell'etica teologica* in R. GIBELLINI (ed.), *Prospettive teologiche per il XXI secolo*, Brescia 2003, 183-212.
- ZALBA M., *Un siglo de teologia moral. 1880-1890*, in *Estudios Eclesiásticos* 56 (1981) 1133-1175.
- ZIEGLER J. C., *La teologia morale*, in R. VANDER GUCHT – H. VORGRIMLER (dir.), *Bilancio delle teologia del XX secolo*, Roma 1972, 336-388.
- ZUCCARO C., *Cristologia e morale. Storia, interpretazione, prospettive*, Bologna 2003.

1. L'INTERROGATIVO MORALE OGGI: SIGNIFICATO E POSSIBILITÀ

In ogni riflessione scientifica è di fondamentale importanza una corretta partenza; eventuali errori iniziali pregiudicano tutti i passi successivi. Questo vale anche per la teologia morale, sia come ricerca che come insegnamento.

La ricerca epistemologica contemporanea sottolinea la necessità che venga innanzitutto precisato l'oggetto. Partendo da esso è possibile modellare validamente le istanze proprie della riflessione scientifica (oggettività, verificabilità...). Diversamente si finirebbe con l'imporre all'oggetto una metodologia stabilita aprioristicamente che non può che ridurlo e coartarlo a propria misura: il metodo diventerebbe un "letto di Proculste" con il risultato di falsare la realtà che vuole si vuole comprendere.

La storia della teologia morale testimonia diverse maniere per arrivare a precisare il proprio oggetto:

- * un percorso prevalentemente linguistico (ad es. quello etimologico);
- * un processo deduttivo centrato sulla "natura", mirando soprattutto a una definizione;
- * un cammino induttivo che privilegia i dati fenomenologici per arrivare a una descrizione.

Ognuna di queste scelte presenta aspetti positivi e negativi. I rischi derivano soprattutto da una loro radicalizzazione. Occorre invece integrarle in maniera da evitare che diventino delle scelte aprioristiche che fanno perdere di vista la peculiarità dello stesso oggetto.

Il contesto attuale della ricerca teologico-morale e le indicazioni del Vaticano II (*Gaudium et spes*) e del successivo magistero sembrano privilegiare un processo che inizi dall'ascolto/lettura della realtà. Si tratta cioè di partire dalla fenomenologia, andando però oltre la pura registrazione dei dati per sottometerli a un'attenta opera di lettura e interpretazione (su tutto questo ritornerò in seguito in maniera più articolata; per il momento è sufficiente giustificare la scelta iniziale del corso).

Il nostro cammino inizia perciò dall'esperienza morale; più precisamente, dal chiederci, pur senza dimenticare il tormentato cammino

storico della morale, quale significato essa assume nel nostro contesto e lungo quali prospettive essa viene di fatto vissuta. Sarà così possibile:

- * evitare i rischi di tagli ideologici, che ogni definizione, assunta acriticamente come punto di partenza, può immettere nella nostra ricerca;
- * aver chiaro fin dai primi passi la peculiarità esistenziale dell'oggetto del nostro studio, in maniera che sia esso a determinare tutte le scelte metodologiche;
- * ridare una più immediata significatività alla proposta morale, cercando di recuperare, almeno in parte, quello stacco che ancora oggi si registra tra proposta etica e vita concreta.

Soprattutto è questa l'unica maniera per tentare di dare una risposta efficace alla domanda sul perché del discorso morale, che si fa sempre più forte nelle nostre società. Se nel passato, in contesti culturali prevalentemente omogenei, essa il più delle volte veniva data per scontata, per la nostra realtà così fortemente pluralista costituisce una delle sfide più urgenti e decisive. L'interrogativo che sempre più spesso viene posto, particolarmente dalle giovani generazioni, non è tanto quello del come scegliere, ma del perché scegliere.

La dimensione morale non è una sovrastruttura ingombrante, un formalismo alienante o un inutile problematizzare. Essa evidenzia che:

- * l'uomo è chiamato a realizzare un rapporto da soggetto con la propria vita: vive non già «è vissuto»;
- * sente perciò di dover decidere se stesso, il senso della sua storia, i contenuti del suo agire;
- * tale decisione si dà come scelta tra più possibilità, a volte non solo diverse ma perfino contraddittorie;
- * ha bisogno perciò di strumenti con i quali poter riconoscere la giusta direzione in cui orientarsi, sottraendosi alle mille manipolazioni e condizionamenti cui incessantemente è sottoposto;
- * tutto questo non si realizza individualisticamente, ma nella reciprocità e nella solidarietà con gli altri;
- * di qui la necessità di individuare insieme criteri che possano essere condivisi e che permettano di attuare la libertà come corresponsabilità solidale.

Appare chiaro allora il significato che occorre attribuire alla categoria morale. Benché di essa sono state date lungo la storia le definizioni più diverse e altrettanto diversificate - e a volte perfino contraddittorie - sono state le sue concretizzazioni, tutte però evocano e

mirano a far attuare la *modalità propriamente umana di essere e di vivere dell'uomo*. L'affermazione iniziale della I-II: «Idem sunt actus morales et actus humani» (q. 1, a. 3) costituisce al riguardo uno stimolo prezioso, anche se da leggere all'interno delle precomprensioni e prospettive antropologiche proprie di san Tommaso.

Questa «modalità propriamente umana» può essere indicata con la categoria morale o con quella etica. Il loro uso non è uniforme, spesso anche in uno stesso autore. Nel linguaggio quotidiano vengono il più delle volte usate in maniera indifferente. Personalmente ricorrerò al termine morale per indicare l'esperienza vissuta; indicherò invece con etica le specificazioni e le concretizzazioni normative, sempre però con la consapevolezza della stretta reciprocità che intercorre tra di loro.

Non è facile tracciare un quadro completo di come di fatto il morale viene oggi vissuto. Pur con i limiti e i rischi di tutte le visioni d'insieme, è possibile individuare due costanti di fondo:

- * il permanere di un senso di sospetto o di rifiuto, variamente motivato secondo i contesti, nei riguardi dell'etica;
- * l'affermarsi di un nuovo e a volte più acuto bisogno di essa.

1.1. Il sospetto e il rifiuto

La cultura contemporanea dominante è segnata fin dal suo inizio da una critica acuta verso l'etica e la morale "tradizionale".

Vengono infatti messe sotto accusa da diverse angolazioni, soprattutto per:

- * l'*individualismo*, che il più delle volte nasconde un egoismo capace di autogiustificarsi anche di fronte ai più dure attentati e strumentalizzazioni degli altri;
- * l'*astrattismo* (filosofico o religioso), che non solo fa guardare con sospetto ai dati offerti dalle scienze, ma finisce anche con il rendere impossibile il concreto farsi carico della costruzione della storia;
- * l'*eteronomia*, che declina il bene morale come limite, non sempre chiaramente giustificato, della libertà e del desiderio di vita;
- * l'*assenza* di critica nei riguardi del potere, anzi il loro lasciarsi affascinare da esso, rischiando di trasformarsi nella sua espressione più dura.

Questa critica, che originariamente (Marx, Freud, Nietzsche...) ha avuto come oggetto modelli concreti di morale e di etica (quelli borghesi),

è stata in seguito estesa a tutte le forme, anche se con accentuazioni e prospettive diverse secondo i contesti.

Tra i fattori che oggi maggiormente incidono su questo processo di generalizzazione vanno sottolineati:

- * la forza di persuasione, sempre più forte, dei mezzi di comunicazione sociale, gestiti prevalentemente secondo una logica di profitto, che impongono modelli e stili;
- * le prospettive consumistiche che così vengono ad affermarsi su tutte le altre;
- * il ritardo con il quale - anche a livello ecclesiale - la proposta morale non solo ha preso consapevolezza dei profondi cambiamenti culturali in atto (ad es., la dimensione progettuale, lo sradicamento dalla tradizione, il senso nuovo del corpo...) ma ha anche di fatto verificato la reale significatività delle sue categorie, delle sue motivazioni e dello stesso ragionamento etico.

Si è così man mano affermata una sensibilità socioculturale per la quale:

- * il vivere pienamente e autenticamente umano non solo non è più collegato con l'etica, ma viene cercato *altrove* che nell'etica;
- * ci si pone perciò con *sospetto* di fronte a qualsiasi proposta etica per capire cosa essa nasconde (ad es. gli interessi egoistici o la volontà di controllo di chi detiene il potere...);
- * fino a sentire il *bisogno di liberarsi* dall'etica per realizzarsi con l'immediatezza e la totalità che oggi è di fatto possibile o per incidere fattivamente sui processi della storia;
- * e delineare una *separazione di fatto* del diritto nei confronti dell'etica, a causa soprattutto della complessità e del pluralismo delle nostre società.

Questo clima di sospetto e di rifiuto viene ampliato e rinforzato da alcune tendenze culturali, che diventano sempre più forti nel nostro contesto:

- * l'individualismo, che fa della libertà e della scelta del singolo un assoluto, sganciandole dal riferimento a valori oggettivi;
- * l'efficientismo, che mette sempre primo piano il risultato e la competitività;
- * i complessi processi della globalizzazione che, incrinando le divisioni e abbattendo le distanze, stanno trasformando il mondo in un unico villaggio (in cui tutti sanno di tutti), in un unico mercato (in cui tutti

possono comprare e vendere di tutto), in un'unica cultura (pronta ad assorbire tutte le differenze);

- * il diffondersi crescente della paura, vista non solo come valore, ma come base di una nuova euristica.

1.2. Un nuovo bisogno

Questo complesso processo è però solo un aspetto della mentalità socioculturale contemporanea. Soprattutto in questi ultimi anni, un insieme di fatti e di esperienze ci stanno spingendo sempre più a porci di fronte all'etica e alla morale con una sensibilità in parte diversa. Si parla oggi sempre più spesso di una riscoperta e di un nuovo bisogno di morale e di etica.

Tra i fattori che stanno determinando tale svolta mi sembrano particolarmente importati:

- * la crisi dei *sistemi ideologici* e delle stesse ideologie: se quelli di matrice individualistico-capitalistica sono stati messi sotto accusa dalla somma di ingiustizie e di sofferenze che sottintendevano, quelli di matrice collettivistico-marxista sono stati smentiti dal rapido evolversi della situazione nei paesi del socialismo reale che hanno evidenziato bisogni e aspirazioni a lungo soffocate, delusioni, radicali inadeguatezze.

Venendo meno le risposte ideologiche, sempre "pronte all'uso", la vita si ripropone come interrogativo; non avendo più "certezze" aprioristicamente determinate che coprono tutti i settori dell'esperienza, vivere torna ad essere una ricerca e una scelta. Il senso ridiventa un problema serio e ineludibile.

- * La crisi della *quantità*: iniziata con le difficoltà energetiche verificatesi negli anni '70, si è accentuata man mano che le problematiche ecologiche e demografiche hanno assunto rilevanza e contorni come quelli che si registrano oggi.

La qualità della vita non appare più connessa in maniera quasi automatica con la quantità. Costituisce anzi una prospettiva e una valenza che premono per una riprogettazione della stessa quantità. Fino al punto da correre il rischio di trasformare la "qualità della vita" in "condizione per il diritto a vivere".

- * La situazione di *disagio* in cui le scienze si sono venute a trovare in forza del loro stesso sviluppo. Nel momento in cui stiamo per diventare capaci di riscrivere lo stesso uomo (informaticamente e geneticamente), ci

accorgiamo drammaticamente che le scienze hanno bisogno di una ipotesi e di un progetto, che da sole le singole metodologie sono inadeguate a elaborare.

Nello stesso tempo si è fatta più forte l'accusa a tecnologie che hanno operato e tuttora operano senza rispetto per la natura. Si avverte a tutti i livelli la necessità di nuovi modelli, di nuova progettualità.

- * Il *vicolo chiuso* nel quale è venuta a trovarsi la politica lasciata a se stessa: si è trasformata in potere disumanizzante. È rappresentato emblematicamente da uno dei suoi frutti più vistosi: una pace fondata sulla paura, che permette ai più forti di servirsi e di ricattare i più deboli. All'angoscia atomica, oggi attenuata a causa dei nuovi equilibri internazionali, si va aggiungendo quella demografica e quelle dei nuovi fondamentalismi di diversa matrice (nazionalista, razziale, religiosa). L'ingiustizia e il ricatto continuano così ad avere forme troppo stridenti per lasciare insensibili.

Sentiamo che tutto ciò rende disumana la vita di tutti e di ognuno. Di qui un bisogno nuovo di pace effettivamente umana: frutto cioè di giustizia, di fraternità, di sviluppo.

- * L'*insostenibilità* per tutti di una economia che produce ipersviluppo in alcuni paesi e sottosviluppo in tutti gli altri (cf. la denuncia di *Sollicitudo rei socialis*). La problematica del debito del terzo mondo, con tutte le sofferenze e i rischi che contiene, ne è testimonianza chiara e drammatica, che mette sotto accusa gli stessi criteri cui si ispirano i rapporti economici internazionali (cf la denuncia e l'invito forte di *Novo millennio ineunte*, n. 14).

Nonostante il fascino delle nuove forme di capitalismo e la durezza dei meccanismi e dei processi economici internazionali, la solidarietà torna ad essere sempre più una prospettiva da cui è impossibile prescindere, anche se tante volte si resta solo a livello di buone intenzioni o di dichiarazioni di principio. Lo sviluppo incessante dell'interdipendenza esige infatti che ci si impegni da parte di tutti per elaborare un progetto qualitativamente valido.

Tutti questi fattori hanno contribuito a ridare attualità e importanza alla problematica morale. Non che il sospetto e il rifiuto siano superati del tutto; credo anzi che non lo saranno mai. Sentiamo però che il vivere da uomini e il futuro dell'umanità non possono prescindere del tutto dall'etica. Il bene morale torna ad essere sperimentato in maniera più chiara come bene.

A renderci più aperti a questa nuova sensibilità premono anche alcuni fattori di carattere più generale presenti nei fenomeni che ho finora segnalato:

- * il *pluralismo* delle proposte riguardanti tutti i settori della vita. Esso ci mette incessantemente di fronte a delle scelte da operare. Ci è impossibile un atteggiamento di passività; occorre discernere, valutare, decidere. Allo stesso tempo è indispensabile trovare punti di riferimento comuni in base ai quali orientare e normare il comportamento di ognuno, dato che la gravità dei problemi mette in discussione non solo l'autenticità della vita dei singoli o la qualità attuale della nostra società, ma il futuro stesso dell'umanità e del mondo;
- * la *manipolazione* dei bisogni, cui siamo incessantemente sottoposti con campagne sofisticate, condotte in maniera scientifica. Essa vieta di affidarci con ingenuità all'immediatezza della stessa nostra esperienza. Sappiamo che, quando lo facciamo, confermiamo interessi e strategie di potere. Di qui il bisogno di verificare le esperienze, di selezionarle, di riprogettarle;
- * l'orizzonte di *reciprocità* nel quale andiamo sperimentando il cammino verso la verità. Esso chiede il superamento di ogni integralismo: la verità che ognuno raggiunge è come un tassello di un mosaico che è possibile ricostruire del tutto solo entrando in rapporto con quelli posseduti dagli altri. Nella reciprocità l'altro si svela come possibilità concreta di cammino verso la verità e il senso: come appello che esige riconoscimento e risposta. Chiudersi a questa reciprocità significa cadere nella spirale della contrapposizione fino al volto sanguinoso del terrorismo.

1.3. Un volto nuovo

Questi complessi fattori, sia positivi che problematici, fanno sì che l'esperienza morale assuma oggi caratteristiche specifiche, che qualsiasi riflessione etica non può non considerare con attenzione. Tra le altre mi sembrano particolarmente importanti:

- * la *serietà storica*, da cui il decidere dell'uomo non può mai prescindere. Sono in gioco non solo l'attuale qualità della vita personale e sociale, ma anche la sopravvivenza di tanti uomini alle prese con la fame, la povertà e l'ingiustizia, anzi il futuro stesso della umanità e del nostro pianeta. La solidarietà a tutti i livelli si svela sempre più come orizzonte imprescindibile;

- * la *concretezza* e la *unitarietà* che il nuovo senso del corpo dà a tutta la nostra vita. Conseguentemente l'inadeguatezza di un'etica articolata sul sospetto nei riguardi della corporeità e dello stesso piacere. Il bene chiede di essere proposto e sperimentato come bene di tutta la persona, evitando tagli e riduzioni;
- * la caduta del sospetto verso la *libertà*, fino alle forme estreme - denunciate in *Veritatis splendor* - di semplice identificazione di essa con il bene. La proposta morale, che non riesce ad andare oltre la semplice indicazione limitativa della libertà, appare incomprensibile. Autenticità, realizzazione, pienezza vengono sperimentate come prospettive irrinunciabili. Il desiderio torna a giocare un ruolo fondamentale;
- * il rapporto costante con i risultati della *ricerca scientifica*. Pur nella limitatezza e provvisorietà che è loro propria, essi vengono visti come un punto di riferimento decisivo, fino a pretendere a volte di assorbire lo stesso dettato etico;
- * il *senso* come orizzonte decisivo di tutta l'esperienza morale. Anche se spesso non si riesce ad andare oltre l'accezione individualista (il *mio* senso), si avverte che per essere reale, per poter rispondere a tutti gli interrogativi della vita, deve essere tale anche per gli altri, anzi per il cammino dell'intera umanità.

Il non facile riconoscimento del senso porta a volte a fermarsi nella ricerca o addirittura a rinunciare ad essa. Ma la caduta umana di chi si pone in questa prospettiva è conferma eloquente, anche se drammatica, dell'impossibilità di essere e agire in maniera umana senza aver deciso il senso della propria vita.

Le affermazioni di Giovanni Paolo in *Veritatis splendor* si ricollegano a tutto questo e devono stimolare la riflessione teologico-morale: la domanda morale «prima che una domanda sulle regole da osservare, è una *domanda di pienezza di significato per la vita*. E, in effetti, è questa l'aspirazione che sta al cuore di ogni decisione e di ogni azione umana, la segreta ricerca e l'intimo impulso che muove la libertà. Questa domanda è ultimamente un appello al Bene assoluto che ci attrae e ci chiama a sé, è l'eco di una vocazione di Dio, origine e fine della vita dell'uomo. Proprio in questa prospettiva il Concilio Vaticano II 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 desiderio del cuore umano» (n. 7).

1.4. Nella comunità cristiana

La veloce ricostruzione dei tratti più fondamentali dell'esperienza morale resterebbe monca, ai fini del nostro studio, senza il riferimento alle modalità che la contraddistinguono nella comunità cristiana. La nostra ricerca infatti è teologico-morale.

Non si tratta qui di entrare nella problematica dello specifico o del proprio dell'etica cristiana (lo faremo più tardi), ma solo di richiamare i tratti che maggiormente caratterizzano l'esperienza morale viva della comunità cristiana.

Le difficoltà di una visione sintetica vengono oggi accentuate da due fattori:

- * il pluralismo culturale con il quale i credenti giustamente cercano di comprendere e di vivere la propria fede;
- * il moltiplicarsi e il diffondersi di movimenti ecclesiali che prospettano propri itinerari di vita cristiana.

Pur con le dovute cautele, che tutto questo impone, è possibile individuare alcuni tratti più comuni. L'esperienza morale viva della comunità cristiana oggi:

- * *Vuole rapportarsi alla fede* in maniera più chiara e esplicita. Il processo di secolarizzazione di tutta la vita costituisce al riguardo una sfida e un incentivo.

Se a livello di proposta catechetica lo stacco tra fede e vita appare recuperato, lo stesso non può dirsi però a livello di realtà vissuta e di elaborazione etico-teologica; anzi a volte esso rischia di acuirsi a causa della complessità e specificità dei diversi ambiti di vita e della ricerca di significatività e di consenso in un contesto culturale pluralista in cui l'approccio tecnico-scientifico gioca un ruolo egemone.

Resta inoltre da meglio precisare il rapporto con il sacro. Al riguardo le soluzioni pratiche che vengono suggerite non sono tutte chiare e a volte contraddittorie, a causa anche della non sufficiente riprogettazione della pietà e della religiosità popolare. Il diffondersi delle sette costituisce poi un ulteriore elemento di ripensamento e di critica.

- * *Sta recuperando la fondamentale unità tra spirituale e etico*. Le distinzioni e le separazioni che nel passato hanno pesato su questa unità vengono progressivamente accantonate. Del resto si avverte sempre più che è impossibile la coerenza etica in ambienti tanto diversificati e complessi come quelli d'oggi senza la preghiera.

Il bene morale tende perciò ad essere sentito più chiaramente come responsabilità che scaturisce dalla grazia: come chiamata, prima che risposta. D'altra parte, la spiritualità acquista una coscienza più esplicita del bisogno di trasformazione del mondo insiti nella sequela del Cristo. Significative le affermazioni del Sinodo del 1987 nel messaggio finale: «lo Spirito ci fa scoprire più chiaramente che oggi la santità non è possibile senza impegno per la giustizia, senza solidarietà con i poveri e gli oppressi» (n. 4).

Altrettanto impegnative le parole di Benedetto XVI: «Se il contatto con Dio manca del tutto nella mia vita, posso vedere nell'altro sempre soltanto l'altro e non riesco a riconoscere in lui l'immagine divina. Se però nella mia vita tralascio completamente l'attenzione per l'altro, volendo essere solamente "pio" e compiere i miei "doveri religiosi", allora s'inaridisce anche il rapporto con Dio. Allora questo rapporto è soltanto "corretto", ma senza amore. Solo la mia disponibilità ad andare incontro al prossimo, a mostrargli amore, mi rende sensibile anche di fronte a Dio. Solo il servizio al prossimo apre i miei occhi su quello che Dio fa per me e su come Egli mi ama» (*Deus caritas est*, n. 18).

Non va dimenticato però che non sempre questa unità viene vissuta con serenità e trasparenza. Neppure vanno sottovalutate le tentazioni di integralismo o di spiritualismo presenti nella nostre comunità, anche se in forme nuove.

- * *Sta assumendo una più chiara dimensione comunitaria*, a tutti i livelli. La reciprocità e la solidarietà si pongono come prospettive da cui non è più possibile prescindere e invitano a superare con decisione gli individualismi e gli egoismi, vecchi e nuovi. E questo malgrado il fascino vincente delle forme di neocapitalismo e di neoilluminismo.

Il contesto di diaspora e di pluralismo in cui i credenti oggi vivono spinge affinché la dimensione ecumenica (nel senso più ampio del termine) venga approfondita e sviluppata. Non mancano però paure, chiusure o superficialità irenistiche, sotto il premere soprattutto del ritorno del fondamentalismo soprattutto islamico.

- * *Vive il rapporto con la storia* e le sue sfide in maniera più serena e costruttiva. Non mancano certo atteggiamenti di difesa o di disinteresse, ma si è consapevoli maggiormente che la salvezza del Cristo riguarda tutto l'uomo e tutta la storia. Di qui lo sforzo per recuperare in pieno la secolarità, con le sue componenti politiche, professionali, economiche. Però il rischio di manipolazioni non trova sempre un'adeguata vigilanza e un corretto discernimento.

La scelta preferenziale per i poveri, che viene affermata come indispensabile a tutta la prassi cristiana, non è poi vissuta con quella coerenza e operosità che le tante parole e i tanti proclami lascerebbero intravedere. Deve anzi preoccupare un certo senso di “stanchezza” al riguardo che comincia a delinearsi.

- * *Attribuisce giustamente alla parola di Dio* un ruolo centrale e insostituibile, più che nel passato. La conoscenza della Bibbia è avvertita come essenziale alla vera maturità cristiana.

Però l'approccio alla Scrittura - soprattutto per ciò che riguarda la vita morale - non riesce sempre ad evitare i rischi del fondamentalismo e del razionalismo riduttivo. Andrebbe più esplicitamente cercata l'integrazione della lettura personale con quella comunitaria (soprattutto liturgica e magisteriale) e con quella che emerge dalla ricerca esegetica.

- * *Vive in maniera problematica il rapporto con la tradizione.* È convinta che la salvezza è storia; sa perciò di non poter scavalcare la trasmissione autentica della fede. Non riesce però sempre a equilibrare il riferimento al passato con il ritmo con il quale deve evolversi per stare al passo dei tempi. Di qui l'oscillare, che a volte si fa scontro, tra restaurazione e disinteresse per il passato.
- * Lo stesso deve dirsi per *il rapporto con il magistero della chiesa*, a tutti i suoi livelli. A volte il riferimento ad esso è quasi inesistente o viene svuotato di significato a livello etico; altre volte invece ci si ricollega alla lettera del magistero. Tutto questo crea disagio e sofferenza, dando vita a tensioni e anche a contestazioni.
- * *Si sente sfidata dalla varietà e contraddittorietà* degli stili di vita presenti nei contesti in cui la comunità cristiana vive. Questo esige convinzioni più decise e ulteriore profondità per trasformarsi in testimonianza e in profezia; ma esige anche sforzo incessante per ritrovare un rapporto costruttivo ispirato al dialogo e così essere compresa e inserirsi costruttivamente nella ricerca etica di tutta l'umanità. A volte invece testimonianza e dialogo vengono declinati come due cammini inconciliabili, benché di fatto sia strettamente connessi tra di loro.

I tratti che ho ricordato necessitano precisazioni, integrazioni, concretizzazioni. Occorre soprattutto riempirli della specificità dei singoli contesti culturali e ecclesiali. Il veloce quadro che ho provato a tracciare vuole solo aiutare a far iniziare il nostro studio dall'ascolto sincero della realtà vissuta. Sarà così possibile dare concretezza e maggiore significatività a tutta la nostra riflessione.

Non si dimentichi che fin qui ci siamo fermati a livello di constatazione, evitando per quanto possibile valutazioni. Queste sono certamente indispensabili, ma spettano a momenti successivi del cammino. All'inizio è importante soprattutto saper guardare e ascoltare con attenzione la realtà.

Una conclusione mi sembra però già possibile trarre. Pur tra mille contraddizioni e sfide il momento storico che viviamo presenta grandi possibilità per la proposta morale ispirata al vangelo. Nel rispondere a questo “segno dei tempi” occorre che impariamo la lezione che la storia ci ha eloquentemente offerto. È necessario cioè far di tutto per evitare di ripetere quell'insieme di errori - a livello di linguaggio, di articolazione e di equilibrio di contenuti - che nel passato hanno contribuito al diffondersi del sospetto e del rifiuto verso la proposta morale.

Soprattutto però occorre che gli occhi con i quali leggiamo la realtà devono essere non quelli dei “profeti di sventura” ma quelli dei “profeti di speranza” nelle prospettive che Giovanni Paolo II ha indicato come fondamentali del cammino della chiesa all'inizio di questo nuovo millennio.

2. LE PROSPETTIVE DEL VATICANO II

È innegabile che il Vaticano II è stato l'evento che maggiormente ha influito tanto sulla vita della comunità cristiana che sulla riflessione teologica in questi ultimi decenni. Anche se il contesto sociale e ecclesiale in questi trent'anni ha conosciuto cambiamenti rapidi e profondi, le sue indicazioni restano tuttora fondamentali per tutto il cammino della chiesa. Giovanni Paolo II in *Novo millennio ineunte* ha ricordato con forza che i testi conciliari vanno considerati «come testi qualificati e normativi del Magistero, all'interno della Tradizione della Chiesa» e si pongono come «una sicura bussola per orientarci nel cammino del secolo che si apre» (n. 57). Nella stessa prospettiva si è posto Benedetto XVI fin dal suo primo messaggio: «Col passare degli anni, i Documenti conciliari non hanno perso di attualità; i loro insegnamenti si rivelano anzi particolarmente pertinenti in rapporto alle nuove istanze della Chiesa e della presente società globalizzata» (n. 3).

Riguardo alla teologia morale, B. Häring si esprimeva in questi termini al termine dei lavori conciliari: «Nutriamo la speranza che il Concilio avrà una forte ripercussione sull'insegnamento della morale, rendendo l'etica parte integrante dell'intera struttura dell'insegnamento cristiano» (*Verso una teologia morale cristiana*, Roma 1967, 28).

Credo che tale auspicio non è rimasto solo un augurio. Anche se non c'è stato sempre accordo sulla portata e sulla interpretazione delle indicazioni conciliari riguardanti la riflessione morale, è indiscutibile che esse hanno contribuito in maniera decisiva sul suo cammino in questi ultimi anni. Non sono certamente mancati problemi e tensioni, ma occorre riconoscere che i frutti positivi sono ancora più numerosi e importanti.

Per meglio orientarsi e per l'ulteriore approfondimento è opportuno rifarsi a:

CAPONE D., *Il rinnovamento dell'insegnamento della Teologia Morale secondo il Concilio Vaticano II*, in AA. VV., *Parola e Spirito*. Studi in onore di Settimio Cipriani, Brescia 1982, 1221-1246.

- *La teologia della coscienza morale nel Concilio e dopo il Concilio*, StMor 24 (1986) 221-249.

DELHAYE PH., *Les points forts de la théologie morale à Vatican II*, ivi 5-40.

DEMMER K., *Cristologia - antropologia - teologia morale*, in LATOURELLE R. (a cura), *Vaticano II: bilancio e prospettive venticinque anni dopo (1962-1987)*, Roma - Assisi 1987, 1035-1048.

- FUCHS J., *Armonizzazione delle affermazioni conciliari sulla morale cristiana*, *ivi*, 1017-1034.
- GOMEZ MIER V., *La refundación de la moral católica. El cambio de matriz disciplinar después del Concilio Vaticano II*, Estella 1995.
- HONIGS B., *Rinnovamento conciliare e sviluppo postconciliare della teologia morale*: *Seminarium* 34 (1994) 31-42.
- La recezione del Concilio Vaticano II nella teologia morale*. Atti del Convegno – Accademia Alfonsiana, 25-26 marzo 2004, *StMor* 42/2 (2004).
- ZIEGLER J. G., «*Christus, der neue Adam*» (GS 22). *Eine anthropologisch integrierte christzentrische Moraltheologie. Die Vision des Vatikanum II. Zum Entwurf einer Gnadenmoral*, *StMor* 24 (1986) 41-70.

Il nostro studio partirà da *Optatam totius* n. 16 che esplicitamente parla della metodologia della teologia morale, per poi evidenziare le affermazioni più significative presenti negli altri documenti. Prima però è indispensabile precisare il metodo con cui leggere i testi conciliari.

2.1. Una corretta ermeneutica

Può sembrare a prima vista un problema non rilevante o almeno da presupporre già risolto. Invece le discussioni in atto evidenziano che è impossibile darlo per scontato: ci si riferisce tutti al concilio, ma se ne traggono conclusioni diverse e perfino opposte. E soprattutto tali conclusioni spesso non restano nel legittimo pluralismo delle interpretazioni, ma sono forzature e strumentalizzazioni degli stessi testi. Il Sinodo straordinario del 1985 ricordava che tra le cause delle difficoltà attuali della chiesa va annoverata «una lettura parziale e selettiva del concilio come anche un'interpretazione superficiale della sua dottrina in un senso o nell'altro» (*Relatio finalis*, I/4).

Benedetto XVI, nel discorso alla Curia del dicembre 2005, ha parlato in tono preoccupato di una conflittualità interpretativa. È bene rileggere insieme le sue affermazioni:

«Qual è stato il risultato del Concilio? È stato recepito nel modo giusto? Che cosa, nella recezione del Concilio, è stato buono, che cosa insufficiente o sbagliato? Che cosa resta ancora da fare?

Nessuno può negare che, in vaste parti della Chiesa, la recezione del Concilio si è svolta in modo piuttosto difficile, anche non volendo applicare a quanto è avvenuto in questi anni la descrizione che il grande dottore della Chiesa, san Basilio, fa della situazione della Chiesa dopo il Concilio di Nicea: egli la paragona ad una battaglia navale nel buio della tempesta, dicendo fra l'altro: “Il grido rauco di coloro che per la discordia si ergono l'uno contro l'altro, le

chiacchiere incomprensibili, il rumore confuso dei clamori ininterrotti ha riempito ormai quasi tutta la Chiesa falsando, per eccesso o per difetto, la retta dottrina della fede”...

Emerge la domanda: Perché la recezione del Concilio, in grandi parti della Chiesa, finora si è svolta in modo così difficile? Ebbene, tutto dipende dalla giusta interpretazione del Concilio o – come diremmo oggi – dalla sua giusta ermeneutica, dalla giusta chiave di lettura e di applicazione. I problemi della recezione sono nati dal fatto che due ermeneutiche contrarie si sono trovate a confronto e hanno litigato tra loro. L’una ha causato confusione, l’altra, silenziosamente ma sempre più visibilmente, ha portato frutti. Da una parte esiste un’interpretazione che vorrei chiamare “ermeneutica della discontinuità e della rottura”; essa non di rado si è potuta avvalere della simpatia dei mass-media, e anche di una parte della teologia moderna. Dall’altra parte c’è la “ermeneutica della riforma”, del rinnovamento nella continuità dell’unico soggetto-Chiesa, che il Signore ci ha donato; è un soggetto che cresce nel tempo e si sviluppa, rimanendo però sempre lo stesso, unico soggetto del Popolo di Dio in cammino.

L’ermeneutica della discontinuità rischia di finire in una rottura tra Chiesa preconciliare e Chiesa postconciliare. Essa asserisce che i testi del Concilio come tali non sarebbero ancora la vera espressione dello spirito del Concilio. Sarebbero il risultato di compromessi nei quali, per raggiungere l’unanimità, si è dovuto ancora trascinarsi dietro e riconfermare molte cose vecchie ormai inutili. Non in questi compromessi, però, si rivelerebbe il vero spirito del Concilio, ma invece negli slanci verso il nuovo che sono sottesi ai testi: solo essi rappresenterebbero il vero spirito del Concilio, e partendo da essi e in conformità con essi bisognerebbe andare avanti. Proprio perché i testi rispecchierebbero solo in modo imperfetto il vero spirito del Concilio e la sua novità, sarebbe necessario andare coraggiosamente al di là dei testi, facendo spazio alla novità nella quale si esprimerebbe l’intenzione più profonda, sebbene ancora indistinta, del Concilio. In una parola: occorrerebbe seguire non i testi del Concilio, ma il suo spirito. In tal modo, ovviamente, rimane un vasto margine per la domanda su come allora si definisca questo spirito e, di conseguenza, si concede spazio ad ogni estrosità. Con ciò, però, si fraintende in radice la natura di un Concilio come tale. In questo modo, esso viene considerato come una specie di Costituente, che elimina una costituzione vecchia e ne crea una nuova. Ma la Costituente ha bisogno di un mandante e poi di una conferma da parte del mandante, cioè del popolo al quale la costituzione deve servire. I Padri non avevano un tale mandato e nessuno lo aveva mai dato loro; nessuno, del resto, poteva darlo, perché la costituzione essenziale della Chiesa viene dal Signore e ci è stata data affinché noi possiamo raggiungere la vita eterna e, partendo da questa prospettiva, siamo in grado di illuminare anche la vita nel tempo e il tempo stesso. I Vescovi, mediante il Sacramento che hanno ricevuto, sono fiduciari del dono del Signore. Sono “amministratori dei misteri di Dio” (1Cor 4,1); come tali devono essere trovati “fedeli e saggi” (cf Lc 12,41-48). Ciò significa che devono amministrare il dono del Signore in modo giusto, affinché non resti occultato in qualche nascondiglio,

ma porti frutto e il Signore, alla fine, possa dire all'amministratore: "Poiché sei stato fedele nel poco, ti darò autorità su molto" (cf Mt 25,14-30; Lc 19,11-27). In queste parabole evangeliche si esprime la dinamica della fedeltà, che interessa nel servizio del Signore, e in esse si rende anche evidente, come in un Concilio dinamica e fedeltà debbano diventare una cosa sola.

All'ermeneutica della discontinuità si oppone l'ermeneutica della riforma, come l'hanno presentata dapprima Papa Giovanni XXIII nel suo discorso d'apertura del Concilio l'11 ottobre 1962 e poi Papa Paolo VI nel discorso di conclusione del 7 dicembre 1965. Vorrei qui citare soltanto le parole ben note di Giovanni XXIII, in cui questa ermeneutica viene espressa inequivocabilmente quando dice che il Concilio "vuole trasmettere pura ed integra la dottrina, senza attenuazioni o travisamenti", e continua: "Il nostro dovere non è soltanto di custodire questo tesoro prezioso, come se ci preoccupassimo unicamente dell'antichità, ma di dedicarci con alacre volontà e senza timore a quell'opera, che la nostra età esige... È necessario che questa dottrina certa ed immutabile, che deve essere fedelmente rispettata, sia approfondita e presentata in modo che corrisponda alle esigenze del nostro tempo. Una cosa è infatti il deposito della fede, cioè le verità contenute nella nostra veneranda dottrina, e altra cosa è il modo col quale esse sono enunciate, conservando ad esse tuttavia lo stesso senso e la stessa portata"... È chiaro che questo impegno di esprimere in modo nuovo una determinata verità esige una nuova riflessione su di essa e un nuovo rapporto vitale con essa; è chiaro pure che la nuova parola può maturare soltanto se nasce da una comprensione consapevole della verità espressa e che, d'altra parte, la riflessione sulla fede esige anche che si viva questa fede. In questo senso il programma proposto da Papa Giovanni XXIII era estremamente esigente, come appunto è esigente la sintesi di fedeltà e dinamica. Ma ovunque questa interpretazione è stata l'orientamento che ha guidato la recezione del Concilio, è cresciuta una nuova vita e sono maturati frutti nuovi.

Quarant'anni dopo il Concilio possiamo rilevare che il positivo è più grande e più vivo di quanto non potesse apparire nell'agitazione degli anni intorno al 1968. Oggi vediamo che il seme buono, pur sviluppandosi lentamente, tuttavia cresce, e cresce così anche la nostra profonda gratitudine per l'opera svolta dal Concilio».

Alla luce di queste affermazioni e tenendo presenti i criteri che l'ermeneutica ha precisato in questi ultimi anni, mi sembra che appaia chiara l'insostenibilità della posizione di coloro che, appellandosi alla pastoraltà del concilio, svuotano di forza vincolante le sue decisioni e le sue affermazioni. La pastoraltà del Vaticano II infatti è il farsi storia della verità salvifica; indica una prospettiva e una direzione da cui teologicamente ed esistenzialmente non è corretto prescindere.

Parimenti non necessita di grandi prove la necessità di non fermarsi all'uno o all'altro testo, soprattutto se considerato solo nel dettato letterale. Le esigenze del metodo ermeneutico vanno tenute sempre presenti per

evitare che la ripetizione letterale finisca con il tradire il significato del testo.

Più concretamente, per una corretta interpretazione teologica, è opportuno assumere come punto di riferimento le indicazioni che il Sinodo straordinario del 1985 ha evidenziato al riguardo. Nella *Relatio finalis*, dopo aver ribadito che «il concilio è una legittima e valida espressione e interpretazione del deposito della fede, come si trova nella sacra scrittura e nella viva tradizione della Chiesa», i vescovi rinnovano l'impegno a «progredire ulteriormente sulla via indicataci dal concilio». E aggiungono: «Vi è stato pieno consenso fra di noi sulla necessità di promuovere ulteriormente la conoscenza e l'applicazione del concilio sia nella lettera che nello spirito. In questo modo si compiranno nuovi progressi nella accettazione del concilio, cioè nella sua interiorizzazione spirituale e nell'applicazione pratica» (n. I/3).

A questo fine il Sinodo pone in risalto alcuni criteri ermeneutici, che è possibile così sintetizzare:

- * «tenere presenti tutti i documenti in se stessi e nel loro rapporto stretto con gli altri»;
- * «dedicare un'attenzione speciale alle quattro costituzioni maggiori del concilio, le quali sono la chiave interpretativa degli altri decreti e dichiarazioni»;
- * non «separare l'indole pastorale dal vigore dottrinale dei documenti»;
- * non «scindere spirito e lettera del concilio»;
- * comprendere il concilio «in continuità con la grande tradizione della Chiesa ed insieme dalla stessa dottrina del concilio dobbiamo ricevere luce per la Chiesa odierna e per gli uomini del nostro tempo» (n. I/5).

I dati che esplicitamente riguardano la teologia morale vanno letti pertanto alla luce delle scelte di fondo presenti nella quattro costituzioni, più particolarmente:

- * la chiesa come koinonia e come sacramento (*Lumen gentium*);
- * la centralità anche esistenziale della parola di Dio (*Dei verbum*);
- * la liturgia come fonte e culmine di tutta la vita della chiesa e quindi la priorità della grazia (*Sacrosanctum concilium*);
- * la solidarietà con il mondo e la storia con atteggiamento di servizio sincero (*Gaudium et spes*).

Non va inoltre perso di vista che i testi finali sono frutto di un laborioso processo di redazione. Una corretta interpretazione perciò non

può prescindere da esso. Ritengo anzi falsante la lettura che si fermasse ai soli testi finali, dimenticando il lungo cammino che essi sintetizzano; lo stesso però deve dirsi del riproporre i testi preparatori giustapponendoli a quelli finali.

La pubblicazione degli *Acta synodalia* ci permette di poter seguire i diversi passi attraverso i quali dai testi preparatori si è arrivati a quelli finali. Emerge allora una direzione e una prospettiva di cammino, che costituiscono il significato pieno dell'affermazione conciliare. Esse vanno continuate a sviluppate.

I dati degli *Acta* vanno arricchiti e completati con quelli offerti nelle varie cronache o storie del cammino conciliare. Vanno ugualmente valorizzate le testimonianze dei protagonisti (cf ad esempio Y. CONGAR, *Diario del Concilio*, Cinisello Balsamo 2005; J. GROOTAERS, *I protagonisti del Vaticano II*, Cinisello Balsamo 1994).

2.2. La critica alla teologia morale esistente

Già prima del Vaticano II non erano mancati i tentativi di rendere la teologia morale meglio rispondente alle istanze del contesto in cui essa si sviluppava. Basterà ricordare la diffusione negli anni Cinquanta-Sessanta di *Das Gesetz Christi* di B. HÄRING.

Al riguardo cf CITTERIO F., *Appunti per un capitolo di storia della teologia morale: dal Tridentino al Secondo Concilio Vaticano II*, ScCatt 115 (1987) 495-539; VEREECKE L., *Storia della teologia morale*, NDTM 1314-1338; PETRÀ B., *Teologia morale*, in G. CANOBBIO – P. CODA (edd.), *La teologia del XX secolo. Un bilancio*, Roma 2003, 97-193; ZALBA M., *Un siglo de teologia moral. 1880-1890*, EE 56 (1981) 1133-1175; ZIEGLER J., *La teologia morale*, in VANDER GUCHT R. - VORGRIMELER H. (a cura), *Bilancio della teologia del XX secolo*, vol. III, Roma 1972, 336-388.

Malgrado i diversi tentativi, la teologia morale che il concilio si trova dinanzi è generalmente quella ispirata dalla *metodologia casistica*, i cui tratti fondamentali possono così schematizzarsi:

- * segue prevalentemente una epistemologia speculativa (“ordo moralis”) e giuridica (“sistemi morali”);
- * atomizza l’agire dell’uomo nei singoli atti, considerandoli come entità oggettive a se stanti (il rapporto con la persona che agisce è declinato prevalentemente nella prospettiva della imputabilità positiva/merito o negativa/colpa);

- * articola la correttezza morale in maniera troppo preponderante come adeguazione dell'atto alla legge;
- * privilegia la sfera del privato, prestando poca attenzione alle problematiche sociali;
- * insiste nella presentazione in negativo della vita morale, impegnandosi a specificare all'eccesso i singoli atti-peccato che è tassativo per tutti evitare;
- * presuppone la distinzione e persegue la separazione della morale dall'ascetica e dalla mistica.

I rilievi negativi che nell'aula conciliare vengono mossi a questa teologia morale sono numerosi. Si insiste sul bisogno di ristrutturarla in maniera che sia più chiaramente teologica, superi il casismo legalista rivolgendosi alla persona, vada oltre il minimismo prospettando la pienezza della vita cristiana...

Emblematiche sono le osservazioni proposte dal cardinale Emilio L  ger: «Gi  in quest'aula molti padri hanno domandato che il concilio affronti il problema del rinnovamento della scienza morale. Infatti la dottrina morale che si insegna nei seminari soffre di molti difetti. Come ha rettamente notato Sua Beatitudine Massimo IV, i manuali della scienza morale per lo pi  non rispondono alla mente dell'uomo adulto del nostro tempo. La scienza morale   troppo casistica, indulge troppo al legalismo, al giuridicismo e al moralismo. Non appare, se posso cos  esprimermi, che essa   prima di tutto cristiana. Poich  questi difetti hanno radici profonde nella storia e nelle nostri menti, noi non li potremo sradicare, se nello schema non ci si mette in guardia da essi.

Perci  propongo che in qualche paragrafo si tratti esplicitamente dell'insegnamento della teologia morale. Bisogna affermare la necessit  che la teologia morale si leghi alla teologia dogmatica; si fondi nella Sacra Scrittura e sia integrata nel mistero del Cristo e della salvezza. Si insista inoltre che la carit  sia il suo centro, cos  come   il centro e la ricapitolazione della legge del Cristo.

Se lo schema parler  in tal modo della scienza morale, potremo sperare con certezza che il rinnovamento desiderato nei costumi cristiani raggiunger , per mezzo dei sacerdoti, tutti i cristiani» (*Acta synodalia Conc. Oecum. Vat. II*, vol. III, pars VII, Citt  del Vaticano 1975, 710-711).

Nella riflessione conciliare veniva pertanto sottolineata la necessit  di ripensare la teologia morale, in maniera che potesse colmare

- * l'inadeguatezza metodologica, recuperando in maniera pi  chiara la dimensione teologica;

- * l'inadeguatezza della visione antropologica, che generalmente la caratterizzava;
- * l'inadeguatezza della stessa concezione etica (troppo rapportata alla legge, dominata da un'impostazione negativa, staccata dalla spiritualità).

2.3. *Optatam totius*, n. 16

Promulgato il 28 ottobre 1965, il decreto *Optatam totius* è frutto della convinzione dell'importanza fondamentale della formazione sacerdotale per la vitalità della chiesa. Ne delinea perciò «alcuni principi fondamentali, diretti a riaffermare le leggi già collaudate dall'esperienza dei secoli, e ad inserirvi elementi nuovi rispondenti al tenore dei Decreti e delle Costituzioni Conciliari e alle mutate condizioni dei tempi» (proemio).

Come per tutti gli altri documenti conciliari, l'iter non era stato agevole, cf. A. MAYER - G. BALDANZA, *Genesi storica del decreto "Optatam totius"*, in AA. VV., *Il decreto sulla formazione sacerdotale*, Leumann (Torino) 1967, 13-48; D. CAPONE, *Il rinnovamento dell'insegnamento della teologia morale secondo il Concilio Vaticano II*, in AA. VV., *Parola e Spirito*. Studi in onore di Settimio Cipriani, Brescia 1983, 1221-1246.

Lo schema di costituzione «De Sacrorum alumnis formandis, presentato ai Padri (cf *Acta synodalia...*, vol. III, pars VII, Roma 1975, 793-807), si articolava nel seguente modo:

- * Proemium (n. 1);
- * De vocationibus ecclesiasticis (n. 2-6);
- * De formationis fine et seminariorum ordinatione (n. 7-11);
- * De institutione spirituali (n. 12-17);
- * De studiorum ratione (n. 18-24);
- * De formatione post seminarium perficienda (n. 25-27).

Lo schema era stato redatto sulla base di due documenti della commissione preparatoria *De studiis et seminariis*: il primo, proposto come decreto, «De vocationibus ecclesiasticis fovendis» (cf. *Acta et Documenta Con. Oec. Vat. II appar.*, series II, vol. III, pars II, Città del Vaticano 1969, 71-78); il secondo, proposto come costituzione, «De sacrorum alumnis formandis» (cf. *ivi* 79-122).

Nel testo approvato, il decreto *Optatam totius* consta di 22 paragrafi, oltre il proemio e la conclusione, distribuiti in 7 parti:

- 1) De sacerdotalis institutionis ratione in singulis nationibus ineunda (n. 1);
- 2) De vocationibus sacerdotalibus instantius fovendis (n. 2-3);
- 3) De seminariorum maiorum ordinatione (n. 4-7);
- 4) De institutione spirituali impensius excolenda n. 8-12);
- 5) De studiis ecclesiasticis recognoscendis (n. 13-18);
- 6) De institutione stricte pastorali promovenda (n. 19-21);
- 7) De institutione post studiorum curriculum perficienda (n. 22).

La parte che a noi qui interessa è la quinta, soprattutto in ciò che si afferma nei riguardi degli studi teologici. Occorre leggerla però alla luce di due dati, evidenziati nei paragrafi precedenti:

- * la *dimensione pastorale* di tutto il processo formativo: «tutta l'educazione degli alunni deve tendere allo scopo di formare veri pastori d'anime, sull'esempio di Nostro Signore Gesù Cristo Maestro, Sacerdote e Pastore» (n. 4);
- * l'*unità dell'intero cammino formativo*: «La formazione spirituale deve essere strettamente collegata con quella dottrinale e pastorale e, specialmente con l'aiuto del direttore spirituale, sia impartita in modo tale che gli alunni imparino a vivere in intima comunione e familiarità col Padre per mezzo del suo Figlio Gesù Cristo nello Spirito Santo» (n. 8).

I cinque paragrafi della parte quinta presentano il seguente sviluppo:

- 13: *cultura umanistica*: prima degli studi ecclesiastici è necessaria la «cultura umanistica e scientifica che in ciascuna nazione dà diritto ad accedere agli studi superiori»;
- 14: *orientare verso il mistero del Cristo*: tutte le discipline teologiche e filosofiche devono «convergere concordemente alla progressiva apertura delle menti degli alunni verso il Mistero del Cristo, il quale compenetra tutta la storia del genere umano, agisce continuamente nella Chiesa ed opera principalmente attraverso il ministero sacerdotale»;
- 15: *studi filosofici*: devono tendere all'acquisto di una «solida e armonica conoscenza dell'uomo, del mondo e di Dio», fondendo insieme il «patrimonio perennemente valido» e le «correnti filosofiche moderne»;

- 16: *studi teologici* con delle indicazioni prima di carattere generale e poi riguardanti le diverse discipline, cominciando dalla sacra scrittura;
 17: *revisione dei metodi didattici*: da condurre in maniera da assicurare «l'unità e la sodezza di tutto l'insegnamento»;
 18: *gli studi superiori*: vanno fatti in maniera da non trascurare la «formazione spirituale e pastorale».

Venendo al paragrafo 16, è necessario cogliere innanzitutto la sua articolazione:

- a. modalità e finalità degli studi teologici;
- b. la sacra scrittura:
 - anima di tutta la teologia;
 - appropriata introduzione e iniziazione all'esegesi;
 - apprendere i temi centrali della rivelazione divina;
 - quotidiana lettura e meditazione;
- c. teologia dogmatica:
 - prima i temi biblici;
 - poi gli sviluppi storici (padri...);
 - approfondimento e nesso (S. Tommaso);
 - in rapporto con la liturgia e la vita della chiesa;
 - come risposta da comunicare agli uomini d'oggi;
- d. teologia morale;
- e. diritto canonico e storia ecclesiastica: alla luce particolarmente di *Lumen gentium*;
- f. liturgia: prima e necessaria sorgente del vero spirito cristiano; da studiare alla luce di *Sacrosanctum concilium*;
- g. chiese e comunità separate: per contribuire al ristabilimento dell'unità;
- h. altre religioni: per un sano discernimento e per comunicare la pienezza della verità.

I dati che maggiormente interessano al nostro studio sono quelli relativi alla metodologia in generale e quelli che propriamente si riferiscono alla teologia morale.

Riguardo al primo punto viene sottolineata soprattutto la necessità di uno studio:

- * condotto *in lumine fidei, sub Ecclesiae Magisterii ductu*;
- * finalizzato ad *accurate attingere doctrinam catholicam ex divina Revelatione* e a penetrarla profondamente;
- * rendendola *alimentum* della propria vita spirituale;

- * così da diventare capaci di annunziarla, esporla e difenderla nel proprio ministero.

A queste indicazioni del paragrafo a) l'inizio del paragrafo d) aggiunge, passando alle altre discipline, dopo aver parlato precedentemente della sacra scrittura e della dogmatica:

- * la necessità di una loro ristrutturazione (*instaurentur*);
- * attraverso un contatto più vivo con il mistero del Cristo e la storia della salvezza.

Su questi basi lo stesso paragrafo continua nei riguardi della teologia morale sottolineando che:

- * è necessaria una speciale cura nel perfezionarla;
- * deve essere *scientifica expositio*, ma maggiormente nutrita di sacra scrittura;
- * in maniera da poter illustrare:
 - *celsitudinem vocationis fidelium in Christo*
 - e la loro *obligationem in caritate pro mundi vita fructum ferendi*.

Credo che tutti questi dati possono raggrupparsi intorno a tre nuclei, che vanno ritenuti fondamentali per la determinazione della teologia morale:

- * la *collocazione della teologia morale nella teologia come teologia della storia della salvezza* e quindi con il mistero del Cristo quale fondamento e chiave ermeneutica; con un'incessante interazione tra persone e comunità caratterizzata dall'anelito di crescita-pienezza e di solidarietà; assumendo come fondamentale la prospettiva della chiamata-risposta, cioè come dialogo carico di responsabilità.
- * la *precisazione del suo oggetto*:
 - non solo gli atti, ma la persona che agisce;
 - non semplice fare o produrre atti, ma un agire visto come attuarsi-fruttificare;
 - non ristretto nei limiti del dovere-comandamento, ma aperto e lievitato dalla chiamata a pienezza;
 - non vincolato dalla prospettiva angusta dell'individualismo, ma strutturato come carità che fruttifica per la vita del mondo.
- * di qui l'esigenza di uno speciale impegno e attenzione al suo *metodo* che:

- va perfezionato nel senso di una rifondazione e di una ristrutturazione (*instaurentur*);
- deve essere scientifico, ma di una scientificità che non si sovrapponga alla specificità del proprio oggetto e si lasci invece da questo determinare e precisare;
- e maggiormente radicato e ricco dei dati biblici;
- per poter enucleare la verità morale come verità salvifica secondo il disegno di Dio sull'uomo e sulla storia.

Il testo non scende a indicazioni più concrete per quello che riguarda la struttura epistemologica. Del resto non credo che dettagliare ulteriormente fosse compito di una assise conciliare. Qualcosa in più è possibile però trovarlo nella maniera di procedere di *Gaudium et spes*: nelle scelte metodologiche presenti nella sua trattazione.

È chiaro che la Costituzione Pastorale non può essere considerata come una esposizione specifica di teologia morale. È però il documento conciliare che maggiormente e direttamente affronta la problematica morale, tanto che non manca chi la considera come la “summa” morale del Vaticano II.

Più tardi ritornerò su alcuni aspetti più concreti. Qui però vanno sottolineate le scelte di fondo operate dalla costituzione:

- * partire non dalla teoria ma dai fatti, valorizzando soprattutto i “segni dei tempi” in essi presenti;
- * non assumerli però passivamente, ma valutarli e interpretarli evangelicamente;
- * formulare così delle proposte capaci di ispirare effettivamente le coscienze dei cristiani e al tempo stesso significative per tutti gli uomini di buona volontà;
- * tutto questo in “intima coniunctio” e con spirito di servizio verso il mondo d’oggi.

Si tratta di scelte che se vengono lette alla luce della metodologia presente nei testi preparatori si svelano particolarmente importanti: l’approccio prevalentemente deduttivo si evolve in quello storico-ermeneutico.

2.4. Altre indicazioni più fondamentali

Lo spazio del corso impone delle scelte. Mi limito a richiamare quelle di carattere più generale che direttamente interessano al nostro studio.

2.4.1. La persona e la coscienza

La maggiore attenzione alla persona e alla coscienza presente in *Gaudium et spes* costituisce per la riflessione morale un'indicazione di prospettiva e di accento altamente significativa. È sufficiente ricordare l'accantonamento dello schema preparatorio *De ordine morali* (cf *Acta synodalia...*, vol. I, pars IV, Città del Vaticano 1971, 695-717; al riguardo cf. MAJORANO S., *Coscienza e verità morale nel Vaticano II*, in NALEPA M. - KENNEDY T. (a cura), *La coscienza morale oggi*. Omaggio al Prof. Domenico Capone, Roma 1987, 259-278).

Nel primo capitolo (*De fundamento ordinis moralis christiani*) viene posto a fondamento di tutta la trattazione morale l'«ordo» oggettivo (n. 1) e assoluto (n. 2), di cui Dio è custode, giudice e vindice (n. 3); esso si manifesta tramite la legge naturale e la rivelazione soprannaturale (n. 4) e contiene «praescripta, vetita, permissa, consilia» (n. 5); occorre restarvi fedeli respingendo i diversi errori che tendono a relativizzarlo (n. 6).

Lo «ordo moralis» viene descritto come «ordinatio ipsius Dei infinite boni et infinite sancti, qua mensurantur honestas et inhonestas actuum humanorum». Di qui la sua oggettività, intesa nel senso che «non est mentis humanae fictio, sed reapse existit, sicut reapse existit voluntas Dei infinite sapientis, boni ac sancti» (n. 1).

Si presenta perciò come assoluto, nel senso che «semper et ubique viget independenter a circumstantiis, vario tamen modo et gradu». Tale assolutezza va alle norme fondamentali in esso contenute: «quae quidem non dependent ab adiunctis mutabilibus rerum, sed radicitus inhaerent in ipso Deo» e in quanto tali pongono relazioni «quae necessario intercedere debent sive inter ipsas creaturas racionales, sive praesertim inter creaturas racionales et ipsarum Creatorem» (n. 3).

Al servizio di tale ordine va percepita la coscienza. L'ordine morale infatti «dirigit et ducit» le persone «in iudiciis practicis de honestate suarum actionum per singulorum conscientiam». Perciò, se essa è «recte efformata» (cioè fedele all'ordine stesso), nel momento della decisione

«ipsis patefacit quid secundum Dei voluntatem iudicandum et agendum sit» (n. 7).

Gaudium et spes n. 16 ha un respiro diverso. All'interno delle prospettive personaliste e cristocentriche del cap. I (*De humanae personae dignitate*) della prima parte (*De Ecclesia et vocatione hominis*), afferma:

- * la *consistenza e la dignità* della coscienza: «nucleus secretissimus atque sacrarium hominis, in quo solus est cum Deo, cuius vox resonat in intimo eius»;
- * la sua *imprescindibilità* nel contesto della vita morale: «in imo conscientiae legem homo detegit, quam ipse sibi non dat, sed cui obedire debet et cuius vox, semper ad bonum amandum et faciendum, ad malum vitandum eum advocans, ubi oportet, auribus cordis sonat: fac hoc, illud devita»;
- * la sua dignità anche nel caso di *errore invincibile*: «non raro evenit ex ignorantia invincibili conscientiam errare, quin inde suam dignitatem amittat. Quod autem dici nequit cum homo de vero ac bono inquirendo parum curat, et conscientia ex peccati consuetudine paulatim fere obcaecatur».

Vita morale pertanto non è somma di atti, ma agire di persona; l'oggettività e la trascendenza della verità morale vanno riconosciute e concretizzate nella storia dalla coscienza; rettitudine di coscienza più e prima che correttezza di informazione sulle norme è apertura e lealtà di ricerca del vero e del bene.

2.4.2. Il discernimento

«Il popolo di Dio, mosso dalla fede, per cui crede di essere condotto dallo Spirito del Signore, che riempie l'universo, cerca di discernere negli avvenimenti, nelle richieste e nelle aspirazioni, cui prende parte insieme con gli altri uomini del nostro tempo, quali siano i veri segni della presenza e del disegno di Dio. La fede infatti tutto rischiarava di una luce nuova, e svela le intenzioni di Dio sulla vocazione integrale dell'uomo, e perciò guida l'intelligenza verso soluzioni più umane» (*Gaudium et spes*, n. 11).

Nella fedeltà a queste prospettive, il rapporto verità-storia non viene più percepito come rapporto di semplice *applicazione* della verità teorica alla mutevolezza dei fatti e delle situazioni. Si tratta invece di discernere la verità come *presenza* (del Cristo e dello Spirito in quanto mistero di salvezza) all'interno dei fatti, interpretando correttamente e

coraggiosamente tutti i segni (cf PAVLIDOU E., *Laici e segni dei tempi. Il discernimento storico-salvifico dalla "Gaudium et spes" alla "Christifideles laici"*, Roma 1994).

Di qui il metodo circolare: dai fatti, ai fattori/processi, al perché, al senso, che la fede riconosce in Cristo; quindi, a ritroso, dal senso, al perché, ai fattori/processi, ai fatti. Si tratta di una vera ermeneutica storico-esistenziale e teologale; non individualistica però, né lasciata alle capacità di pochi, ma di comunione, di popolo articolato in ministeri (secondo l'accezione che a questa categoria lo stesso concilio dà in *Lumen gentium*), cominciando da quello magisteriale.

Conseguentemente, la teologia morale non può elaborare la sua proposta e neppure ritrovare la stessa verità morale lontano dalla vita. Deve invece discernere la nel vivo della storia: nella condivisione più sincera delle «gioie e le speranze, le tristezze e le angosce degli uomini d'oggi, dei poveri soprattutto e di tutti coloro che soffrono». È la condivisione che è espressione e concretizzazione della guida dello Spirito Santo (*Gaudium et spes*, n. 1).

2.4.3. Una ricerca carica di responsabilità

Lungo queste prospettive si verifica un altro importante passaggio, a livello sia contenutistico che metodologico. È possibile sintetizzarlo in questi termini: la verità morale è sempre frutto di ricerca leale, che sa sapientemente utilizzare tutti i criteri per il discernimento.

Mi limito a riportare la parte essenziale del n. 43 di *Gaudium et spes*, concernente «l'aiuto che la Chiesa intende dare all'attività umana per mezzo dei cristiani».

Dopo aver ricordato che è essenziale ad ogni credente il «compiere fedelmente i propri doveri terreni, facendosi guidare dallo spirito del Vangelo» e che appartengono ai laici «propriamente, anche se non esclusivamente, gli impegni e le attività temporali», il testo evidenzia le condizioni fondamentali per un corretto impegno: competenza, rispetto delle autonomie, cooperazione, coraggio illuminato da fede per nuove iniziative. Poi aggiunge:

«Spetta alla loro coscienza, già convenientemente formata, di inscrivere la legge divina nella vita della città terrena. Dai sacerdoti i laici si aspettino luce e forza spirituale. Non pensino però che i loro pastori siano sempre esperti a tal punto che ad ogni problema nuovo che sorge, anche a quelli più gravi, essi possano avere pronta una soluzione concreta o

che proprio a questo li chiami la loro missione: assumano invece essi, piuttosto, la propria responsabilità, alla luce della sapienza cristiana e facendo attenzione rispettosa alla dottrina del Magistero».

Si noti: il testo si riferisce direttamente alla problematica sociale; credo però che l'indicazione sia significativa per tutti i campi dell'agire umano (cf. *Sollicitudo rei socialis*, 41). Formazione morale non è semplice accumulo di "ricette" comportamentali. Una teologia morale che volesse enuclearsi solamente in questa prospettiva, non sarebbe né umana, né cristiana. Le norme comportamentali sono certamente indispensabili, ma non possono costituire il "tutto" della teologia morale.

Occorre invece una metodologia che ridia alla persona la responsabilità della propria vita, rendendola capace di vera maturità morale e sostenendola nell'incessante ricerca. In altre parole, una metodologia che, pur impegnandosi nella precisazione dei dati normativi, si preoccupi di far maturare nella persona la capacità di discernere storicamente la volontà di Dio. I criteri di lettura infatti permettono di attingere la verità solo quando vengono usati in maniera corretta. E tutto questo dice necessariamente reciprocità con gli altri.

Una tale metodologia dovrà essere capace non solo di rispettare il sano pluralismo, ma di trasformarlo in confronto-ricerca, consapevole che la verità resta sempre più ampia e profonda delle formulazioni che riusciamo a darne:

«Per lo più sarà la stessa visione cristiana della realtà che li orienterà, in certe circostanze, a una determinata soluzione. Tuttavia altri fedeli altrettanto sinceramente potranno esprimere un giudizio diverso sulla medesima questione, ciò che succede abbastanza spesso e legittimamente. Ché se le soluzioni proposte da un lato o dall'altro, anche oltre le intenzioni delle parti, vengono facilmente da molti collegate con il messaggio evangelico, in tali casi ricordino essi che a nessuno è lecito rivendicare esclusivamente in favore della propria opinione l'autorità della Chiesa. Invece cerchino sempre di illuminarsi vicendevolmente attraverso il dialogo sincero, mantenendo sempre la mutua carità e avendo cura in primo luogo del bene comune» (*ivi*).

2.4.4. Il ricercare da persona

Quest'ultimo dato trova particolare sviluppo in *Dignitatis humanae*, un altro documento conciliare tra i più dibattuti (cf. P. PAVAN, *La*

*dichiarazione conciliare "Dignitatis humanae". A 20 anni dalla pubblicazione, in StMor 23 (1985) 233-254; C. RIVA, *Genesi storico-dottrinale della Dichiarazione Dignitatis humanae*, in AA. VV., *La libertà religiosa nel Vaticano II*, Leumann ²1967, 11-103). Oltre i dati che più direttamente riguardano la libertà religiosa in quanto tale, il documento è ricco di stimoli interessanti per la nostra ricerca.*

Al centro infatti c'è il diritto/dovere di ricercare la verità e di aderirvi, ma nel rispetto della dignità di persona: «Il Sacro Sinodo professa che questi doveri attingono e vincolano la coscienza degli uomini, e che la verità non si impone che in virtù della stessa verità, la quale si diffonde nelle menti soavemente e insieme con vigore» (n. 1).

Di qui le forti affermazioni del n. 3: «La verità però va cercata in modo rispondente alla dignità della persona umana e alla sua natura sociale: e cioè con una ricerca condotta liberamente, con l'aiuto dell'insegnamento o della formazione, per mezzo della comunicazione e del dialogo».

Ne deriva che «gli imperativi della legge divina l'uomo li coglie e li riconosce attraverso la sua coscienza che egli è tenuto a seguire fedelmente in ogni sua attività, per arrivare a Dio, suo fine. Non si deve costringerlo ad andare contro la sua coscienza. Non si deve neppure impedirgli di agire in conformità ad essa, soprattutto in campo religioso».

Appare così chiaro che la metodologia della teologia morale deve essere tale da non privare l'uomo della responsabilità della ricerca della verità morale mediante la sua coscienza, in dialogo e in confronto con gli altri e utilizzando tutti gli strumenti e i criteri che possano portare ad essa. Se non facesse così, attenterebbe a ciò che vi è di più fondamentale nella dignità della persona e finirebbe con l'alienarla dalla sua storia: rischierebbe cioè di trasformarsi in potere, perdendo l'essenziale caratteristica di servizio.

Credo che non debba lasciare indifferente la teologia morale il richiamo di *Tertio millennio adveniente*: «Un altro capitolo doloroso, sul quale i figli della Chiesa non possono non tornare con animo aperto al pentimento, è costituito dall'acquiescenza manifestata specie in alcuni secoli, *a metodi di intolleranza e persino di violenza* nel servizio alla verità». Il giudizio storico va fatto alla luce «dei condizionamenti culturali del momento». Però «la considerazione delle circostanze attenuanti non esonera la Chiesa dal dovere di rammaricarsi profondamente per le debolezze di tanti suoi figli, che ne hanno deturpato il volto, impedendole di riflettere pienamente l'immagine del suo Signore crocifisso, testimone insuperabile di amore paziente e di umile mitezza» (n. 35).

Tutto questo non significa voler relativizzare la oggettività delle formulazioni normative, tanto meno postulare una morale senza norme. Anzi i rischi in tal senso presenti nel nostro contesto devono renderci più vigili, secondo il forte monito di *Veritatis splendor*. Ciò che si vuole sottolineare è che non sarebbero né umanamente né cristianamente corrette una riduzione e una chiusura dell'attenzione etica nelle sole norme.

Il rapporto tra grazia come «lex indita» e i «praecepta scripta» che Tommaso delinea in I-II, q. 106-108 resta tuttora un punto di riferimento prezioso: «Raccogliendo quanto è al cuore del messaggio morale di Gesù e della predicazione degli Apostoli, e riproponendo in una sintesi mirabile la grande tradizione dei Padri d'Oriente e d'Occidente - in particolare di sant'Agostino - san Tommaso ha potuto scrivere che la Legge Nuova è la grazia dello Spirito Santo donata mediante la fede in Cristo. I precetti esterni, di cui pure il Vangelo parla, dispongono a questa grazia o ne dispiegano gli effetti nella vita» (*Veritatis splendor*, n. 24).

Stimolante mi sembra anche il progetto globale di catechesi morale tracciato dal *Catechismo della Chiesa Cattolica* all'inizio della terza parte (n. 1697).

La teologia morale che assume il mistero del Cristo come proprio fondamento si struttura come umile ministero per la persona e la comunità in maniera che, nella lealtà e reciprocità di coscienza, illuminate dalla Parola e dai sacramenti e sorrette dall'ascolto del Magistero, possano continuare a tendere alla pienezza e fruttificare per la vita del mondo.

3. IL CAMMINO POST-CONCILIARE

Partendo dalle indicazioni conciliari, sotto la spinta di una realtà socioculturale e ecclesiale in rapida evoluzione la teologia morale in questi ultimi decenni si è impegnata in un intenso lavoro di ripensamento e di approfondimento a livello sia contenutistico sia metodologico. A noi interessano questi ultimi. Nel tentarne un quadro sintetico seguirò l'evolversi delle tematiche più fondamentali.

Per un primo orientamento bibliografico possono essere utili i seguenti studi:

Rivista di teologia morale. Venticinquesimo (1969-1993), RTM 25 (1993) 477-566.

Europa orientale: La teologia morale prima e dopo il 1989, in RTM 28 (1996) 161-199.

AUBERT J. M., *Débats autour de la morale fondamentale*, ivi 20 (1982) 195-222.

BÖCKLE F., *Tendenze attuali della teologia morale negli anni '80*, in *Studia patavina* 31 (1984) 487-496.

BONANDI A., *Il difficile rinnovamento. Percorsi fondamentali della teologia morale postconciliare*, Assisi 2003.

BUJO B., *Teologia africana nel suo contesto sociale*, Brescia 1988.

CAPONE D., *La teologia morale in Italia, oggi*, StMor 18 (1980) 5-32.

CURRAN CH. E., *Method in Moral Theology: An Overview from an American Perspective*, ivi 107-127.

COMPOSTA D., *Tendencias de la teología moral en el postconcilio Vaticano II*, in DEL POZO ABEJON G., *Comentarios a la Veritatis Splendor*, Madrid 1994, 301-340.

FABRI DOS ANJOS M. (coord.), *Articulação da teologia moral na América Latina*, Aparecida (SP) 1987.

GALLAGHER R., *Fundamental Moral Theology 1975-1979. A bulletin-analysis of some significant writings examined from a methodological stance*, StMor 18 (1980) 147-192.

GIBELLINI R. (a cura), *Percorsi di teologia africana*, Brescia 1994.

GOMEZ MIER V., *La refundación de la moral católica. El cambio de matriz disciplinar después del Concilio Vaticano II*, Estella 1995.

- HÄRING B., *Teologia morale verso il terzo millennio*, Brescia 1990.
- La recezione del Concilio Vaticano II nella teologia morale*. Atti del Convegno – Accademia Alfonsiana, 25-26 marzo 2004, in *StMor* 42/2 (2004).
- LOBO J. A., *Lineas y tendencias de la teología moral latinoamericana*, in *Moralia* 18 (1995/4) 343-360.
- MOSER A. - LEERS B., *Teología moral. Conflictos y alternativas*, Madrid-São Paulo 1987.
- PEINADO J. V., *Éticas teológicas ayer y hoy*, Madrid 1993.
- PETRÀ B., *Teologia morale*, in G. CANOBBIO – P. CODA (edd.), *La teologia del XX secolo. Un bilancio*, Roma 2003, 97-193.
- PIANA G., *Orientamenti metodologici della ricerca morale*, in T. GOFFI - G. PIANA (a cura), *Corso di morale*, vol. I, Brescia ²1989, 325-369.
- PUTHUR B., *Moral theology today. Trends and issues*, Alwaye 1991.
- REJON F. M., *La moral fundamental en la reflexion teologica desde America Latina (1968-1984)*, Madrid 1986.

3.1. L'immediato post-concilio

L'immediato post-concilio si caratterizza per un sincero impegno di assimilazione e di approfondimento delle indicazioni dei documenti del Vaticano II. Non mancano però tentativi di ridimensionare le stesse affermazioni conciliari sulla base del convincimento che non vi è mai niente di nuovo sotto il sole. Complessivamente però prevale lo sforzo di elaborare una teologia morale effettivamente conciliare.

Nel far questo ci si ricollega ai fermenti teologici che hanno prima preparato e poi decisamente influito sui lavori dell'assise conciliare: si pensi alla «nouvelle théologie», alla visione di K. RAHNER, di U. VON BALTHASAR e di altri teologi tedeschi, alle spinte dei movimenti biblico e liturgico, alla riflessione e alla esperienza ecclesiale dell'Azione Cattolica... Del resto i teologi di maggior prestigio in questa fase sono gli stessi che erano stati più attivi nella preparazione e nei lavori dell'assise conciliare.

Esemplificativo di questo lavoro è l'articolo, tradotto in quasi tutte le lingue, di J. FUCHS *Theologia moralis perficienda: Votum Concilii Vaticani II*, in *Periodica de re morali, canonica, liturgica* 55 (1966) 499-548. È opportuno rileggerlo insieme. Partendo dal n. 16 di *Optatam totius* vengono evidenziate le seguenti prospettive più fondamentali:

- a) *Obiectum primum theologiae moralis: celsitudo vocationis in Christo.*
«Theologia moralis, qualis ut doceatur Concilium admonet, non est mere et praeprimis doctrina de quibusdam principiis et praeceptis moralibus, sed expositio nuntii gaudiosi de fidelium vocatione in Christo».

Da tale visione deriva che:

- «centrum eius est Christus atque nostrum esse-in-Christo»;
- categoria fondamentale è «potius vocatio quam lex»;
- decisivo è il «carachter responsorius moralitatis christianae»;
- perciò è «propria christifidelium»;
- perciò «celsitudo futuris sacerdotibus docendo illustrari debet» (p. 501).

- b) *Obiectum consequens theologiae moralis: Obligatio fidelium in caritate ferendi fructum pro mundi vita.*

La teologia morale deve cioè mostrare «una cum celsa in Christo vocatione, necessariam obligationem fidelium ferendi fructum huius vocationis». Si tratta di un fruttificare che è «maxime caritas».

La carità prima di tutto «mundi vitam in Christo curat», ma contemporaneamente «undecumque mundum hominis colit». Perciò «caritate mediante, variae virtutes fructus vocationis in Christo erunt» (p. 12).

- c) *Theologia moralis «doctrina S. Scripturae magis nutrita».*

L'approfondimento di questa indicazione conciliare viene vista nelle seguenti prospettive:

- la teologia morale «necessario in S. Scriptura tamquam in fundamento speciali inniti atque eius doctrina nutriri debet, id quod Concilium explicite statuit»;
- «inde melius quoque doctrina de mysterio Christi et historia salutis tamquam contextus necessarius theologiae moralis elucescit, id quod idem Concilium desiderat»;
- «revocatio theologiae moralis ad S. Scripturam et ad contextum mysterii Christi atque historiae salutis consequentias necessarias pro conceptu theologiae moralis habet» (p. 521).

- d) *Expositio scientifica*

Le esigenze e le caratteristiche della scientificità della teologia morale sono complesse:

- «Concilium certo aliud vult ac expositionem "kerigmaticam";
- atque evidenter etiam aliud ac doctrinam mere casuisticam;
- expositio scientifica data anthropologiae (theologicae, philosophicae, psychologicae) attendere
- atque convenientem confrontationem cum aliis doctrinis moralibus, tum christianis tum non-christianis, quaerere debet;
- conatum tandem facere debet superandi difficultates, quae ex propria relatione cum ethica et theologia dogmatica oriuntur;
- altior certo ratio scientifica in Facultatibus theologicis desideratur» (p. 533).

e) *Theologia moralis perficienda*

Il perfezionamento della teologia morale postula infine che vengano tenute presenti due cose:

- «theologiam moralem numquam eam perfectionem habuisse, quam Concilium desiderat;
- monitionem Concilii, satis concretam, non derivari a solo modo non satisfacenti theologiae moralis nunc quasi “traditionali”, sed ulterius et potius e novationibus interim iam inceptis» (p. 542).

La conclusione di J. FUCHS è netta: «Quae varia elementa, breviter insinuata, Concilium adducere potuerunt, ut theologos ad propositionem doctrinae moralis perficiendam hortaretur. Eadem haec elementa theologos iuvant ad votis Concilii - etsi imperfecte - obsequendum in adlaboranda modo scientifico theologia morali tali, quae vere celsam vocationem fidelium in Christo explicet» (p. 548).

Questa lettura e queste indicazioni sono generalmente condivise dagli altri teologi, benché con sfumature e differenziazioni a volte anche significative.

In questo travaglio di ricerca si è inserita la nostra Accademia Alfonsiana, cercando con impegno di delineare una teologia morale la cui scientificità fosse contrassegnata da un chiaro cristocentrismo e un altrettanto chiaro ministero alla comunità cristiana confrontata da interrogativi profondi e nuovi, cf al riguardo gli articoli contenuti in StMor 20 (1982) n. 1.

Dall'insieme del lavoro compiuto in quegli anni emerge che nell'immediato post-concilio la teologia morale:

- * si è lasciata ispirare da una *lettura globale* dei dati conciliari, cercando con sincerità e convinzione di attingere ad essi tanto nella delineazione della metodologia che nelle tematiche più significative;
- * è riuscita così a darsi una *metodologia teologica più chiara*, nel senso però di una teologia della storia della salvezza con al centro il mistero del Cristo;
- * ha privilegiato *la persona*, cercando di coglierne la profondità di essere e di agire e mettendo da parte l'atomizzazione casistica della vita morale;
- * si è impegnata a liberarsi dalle ipoteche di sapore individualistico per aprirsi con più decisione alle *prospettive comunitarie* e sociali;
- * ha cercato di elaborare una proposta di vita tesa allo *impegno fattivo per trasformare la società*, accantonando gli approcci astratti, giuridistici o formalistici.

Non sono mancate però in quegli anni *resistenze e riserve* a un tale cammino. Sono state motivate in maniera diversa; mi limito a ricordare tra gli altri fattori:

- * un taglio a volte *eccessivamente polemico* verso il passato;
- * l'*impazienza profetica* di alcune prese di posizione non preoccupate adeguatamente di evidenziare la propria fondazione;
- * il *contesto di permissivismo* che andava delineandosi nella società e che si temeva potesse essere favorito dall'attenuarsi delle precisazioni normative;
- * il timore che il cristocentrismo si trasformasse in *cristomonismo* e precludesse la comunicazione e il dialogo con il contesto secolarizzato.

3.2.L'affermarsi dell'interdisciplinarietà

Alla fine degli anni Sessanta il dibattito intorno all'enciclica *Humanae Vitae* e quello, conseguente, intorno alla legge naturale determinano un'attenzione maggiore ai problemi del rapporto che la teologia morale deve sviluppare nei riguardi delle scienze.

I *rischi di disarticolazione* della verità cristiana, insiti nel processo di specializzazione delle diverse branche della teologia, avevano già spinto a una ricerca più esplicita dell'interdisciplinarietà all'interno della stessa teologia. Si erano così avute anche nuove esperienze di progettazione dello studio seminaristico, non più per singole discipline, ma per grandi aree tematiche approfondite dalle diverse angolazioni (cf al riguardo S. DE GUIDI, *La formazione teologica al ministero ecclesiale. Introduzione storica, istituzionale e sistematica*, Bologna 1985).

Dall'interdisciplinarietà all'interno della teologia si passa gradualmente all'*integrazione* di questa *con le varie scienze umane*. Il cammino non è stato facile. Occorreva infatti:

- * superare quel *senso di diffidenza* verso i risultati delle scienze accumulato negli anni (si pensi all'atteggiamento che la teologia morale nella prima metà del nostro secolo aveva mantenuto verso la psicanalisi o la sociologia);
- * scrollarsi di dosso una *sorta di complesso di inferiorità*, rinforzato dalla comunicazione di massa, che tendeva ad assumere i dati scientifici come assoluti o si lasciava rinchiudere nell'ambito del solo privato o del puro opinabile;

- * *delineare una metodologia* capace di dialogare con le scienze costruttivamente, senza perdere la specifica identità della teologia morale.

L'urgenza dell'integrazione interdisciplinare è stata particolarmente sottolineata dalla crescente apertura della teologia morale alle problematiche sociali. La gravità dei problemi e la complessità delle implicazioni spingevano infatti a un dialogo e a un confronto sempre più intenso.

D'altra parte la riflessione sull'epistemologia scientifica degli ultimi decenni offriva possibilità preziose, tra le quali:

- * il riconoscimento del *pluralismo metodologico*, che assegnava alla verificabilità sfumature, prospettive e accezioni diversificate, sottraendola alla univocità positivistica;
- * la *lettura critica delle premesse ideologiche* che pesano su ogni concezione scientifica, in vista di una elaborazione maggiormente al servizio dell'uomo;
- * l'attenzione alla correttezza e all'effettiva significatività di ogni *linguaggio scientifico*;
- * il precisarsi, nel contesto delle varie epistemologie, di quella *storico-ermeneutica*.

Il punto di arrivo di un lavoro, che ha vissuto momenti di confronto anche appassionati, è stato:

- * la diffusa presa di coscienza non solo dell'utilità, ma anche della *necessità* dell'integrazione interdisciplinare;
- * l'orientamento per una *strutturazione storico-ermeneutico-teologica*.

Ci si ricollega esplicitamente alla metodologia di *Gaudium et spes*. Più precisamente: al suo atteggiamento positivo verso la realtà terrena e le scienze; al suo riconoscimento dell'autonomia delle metodiche e dei processi; al suo approccio alla verità come cammino da condividere con tutti gli altri uomini di buona volontà; alla sua partenza dalla fenomenologia e alla sua affermazione della necessaria mediazione dei dati offerti dalle scienze.

Non mancano però *resistenze variamente motivate*: da una parte un certo integralismo di chi teme che tutto questo possa far perdere la specificità della morale cristiana, dall'altra un certo laicismo preoccupato di far sì che la riflessione teologico-morale lasci l'ambito ristretto del privato.

Contemporaneamente cominciano ad essere messe in secondo piano o vengono meno sviluppate altre indicazioni conciliari ugualmente importanti, come, ad esempio, la teologicità della teologia morale, la centralità della persona, il suo agire quale risposta e tensione alla pienezza.

Ne risulta che progressivamente la teologia comincia a lasciare il posto all'etica e le istanze di comunicazione e di verificabilità, proprie delle metodiche scientifiche, spingono in maniera sempre più forte a spostare l'accento dal soggetto morale alla norma correttamente formulata. Premono del resto in questo senso la gravità dei problemi etici in discussione e il desiderio sincero e legittimo della teologia morale di contribuire all'individuazione di risposte universalmente valide.

Un'ultima osservazione: il dibattito sul rapporto con le scienze, benché avesse raggiunto un certo equilibrio a cavallo degli anni Settanta, riprenderà più tardi con prospettive e accenti di cocente attualità:

- * nel contesto della discussione concernente la teologia della liberazione, con al centro questa volta soprattutto le scienze analitico-sociali;
- * nel contesto del crescere delle problematiche bioetiche, in riferimento soprattutto alla genetica e alla medicina.

3.3. Il dibattito sul "proprium"

Le prospettive fin qui ricordate costituiscono lo sfondo e le premesse del dibattito sul *proprium* della morale cristiana: un dibattito che iniziatosi alla fine degli anni Sessanta si sviluppa soprattutto nella prima metà del decennio successivo.

Vi contribuiscono diversi fattori, tra i quali meritano una particolare considerazione:

- * il *crescente pluralismo* che si afferma nella società a tutti i livelli, compreso quello morale;
- * il *clima postcristiano*, indotto dai processi di secolarizzazione anche nei paesi di vecchia evangelizzazione, che mette in crisi gli abituali punti di riferimento etico;
- * gli esiti della *teologia della morte di Dio* con le forti istanze di purificazione della fede, ma anche con l'incomprensione verso la religiosità e la pietà popolare;

- * la *rivoluzione culturale* che scuote l'occidente tra gli anni Sessanta e Settanta, con la radicale messa in discussione dei modelli di vita in nome di una maggiore libertà, autenticità, giustizia;
- * la presa di consapevolezza della comunità cristiana di essere diventata *minoranza e per di più in diaspora*.

Questi fattori spingono a un ripensamento della universalità del messaggio cristiano che, come scrive F. BÖCKLE, «non tollera riduzioni di tipo settario. Esso vuol essere messaggio universale per tutti gli uomini, Il concilio Vaticano II ha dato nuovo impulso a questa visione con il richiamo alla corresponsabilità dei cristiani in campo sociale. Si è avuto conseguentemente anche in teologia uno spostamento d'accento. Con espressioni programmatiche come “teologia del mondo”, “teologia politica”, “teologia della liberazione”, si prendono le distanze da una contrazione individualistica della salvezza cristiana. Il messaggio di salvezza deve sempre essere visto nel suo rapporto con la vita pubblica. Alla teologia nel suo insieme (e non soltanto a un trattato specifico) spetta il compito di ridefinire il rapporto tra religione e società, tra chiesa e vita pubblica, tra escatologia e prassi sociale» (*Morale fondamentale*, Brescia 1979, 11).

In questo contesto e all'interno di queste preoccupazioni e prospettive, la soluzione allo interrogativo sul *proprium* dell'etica cristiana viene generalmente ricercata mediante la *distinzione tra la componente formale e quella categoriale*: la prima sarebbe tipicamente cristiana, mentre la seconda sarebbe «fondamentalmente e sostanzialmente una realtà autonoma, cioè una morale di vera umanità» (J. FUCHS).

In questa maniera però diventa reale il rischio di una nuova polarizzazione normativa di tutto il discorso morale, con il conseguente svuotamento ontico e salvifico dei dati etici e lo accantonamento del soggetto. Nota al riguardo Y. CONGAR: «Ciò che abbiamo trovato nelle Scritture... si situa nel comportamento personale del cristiano. Così noi parleremmo più volentieri di etica del cristiano che non di etica cristiana, intendendo con ciò che questa etica deriva da una realtà spirituale vissuta sulla base di quanto Dio ha fatto e fa attualmente per noi. Noi non esistiamo e non dobbiamo comportarci soltanto secondo le strutture della creazione, ma secondo un'economia di salvezza, nella quale entriamo tramite la fede, la speranza e quell'agape che lo Spirito effonde nei nostri cuori. J. FUCHS dirà che ciò ha a che fare con la intenzionalità profonda della persona, ossia con il livello trascendentale. Ma si tratta di qualcosa di

diverso da un'intenzionalità: si tratta di un'ontologia» (*Sull'originalità dell'etica cristiana*, in *Chiamati alla libertà*. Saggi di teologia morale in onore di Bernhard Häring, Roma 1980, 35-36).

Soprattutto si rischia di non continuare il cammino di rinnovamento metodologico voluto dal Vaticano II che ha insistito sulla teologicità della teologia morale e sul fatto che suo oggetto non è prima di tutto la normativa, ma la persona chiamata a pienezza e storicamente impegnata per fruttificare nella carità per la vita del mondo. È un rischio da non sottovalutare.

Questi rilievi non possono né devono far dimenticare il valore positivo di approfondimento e di precisazione che il dibattito ha permesso nei riguardi della fondazione e della formulazione delle norme morali. Vogliono solo evidenziare la necessità di non dimenticare che la riflessione sulla norma è solo un momento del più ampio e complesso discorso morale: un momento necessario e fondamentale, ma non tutto il discorso.

3.4. Il dibattito sull'etica autonoma

La riflessione sulla specificità dell'etica cristiana trova il suo naturale sbocco nel dibattito sull'etica autonoma (cf S. BASTIANEL, *Autonomia morale del credente. Senso e motivazioni di un'attuale tendenza teologica*, Brescia 1980).

Sottesi ad esso si trovano fattori sociali e ecclesiali che rivestono particolare importanza agli inizi degli anni Ottanta, tra i quali:

- * la consapevolezza dell'urgenza di uno *sforzo comune* di tutti per la soluzione delle nuove e gravi sfide che l'umanità di trova a dover affrontare;
- * una comprensione più attenta del *ruolo specifico* che il magistero è chiamato a compiere nel campo specificamente etico;
- * la preoccupazione per una *scientificità più chiara* nella formulazione e nella proposta delle indicazioni etiche, esigita dallo sviluppo accelerato delle scienze umane.

Sviluppando la distinzione categoriale/trascendentale quale chiave interpretativa del fatto morale e ponendo a livello trascendentale il *proprium* cristiano A. AUER e numerosi altri teologi sottolineano l'*autonomia dell'etica in contesto cristiano*: essendo la ragione umana,

creata da Dio, capace di fondare in maniera valida le norme morali, l'etica va pensata come realtà umana autonoma. La fede si porrà nei suoi riguardi come nuovo orizzonte di senso o di comprensione e come esigenza di stimolo e di verifica critica; non dovrà però sminuirne l'autonomia a livello categoriale.

La reazione di coloro che, a cominciare da B. STÖCKLE, si sono schierati in difesa dell'*etica di fede* non si è fatta aspettare. Ci si appella soprattutto alla *debolezza storica della ragione*, pur senza sminuirne la fondamentale dignità e capacità in forza dell'atto creativo di Dio.

Oltre le problematiche specificamente etiche, il dibattito porta dentro di sé la preoccupazione di precisare con maggior chiarezza il ruolo del magistero in campo morale. Entrambe le posizioni però, malgrado gli arricchimenti che nel confronto si vanno evidenziando, non riescono a sfuggire a quel rischio che J.-M. AUBERT non ha remore a indicare come «carattere casistico» della discussione, cf StMor 20 (1982) 213.

Nella prospettiva dell'etica autonoma tutto ciò che non è strettamente normativo viene ricondotto nel livello metaetico o parenetico: si tratterebbe cioè di realtà importanti per chi concretamente agisce ma non per l'etica in quanto disciplina scientifica.

La distinzione tra i diversi livelli si ripercuote in quella tra “agire buono” e “agire corretto” e tra bene premorale e bene morale. La struttura argomentativa è prevalentemente quella teleologica (cf. S. PRIVITERA, *Il volto morale dell'uomo. Avvio allo studio dell'etica filosofica e teologica*, Palermo 1991).

Queste distinzioni verranno successivamente radicalizzate nelle tendenze proporzionaliste e consequenzialiste, con la conseguente messa in crisi dello «intrinsece malum». Nel dibattito che ben presto si accende, la reazione a queste posizioni ripropone un contatto più forte con il pensiero di San Tommaso, che però non riesce sempre ad evitare di fermarsi alle interpretazioni neotomiste.

Scrivono F. BÖCKLE nei riguardi della teologia morale fondamentale: «In riferimento alla situazione attuale della storia dello spirito e della cultura, dobbiamo mostrare la giustificazione di una teoria etica della fondazione dei valori e delle norme, e in particolare modo dobbiamo esporre la funzione che entro questo compito spetta alla fede cristiana» (*op. cit.*, 9).

Di conseguenza, il *mistero del Cristo* viene visto come non significativo per l'etica: «Ancora appena prima del Vaticano II, aggiunge lo stesso F. BÖCKLE, si esigeva dalla teologia morale una costruzione organica

che parta dal centro della rivelazione in Cristo, nell'elaborazione più rigorosa della base ontico-sacramentale nel soggetto morale e, dal punto di vista del metodo, uno studio critico delle fonti positive. Di conseguenza si discuteva vivacemente sui principi concreti di strutturazione attinti alla storia della salvezza. Ma ci si accorse ben presto che con formule programmatiche come “sequela del Cristo”, “signoria di Dio”, “conformazione sacramentale a Cristo”, e altre, non si poteva ottenere una teoria normativa generale. La concentrazione cristologica mostrò quasi subito che la figura di Cristo come *universale concretum* non poteva non essere in antitesi con una generalizzazione normativa» (*ivi*, 9-10).

Di qui la necessità e l'urgenza di ricondurre la teologia morale alla *teoria normativa*: «Giustamente, osserva ancora F. BÖCKLE, la teologia morale, fin dalla sua prima impostazione scientifica nell'alta Scolastica, si comprende come *teoria normativa*; essa vede cioè il proprio compito nella fondazione ed esposizione di un sistema complessivo di norme morali (precetti e divieti universalmente vincolanti). Pur essendosi sempre richiamata alla tradizione fondata sulla Bibbia, essa non l'ha mai vista in contrasto con l'umano nelle sue dimensioni universali. È stato sempre invece un punto di onore affermare che la morale della rivelazione è la vera morale della ragione. Questo ci autorizza, anzi ci obbliga a porre le questioni fondamentali nell'ottica della teoria etica, e poi a interrogarci sul significato della fede cristiana per l'etica» (*ivi*, 11).

È evidente il nesso che queste posizioni hanno con le indicazioni del Vaticano II. Mi sembra però che vengano accentuate le scelte preferenziali per alcune istanze di *Gaudium et spes* come ho già ricordato. Le prospettive metodologiche di fondo che emergono da *Optatam totius* n. 16 sembrano non più così pressanti.

Il rischio è che si delinei una nuova concentrazione normativa, verificabile e controllabile, analoga (anche se profondamente diversa, a livello sia contenutistico sia metodologico) a quella della casistica da cui il Vaticano II aveva voluto tirare fuori la teologia morale.

3.5. Il pluralismo

È il fenomeno che maggiormente caratterizza il panorama odierno della teologia morale. Accanto ai filoni di ricerca portati avanti dai moralisti dei paesi di più antica evangelizzazione, in continuità e a volte in rottura con la propria tradizione teologica, si affermano tentativi e proposte radicate nei contesti ecclesiali di altre aree geografiche.

È qualcosa perciò di molto più profondo del pluralismo tra diverse scuole che ha sempre contrassegnato la teologia morale lungo tutta la sua storia. Rispecchia la vivacità e la diversità che contrassegna oggi il cammino delle varie comunità locali nella comunione della chiesa universale.

L'inculturazione della fede in ambiti umani diversi chiede infatti alla teologia di aprirsi a prospettive e strumenti diversificati. In questa maniera la teologia morale si pone come *contributo* e al tempo stesso *frutto* dei cammini più articolati con i quali le chiese locali cercano di rispondere alla specificità dei contesti in cui sono inserite. Perciò non solo assume problemi diversi secondo le varie aree geografiche, ma sviluppa una sensibilità più articolata di fronte agli stessi interrogativi più fondamentali e comuni.

La “contestualizzazione” della teologia non va intesa pertanto come una sua relativizzazione e quindi come un abbandono della necessaria scientificità. Lo sarebbe se le diverse riflessioni teologiche si chiudessero in se stesse, escludendo il dialogo, il confronto e l'integrazione reciproca. Quando invece si realizza tutto questo, la pluralità diventa una ricchezza per tutti. La preoccupazione di fondo deve essere quella di tradurre in maniera più chiara l'ecclesiologia di *koinonia* che sta al centro di tutta la visione del Vaticano II.

Così dalla *riflessione teologica latino-americana* emergono sottolineature e sviluppi che vanno al di là del contesto in cui vengono elaborati e si svelano preziosi per ogni teologia. Si pensi ad esempio a:

- * il *povero come soggetto privilegiato* della fede e della teologia, che spinge tanto la prassi cristiana che la riflessione su di essa ad assumere come decisive in tutto il loro sviluppo la sua prospettiva e le sue attese;
- * la *dimensione comunitaria* di tutta la vita cristiana, che preme perché le categorie personaliste siano liberate dalle sempre possibili interpretazioni individualistiche o addirittura egoistiche;
- * l'importanza del contributo che le *scienze analitico-sociali* possono dare alla ricerca teologica;
- * il senso di *concretezza* e di *storicità*, che chiede di approfondire la specificità del bene morale, come è stata formulata tradizionalmente, alla luce soprattutto delle sofferenze e delle attese dei più deboli;
- * la *dimensione popolare*, che spinge perché l'indicazione del Vaticano II al riguardo venga sviluppata in tutta la sua potenzialità e ripropone la quotidianità come il luogo della fede e della speranza.

Come quelle latino-americane, altre teologie vanno oggi sviluppando una fisionomia propria, arricchendo e articolando ulteriormente il panorama odierno. Si pensi alla riflessione africana (pur con le difficoltà sottolineate nel Sinodo Africano) e a quella asiatica, con il loro forte richiamo comunitario, l'acuto senso del sacro, il rispetto della natura, l'esigenza di incontro e di non-violenza.

Va da sé che l'*assunzione di nuovi strumenti* e di nuovi orizzonti da parte della teologia esige sempre un processo di precisazione e di affinamento. Il corretto equilibrio critico non si improvvisa, ma esige sempre un cammino paziente di verifica e di confronto. Importante è non perdere mai la consapevolezza dei rischi che qualunque strumento culturale porta sempre con sé quando viene assunto (soprattutto se in maniera privilegiata) nello approfondimento, nella sistematizzazione e nella proposta dei contenuti della fede (cf. i due interventi della Congregazione per la dottrina della fede sulle teologie della liberazione: *Libertatis nuntius* del 6 agosto 1984 e *Libertatis conscientia* del 22 marzo 1986).

Neppure deve far meraviglia l'*accento polemico* che a volte affiora nelle nuove teologie nei riguardi di quelle tradizionali. Anche perché su tante delle gravi problematiche (fame, giustizia, liberazione, sviluppo...) che esse si trovano ad affrontare, pesano precise responsabilità dei paesi più sviluppati che le teologie tradizionali non hanno sufficientemente messo sotto accusa.

In questo contesto occorrerà che le teologie, pur nella convinta e leale fedeltà al proprio contesto ecclesiale, imparino a *confrontarsi, a dialogare, a integrarsi* tra di loro. Solo così sarà possibile non assolutizzare letture, prospettive e conclusioni per sé limitate e parziali.

Del resto i problemi che l'etica deve oggi affrontare riguardano l'umanità nella sua interezza e esigono solidarietà da parte di tutti. Inoltre la forza dei mezzi di comunicazione sociale spinge sempre più a una sensibilità e a una visione di respiro planetario a tutti i livelli.

Al termine di questa rapida ricostruzione del cammino che la teologia morale, partendo dalle indicazioni del Vaticano II, ha compiuto in questi ultimi decenni, mi sembra importante richiamare l'attenzione su quattro dati che permettono ai successivi passi della nostra ricerca di svilupparsi con maggiore chiarezza:

- a) La teologia è chiamata oggi a ripensare il rapporto *tra dato normativo e esperienza morale*: se questa non si esaurisce in quello, ma è molto di più, è a partire da essa che occorre pensare tutto il processo di elaborazione delle indicazioni normative.
L'esperienza morale infatti è esperienza di persona, di storia di persona, di attuarsi e di fruttificare come persona: è in questa complessa esperienza che il dato normativo si inserisce e riceve significato.
- b) La persona è però tale solo nella *reciprocità con gli altri*. Il superamento dell'individualismo nella teologia morale è un'istanza ineludibile. La valenza comunitaria deve ritrovare quel ruolo fondamentale e centrale che le assegna la rivelazione biblica.
La comunità va vista sempre in maniera concreta, storica. Sarebbe scorretto ridurla solo a una preoccupazione formale. La teologia morale deve elaborare la sua proposta facendosi carico della concretezza di problemi, speranze, successi, sconfitte, illuminandoli con la luce del vangelo.
- c) Nella situazione odierna l'esperienza viva del morale dice riferimento alla *progettualità più che alla trascendentalità o alla normatività*. In ultima analisi, è nel senso che si gioca oggi la possibilità del vivere autenticamente umano. L'imperatività umana è sperimentata sempre più come imperatività di senso o di significato (naturalmente non riducendolo a una realtà individualistica o egoistica, ma dandogli tutto il respiro di essere, di comunione e di storia che gli è proprio). Credo sia oggi indispensabile che gli stessi schemi interpretativi e propositivi del morale si lascino ispirare da questa nuova realtà.
- d) E il senso la comunità cristiana lo riconosce e lo vive *nel Cristo per lo Spirito verso il Padre*: fede è riconoscere e decidere il Cristo-mistero come senso della propria vita e di tutta la storia dell'umanità. Le formulazioni normative che la teologia morale è chiamata a precisare fanno riferimento e traggono il significato ultimo da questa realtà: sono formulazioni che, senza perdere la loro imperatività, rimandano alla presenza viva del Cristo mediante lo Spirito, da discernere nel vivo della storia, anche nelle sue più dure conflittualità.

Queste istanze sono confrontate oggi dal contesto globalizzato dalla gravità sfide alle quali rispondere, sapendo bene che esse riguardano il futuro stesso dell'umanità. Di qui l'urgenza di una teologia morale che

fonda insieme dialogo e annuncio, sapendo bene che entrambe sono istanze irrinunciabili.

Significativo quanto al riguardo ha scritto Giovanni Paolo II in *Novo millennio ineunte*: «Per l'efficacia della testimonianza cristiana, specie in questi ambiti delicati e controversi, è importante fare un grande sforzo per spiegare adeguatamente i motivi della posizione della Chiesa, sottolineando soprattutto che non si tratta di imporre ai non credenti una prospettiva di fede, ma di interpretare e difendere i valori radicati nella natura stessa dell'essere umano. La carità si farà allora necessariamente servizio alla cultura, alla politica, all'economia, alla famiglia, perché dappertutto vengano rispettati i principi fondamentali dai quali dipende il destino dell'essere umano e il futuro della civiltà» (n. 51).

La verità morale va elaborata in maniera che possa significare incontro e cooperazione tra culture, esperienze, religioni diverse. Questo non significa certamente appiattirsi su un minimo etico comune, ma fare che la prassi cristiana sia “testimoniante” cioè effettivamente significativa. Si tratta invece di impegnarsi per contribuire all'affermazione di una cultura più carica di valori.

Credo valgano per tutta la teologia morale le affermazioni di *Evangelium vitae*: «Nell'odierno contesto sociale, segnato da una drammatica lotta tra la “cultura della vita” e la “cultura della morte”, occorre far maturare un forte senso critico, capace di discernere i veri valori e le autentiche esigenze. Urgono una generale mobilitazione delle coscienze e un comune sforzo etico, per mettere in atto una grande strategia a favore della vita. Tutti insieme dobbiamo costruire una nuova cultura della vita: nuova, perché in grado di affrontare e risolvere gli inediti problemi di oggi circa la vita dell'uomo; nuova, perché fatta propria con più salda e operosa convinzione da parte di tutti i cristiani; nuova, perché capace di suscitare un serio e coraggioso confronto culturale con tutti. L'urgenza di questa svolta culturale è legata alla situazione storica che stiamo attraversando, ma si radica nella stessa missione evangelizzatrice, propria della Chiesa» (n. 95).

4. IL DISCERNIMENTO MAGISTERIALE

Il laborioso e spesso difficile cammino della teologia morale postconciliare è stato accompagnato da un costante discernimento da parte del magistero della chiesa, con indicazioni preziose di carattere sia propositivo sia critico. Gli interventi hanno riguardato sia specifiche problematiche sia la maniera stessa di articolare la proposta morale.

La maggior parte di quelli di affrontano problematiche di carattere fondamentale hanno come sfondo l'insegnamento e lo studio della teologia morale nel contesto della formazione presbiterale: *La formazione teologica dei futuri sacerdoti* della Congregazione per l'educazione cattolica (1976), la costituzione apostolica di Giovanni Paolo II *Sapientia christiana* (1979), la *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* (1980) e *Orientamenti per lo studio e l'insegnamento della dottrina sociale della chiesa nella formazione sacerdotale* (1988) della Congregazione per l'educazione cattolica, l'esortazione postsinodale *Pastores dabo vobis* (1992) di Giovanni Paolo II...

Dall'insieme emergono alcune costanti (la caratteristica propositiva, la dimensione propriamente teologica, il ruolo del magistero, la scientificità della trattazione...) che però ricevono sfumature e accentuazioni secondo i diversi documenti.

L'economia del corso non permette di analizzare dettagliatamente tutti gli interventi magisteriali. Limiteremo il nostro studio a tre testi:

- * *Sollicitudo rei socialis* (1987) per la proposta metodologica della dottrina sociale in essa delineata;
- * *Pastores dabo vobis* (1992) per la visione d'insieme della formazione sacerdotale, radicata nei lavori dello specifico sinodo;
- * *Veritatis splendor* (1993) per il bilancio che essa suggerisce del cammino della teologia morale in questi ultimi decenni;
- * il *Catechismo della Chiesa Cattolica* (1992/1997) per l'autorevolezza della visione sintetica della vita cristiana in esso presentata.

Questo cammino nel magistero verrà completato dallo studio di *Deus caritas est*, fatto in maniera più dialogica con l'aiuto dei dati suggeriti nella speciale giornata di studio.

4.1. *Sollicitudo rei socialis*

Il riferimento a questa enciclica di Giovanni Paolo II potrebbe a prima vista sorprendere, dato che il suo specifico oggetto è la problematica sociale e più precisamente quello dello sviluppo. In essa però viene enucleato una metodologia e una visione della dottrina sociale, che va ben oltre le problematiche concrete affrontate. Si tratta infatti di indicazioni che mi sembrano importanti per la teologia morale in quanto tale.

4.1.1. La lettura teologica della realtà

I 49 paragrafi di questa enciclica diretta «ai vescovi, ai sacerdoti, alle famiglie religiose, ai figli e figlie della chiesa e a tutti gli uomini di buona volontà nel ventesimo anniversario della *Populorum progressio*», risultano così distribuiti:

- I. Introduzione (n. 1-4).
- II. Novità dell'enciclica *Populorum progressio* (n. 5-10).
- III. Panorama del mondo contemporaneo (n. 11-26).
- IV. L'autentico sviluppo umano (n. 27-34).
- V. Una lettura teologica dei problemi odierni (n. 35-40).
- VI. Alcuni orientamenti particolari (n. 41-45).
- VII. Conclusione (n. 46-49).

A noi interessano soprattutto le affermazioni della parte quinta riguardanti il metodo teologico di lettura delle problematiche. Possono essere così sintetizzate:

- * «In un documento pastorale, come il presente, un'analisi limitata esclusivamente alle cause economiche e politiche del sottosviluppo (e, fatti i debiti riferimenti, anche del cosiddetto supersviluppo) sarebbe incompleta» (n. 35).
- * Occorre arrivare alle «cause di ordine morale che, sul piano del comportamento degli uomini considerati come persone responsabili, interferiscono per frenare il corso dello sviluppo e ne impediscono il pieno raggiungimento» (*ivi*).
- * È possibile allora inserire nella lettura la prospettiva della «volontà di Dio tre volte Santo, il suo progetto sugli uomini, la sua giustizia e la sua misericordia», che esigono «dagli uomini atteggiamenti precisi che si esprimano anche in azioni o omissioni nei riguardi del prossimo» (n. 36).

- * Una tale diagnosi, arrivando alle radici della realtà del male, permette di «identificare esattamente, a livello della condotta umana, il cammino da seguire per superarlo» (n. 37).
- * Si tratta evidentemente di «un cammino lungo e complesso e, per di più, tenuto sotto costante minaccia sia per l'intrinseca fragilità dei propositi e delle realizzazioni umane, sia per la mutabilità delle circostanze esterne tanto imprevedibili». Va però intrapreso con coraggio e «dove sono stati fatti alcuni passi o percorsa una parte del tragitto, andare fino in fondo» (n. 38).

Mi sembra che la prospettiva sia la stessa che abbiamo già rilevato in *Gaudium et spes*: una lettura storico-ermeneutica che, partendo dalla effettiva realtà, ne rilevi prima, con l'aiuto delle scienze, i fattori e i processi, per arrivare poi alla interpretazione etica. A questo livello il vangelo e gli altri strumenti specificamente teologici permettono di attingere le radici ultime dei fenomeni esaminati e di individuare così anche i passi effettivamente risolutivi.

4.1.2. La teologia morale come interpretazione

Nel par. 41, aprendo la sezione riguardante gli «orientamenti particolari», Giovanni Paolo II si preoccupa di delineare una visione sintetica della dottrina sociale:

- * Dopo aver ricordato che «la Chiesa non ha soluzioni tecniche da offrire al problema del sottosviluppo», Giovanni Paolo II evidenzia che essa però «ha una parola da dire oggi, come venti anni fa, ed anche in futuro, intorno alla natura, alle condizioni, esigenze e finalità dell'autentico sviluppo ed agli ostacoli, altresì, che vi si oppongono».
- * «Strumento» di cui la chiesa si serve per questo scopo è «la sua dottrina sociale».
- * Essa «non è una "terza via" tra capitalismo liberista e collettivismo marxista, e neppure una possibile alternativa per altre soluzioni meno radicalmente contrapposte: essa è una categoria a sé».
- * Neppure può essere considerata come un'ideologia: «appartiene non al campo dell'ideologia, ma della teologia e specialmente della teologia morale».
- * Consiste nella «accurata formulazione dei risultati di un'attenta riflessione sulle complesse realtà dell'esistenza dell'uomo, nella

società e nel contesto internazionale, alla luce della fede e della tradizione ecclesiale».

- * Ha perciò come scopo principale «interpretare tali realtà, esaminandone la conformità o difformità con le linee dell'insegnamento del Vangelo sull'uomo e sulla sua vocazione terrena e insieme trascendente; per orientare, quindi, il comportamento cristiano (ut christianus sese gerendi habitus recte dirigatur)».
- * Inserendosi nel «ministero dell'evangelizzazione in campo sociale, che è un aspetto della funzione profetica della Chiesa», le spetta «la denuncia dei mali e delle ingiustizie. Ma conviene chiarire che l'annuncio è sempre più importante della denuncia, e questa non può prescindere da quello, che le offre la vera solidità e la forza della motivazione più alta».

Queste affermazioni non possono restare nell'ambito della sola problematica sociale. Mi sembra che lo stesso Giovanni Paolo II le indichi come significative per tutta la teologia morale, dal momento che la dottrina sociale ne costituisce una parte. Diversamente si cadrebbe in una teologia morale con una duplice metodologia: una per le tematiche della vita e della persona, l'altra per quelle sociali.

È necessario perciò che la teologia morale resti fedele alla sua specificità epistemologica e metodologica. Nel precisarla, però, non bisogna perdere di vista la priorità dell'interpretare e dell'orientare.

4.2. *Pastores dabo vobis*

Nell'esortazione post-sinodale sulla formazione sacerdotale i dati che più direttamente riguardano la nostra ricerca si trovano soprattutto nel capitolo quinto: *Ne costituì dodici che stessero con lui*, nella parte dedicata alle *Dimensioni della formazione sacerdotale* (n. 43-59). Il loro sviluppo è il seguente:

- * La formazione umana, fondamento dell'intera formazione sacerdotale (n. 43-44);
- * La formazione spirituale: in comunione con Dio e alla ricerca di Cristo (n. 45-50);
- * La formazione intellettuale: l'intelligenza della fede (n. 51-56);
- * La formazione pastorale: comunicare alla carità di Gesù Cristo buon Pastore (n. 57-59).

L'indole e la finalità del documento non gli permettono di entrare direttamente nelle problematiche specifiche del nostro corso (cf. E. DAL

COVOLO - A. M. TRIACCA (a cura), *Sacerdoti per la nuova evangelizzazione. Studi sull'esortazione apostolica «Pastores dabo vobis» di Giovanni Paolo II*, Roma 1994). Alcune indicazioni di carattere generale sono però significative anche per il nostro cammino.

Preoccupazione di fondo è l'unità di tutto in processo formativo in prospettiva pastorale: «la formazione intellettuale, pur avendo una sua specificità, si connette profondamente, sino a costituirne un'espressione necessaria, con la formazione umana e quella spirituale», configurandosi «come un'esigenza insopprimibile dell'intelligenza con la quale l'uomo "partecipa della luce della mente di Dio" (GS 15) e cerca di acquisire una sapienza, che, a sua volta, si apre e punta sulla conoscenza e sull'adesione a Dio» (n. 51).

Le sfide maggiori nascono dalla situazione «pesantemente segnata dall'indifferenza religiosa e insieme da una sfiducia diffusa nei riguardi della reale capacità della ragione di raggiungere la verità oggettiva e universale, e da problemi e interrogativi inediti provocati dalle scoperte scientifiche e tecnologiche» e dal clima pluralista «quanto mai accentuato, nell'ambito non solo della società umana ma anche della stessa comunità ecclesiale» (*ivi*).

Per una risposta adeguata occorre non perdere di vista il «momento essenziale» costituito dallo studio della filosofia e la «non poca utilità» delle «cosiddette "scienze dell'uomo", come la sociologia, la psicologia, la pedagogia, la scienza dell'economia e della politica, la scienza della comunicazione sociale» (n. 52).

La formazione teologica dovrà articolarsi intorno alla consapevolezza che «la vera teologia proviene dalla fede e intende condurre alla fede... I due aspetti, la fede e la riflessione matura, sono profondamente connessi, intrecciati: proprio la loro intima coordinazione e compenetrazione decide della vera natura della teologia, e conseguentemente decide dei contenuti, delle modalità e dello spirito secondo cui la *sacra doctrina* va elaborata e studiata» (n. 53).

Ne deriva che «la teologia possiede delle intrinseche connotazioni cristologiche ed ecclesiali». Trova infatti «il suo centro nell'adesione a Gesù Cristo, Sapienza di Dio... deve dirsi una partecipazione al "pensiero di Cristo" (cf 1Cor 2,16) nella forma umana di una scienza (*scientia fidei*)». Inserendo e rendendo partecipe il credente «della vita della Chiesa, quale comunità di fede... possiede una dimensione ecclesiale, perché è una riflessione matura sulla fede della Chiesa e da parte del teologo che è membro della Chiesa» (*ivi*).

Nella formazione teologica iniziale occorre dare «una visione delle verità rivelate da Dio in Gesù Cristo e dell'esperienza di fede della Chiesa che sia completa e unitaria». Si tratta perciò di «conoscere "tutte" le verità e di conoscerle in modo organico» (n. 54).

Bisognerà muoversi perciò su due direzioni: «quella dello studio della Parola di Dio: la parola scritta nel Libro sacro, celebrata e vissuta nella Tradizione viva della Chiesa, autorevolmente interpretata dal Magistero della Chiesa»; e quella «dell'uomo, interlocutore di Dio: l'uomo chiamato a "credere", a "vivere", a "comunicare" agli altri la *fides* e l'*ethos* cristiani» (*ivi*).

Questa seconda prospettiva «conduce la teologia ad avere una particolare attenzione, da un lato, all'istanza fondamentale e permanente del rapporto fede-ragione, dall'altro, ad alcune esigenze più collegate con la situazione sociale e culturale d'oggi». Accanto alla teologia fondamentale perciò «si impongono discipline che hanno conosciuto e conoscono un più deciso sviluppo come risposte a problemi oggi fortemente sentiti» come «la dottrina sociale... lo studio della missione, dell'ecumenismo, del giudaismo, dell'Islam e delle altre religioni non cristiane» (*ivi*).

Tra i problemi «che non poche volte sollevano difficoltà, tensioni e confusioni all'interno della vita della Chiesa», vengono poi segnalati:

- * il «*rapporto tra i pronunciamenti del Magistero e le discussioni teologiche*», un rapporto che non sempre si configura come dovrebbe essere, all'insegna cioè della collaborazione». Il servizio alla comunità credente infatti «mette in relazione reciproca il teologo con il Magistero». Accade però a volte che «per una serie di motivi, quella collaborazione viene meno». E' necessario allora «non prestarsi a equivoci e a confusioni, sapendo distinguere accuratamente "la dottrina comune della Chiesa dalle opinioni dei teologi e dalle tendenze che presto passano (le cosiddette "mode")". Non si dà un magistero "parallelo", perché l'unico magistero è quello di Pietro e degli apostoli, del Papa e dei vescovi»;
- * il «*rapporto tra il rigore scientifico della teologia e la sua destinazione pastorale*». Si tratta infatti «di due caratteristiche della teologia e del suo insegnamento che non solo non si oppongono tra loro, ma che concorrono, sia pure sotto profili diversi, alla più completa intelligenza della fede». Ne deriva perciò che «da un lato, uno studio rispettoso della scientificità rigorosa delle singole discipline teologiche contribuirà alla più completa e profonda

formazione del pastore d'anime come maestro della fede; dall'altro lato, l'adeguata sensibilità alla destinazione pastorale renderà veramente formativo per i futuri presbiteri lo studio serio e scientifico della teologia»;

- * le esigenze «*dell'evangelizzazione delle culture e dell'inculturazione del messaggio della fede*». Pur essendo «un problema eminentemente pastorale... preesige una teologia autentica, ispirata ai principi cattolici circa l'inculturazione», che «collegano con il mistero dell'incarnazione del Verbo di Dio e con l'antropologia cristiana»(n. 55).

Viene infine sottolineata la necessità di «contrastare con decisione la tendenza a ridurre la serietà e l'impegno degli studi, che si manifesta in alcuni contesti ecclesiali, come conseguenza anche di una preparazione di base insufficiente e lacunosa degli alunni che iniziano il curriculum filosofico e teologico» (n. 56).

4. 3. *Veritatis splendor*

All'inizio degli anni Novanta del secolo scorso, Giovanni Paolo II traccia in *Veritatis splendor* un "bilancio" del cammino percorso dalla teologia morale negli anni postconciliari. La riflessione e i dibattiti, suscitati dall'enciclica, sono stati ampi e significativi.

La bibliografia riguardante la *Veritatis splendor* è molto ampia, mi limito a segnalare:

- CARLOTTI P., *Veritatis splendor. Aspetti della ricezione teologica*, Roma 2001.
 DEL POZZO ABEJON G. (dir.), *Comentarios a la Veritatis splendor*, Madrid 1994.
 LUCAS LUCAS R. (a cura), *Veritatis splendor. Testo integrale e commento filosofico-teologico*, Milano 1994.
 MIETH D. (Hrsg.), *Moraltheologie im Abseits?*, Freiburg 1994.
 RUSSO G. (a cura di), *Veritatis splendor. Genesi, elaborazione, significato*, Roma 1995.
 SELLING J. - JANS J. (eds.), *The Splendor of accuracy. An examination of the Assentions made by Veritatis splendor*, Kampen 1995.

4.3.1. Le chiavi di lettura

La complessità del discorso proposto dall'enciclica, la laboriosità del processo di redazione e la diversità delle interpretazioni che ne sono state proposte esigono che si cerchi dapprima di determinare la maniera corretta

per avvicinarci ad essa. La stessa *Veritatis splendor* ci suggerisce alcune fondamentali chiavi di lettura, che mi sembra importante non perdere di vista:

- * È un documento rivolto ai vescovi in vista del loro discernimento pastorale nei riguardi delle attuali problematiche della teologia morale fondamentale.
- * Vuole rispondere alla «messa in discussione globale e sistematica del patrimonio morale, basata su determinate concezioni antropologiche ed etiche» e superare «la dissonanza tra la risposta tradizionale della chiesa e alcune posizioni teologiche» (n. 4).
- * Rimandando al *Catechismo della Chiesa cattolica*, che «contiene un'esposizione completa e sistematica», vuole limitarsi «ad affrontare alcune questioni fondamentali dell'insegnamento morale della chiesa» (n. 5);
- * «Non intende imporre ai fedeli nessun particolare sistema teologico né tanto meno filosofico», ma «dichiarare l'incompatibilità di certi orientamenti del pensiero teologico o di talune affermazioni filosofiche con la verità rivelata» (n. 29).
- * Si propone perciò di «enunciare i principi necessari per il discernimento di ciò che è contrario alla "sana dottrina"» (n. 30).
- * Esponendo la prima volta «con una certa ampiezza gli elementi fondamentali» della dottrina morale cristiana e presentando «le ragioni del discernimento pastorale», richiama sinteticamente «i tratti essenziali della libertà, i valori fondamentali connessi con la dignità della persona e con la verità dei suoi atti, così da poter riconoscere, nell'obbedienza alla legge morale, una grazia e un segno della nostra adozione nel Figlio unico (cf. Ef 1,4-6)» (n. 115).
- * Va infine valorizzata la diversità di “genere letterario” presente nei tre capitoli del documento (e questo soprattutto per il capitolo II che sembra procedere a “tesi”).

4.3.2. Luci ed ombre

Utilizzando queste chiavi di lettura cercheremo di delineare il quadro valutativo tracciato dal Papa del cammino della teologia morale postconciliare. Anche se il documento si preoccupa soprattutto degli aspetti *critici*, non si limita solo ad essi, ma si sofferma anche su quelli *positivi*. Cercheremo di valorizzare prima questi ultimi per meglio comprendere anche i dati negativi.

Tra quelli *positivi* vengono ricordati in maniera più particolare i seguenti:

- 1) *la ricerca di una maggiore significatività* in dialogo costruttivo con la cultura contemporanea: «Lo sforzo di molti teologi, sostenuti dall'incoraggiamento del concilio, ha già dato i suoi frutti con interessanti e utili riflessioni intorno alle verità della fede da credere e da applicare nella vita, presentate in forma più corrispondente alla sensibilità e agli interrogativi degli uomini del nostro tempo» (n. 29).
- 2) *La preoccupazione costante per la dignità della persona e per la coscienza*: «Il senso più acuto della dignità della persona umana e della sua unicità, come anche del rispetto dovuto al cammino della coscienza, costituisce certamente una acquisizione positiva della cultura moderna. Questa percezione, in se stessa autentica, ha trovato molteplici espressioni, più o meno adeguate, di cui alcune però si discostano dalla verità sull'uomo come creatura e immagine di Dio ed esigono pertanto di essere corrette o purificate alla luce della fede» (n. 31).
- 3) *La sottolineatura della ragionevolezza e del carattere interiore delle esigenze morali*: partendo da «alcune istanze positive, che peraltro appartengono, in buona parte, alla miglior tradizione del pensiero cattolico» e «sollecitati dal Concilio Vaticano II si è voluto favorire il dialogo con la cultura moderna, mettendo in luce il carattere razionale - quindi universalmente comprensibile e comunicabile - delle norme morali appartenenti all'ambito della morale naturale. Si è inteso, inoltre, ribadire il carattere interiore delle esigenze etiche che da essa derivano e che non si impongono alla volontà come un obbligo, se non in forza del riconoscimento previo della ragione umana, e in concreto della coscienza personale» (n. 36).
- 4) *L'evidenziare la creatività personale contro qualsiasi formalismo*: «L'insegnamento del Concilio sottolinea da un lato l'attività della ragione umana nel rinvenimento e nella applicazione della legge morale: la vita morale esige la creatività e l'ingegnosità propria della persona, sorgente e causa dei suoi atti deliberati. D'altro lato, la ragione trae la sua verità e la sua autorità dalla legge eterna, che non è altro che la stessa sapienza divina» (n. 40).
- 5) *L'attenzione alla profondità personale della decisione morale*: dall'analisi «più penetrante» della natura della libertà e dei suoi dinamismi «giustamente si rileva che la libertà non è solo la scelta per questa o per quest'altra azione particolare; ma è anche, dentro di una simile scelta, decisione di sé e disposizione della propria vita pro o

contro il Bene, pro o contro Dio. Giustamente si sottolinea l'importanza eminente di alcune scelte, che danno "forma" a tutta la vita morale di un uomo, configurandosi come l'alveo entro cui potranno trovare spazio e sviluppo anche altre scelte quotidiane particolari... Non c'è dubbio che la dottrina morale cristiana, nelle sue stesse radici bibliche, riconosce la specifica importanza di una scelta fondamentale che qualifica la vita morale e che impegna la libertà a livello radicale di fronte a Dio» (n. 65 e 66).

Accanto a questi elementi positivi - che perciò vanno ulteriormente sviluppati - nel recente cammino della teologia morale il Papa individua *alcuni rischi e alcune unilateralità*. Vengono analizzati soprattutto nel capitolo secondo raggruppandoli intorno a quattro nuclei tematici: «la libertà e la legge», «la coscienza e la verità», «la scelta fondamentale e i comportamenti concreti», «l'atto morale». Possono così sintetizzarsi:

- 1) La teologia morale contemporanea non ha sempre sviluppato *un sufficiente discernimento nei riguardi delle tendenze culturali attuali* in cui «si è giunti ad esaltare la libertà al punto da farne un assoluto, che sarebbe sorgente dei valori» con la conseguente «crisi intorno alla verità» che sfocia nell'affermazione della «antinomia tra legge morale e coscienza, tra natura e libertà» (n. 32).

Alcuni teologi «sono giunti a teorizzare *una completa sovranità della ragione* nell'ambito delle norme morali relative al retto ordinamento della vita di questo mondo» (n. 36). Invece «la libertà dell'uomo e la legge di Dio s'incontrano e sono chiamate a compenetrarsi tra loro» (n. 41).

- 2) Nel contesto di riduzione dell'uomo alla sua libertà «sono sorte *le obiezioni di fisicismo e naturalismo contro la concezione tradizionale della legge naturale*» (n. 47).

Invece «una dottrina che dissocia l'atto morale dalle dimensioni corporee del suo esercizio è contraria agli insegnamenti della Sacra Scrittura e della Tradizione» (n. 49).

- 3) La presunta conflittualità tra la libertà e la natura «si ripercuote anche nell'interpretazione di alcuni aspetti specifici della legge naturale, soprattutto *sulla sua universalità e immutabilità*» (n. 51).

Occorre invece sottolineare in maniera particolare che «i precetti negativi della legge naturale sono universalmente validi: essi obbligano tutti e ciascuno, sempre e in ogni circostanza. Si tratta infatti di proibizioni che vietano una determinata azione *semper et pro semper*, senza eccezioni, perché la scelta di un tale comportamento non è in

nessun caso compatibile con la bontà della volontà della persona che agisce, con la sua vocazione alla vita con Dio e alla comunione col prossimo» (n. 52);

- 4) Alcuni teologi arrivano a «un'interpretazione "creativa" della coscienza morale, che si allontana dalla posizione della tradizione della Chiesa e del suo Magistero» (n. 54).

Invece il giudizio della coscienza «è un giudizio che applica a una situazione concreta la convinzione razionale che si deve amare e fare il bene ed evitare il male. Questo primo principio della ragione pratica appartiene alla legge naturale... mentre però la legge naturale mette in luce le esigenze oggettive e universali del bene morale, la coscienza è l'applicazione della legge al caso particolare, la quale diventa così per l'uomo un interiore dettame, una chiamata a compiere nella concretezza della situazione il bene» (n. 59);

- 5) In altri teologi «si giunge ad introdurre una *distinzione tra l'opzione fondamentale e le scelte deliberate* di un comportamento concreto» e tale distinzione a volte «assume la forma di una dissociazione» (n. 65).

Invece l'insegnamento biblico «concepisce l'opzione fondamentale come una vera e propria scelta della libertà e collega profondamente tale scelta con gli atti particolari» (n. 67).

- 6) Si danno inoltre «false soluzioni, legate in particolare ad una *inadeguata comprensione dell'oggetto dell'agire morale*» (n. 75).

Esse «non sono fedeli alla dottrina della Chiesa, allorché credono di poter giustificare, come moralmente buone, scelte deliberate di comportamento contrari ai comandamenti della legge divina e naturale» (n. 76). Pertanto «è da respingere la tesi, propria delle teorie teleologiche e proporzionaliste, secondo cui sarebbe impossibile qualificare come moralmente cattiva secondo la sua specie - il suo "oggetto" - la scelta deliberata di alcuni comportamenti o atti determinati prescindendo dall'intenzione per cui la scelta viene fatta o dalla totalità delle conseguenze prevedibili di quell'atto per tutte le persone interessate» (n. 79).

Volendo provare a sintetizzare, credo che si possa affermare che la *Veritatis splendor* costituisce un momento di verifica di un cammino che non vuole arrestare, ma aiutare a sviluppare in maniera fedele a tutte le indicazioni del Vaticano II. L'istanza di fondo mi sembra stia nella necessità di non scartare nessuno degli elementi che la riflessione e la proposta morale devono aver presenti. Anche se questo non è sempre facile è però un impegno cui la teologia morale non può rinunciare.

4.4. Il Catechismo della Chiesa Cattolica

Tra la proposta catechetica e la teologia morale c'è sempre uno stretto rapporto, pur nella specificità di ognuna. L'approfondimento del *Catechismo della Chiesa Cattolica* diventa una tappa obbligata del nostro studio. Del resto la stessa *Veritatis splendor* rimanda al *Catechismo* come ad una «esposizione completa e sistematica» della vita cristiana (n. 5).

Porteremo avanti il nostro studio in maniera più dialogica; per questo mi limito solo ad alcune riflessioni di carattere generale.

4.4.1. Chiavi di lettura

La maniera di accostare un testo è decisiva per la sua comprensione, soprattutto se complesso e dal cammino di redazione articolato come il *Catechismo*. La costituzione apostolica *Fidei depositum*, con la quale Giovanni Paolo II ne ha accompagnato la pubblicazione, e la prefazione dello stesso *Catechismo* indicano alcuni criteri di lettura che sarebbe scorretto dimenticare, soprattutto quando ci si avvicina alla parte morale.

Innanzitutto il nuovo *Catechismo* nasce e viene progettato come frutto inserito nella «opera di rinnovamento dell'intera vita ecclesiale, voluta e iniziata dal Concilio Vaticano II» (*Fidei depositum*, n. 1). Ha infatti iniziato il suo cammino nel sinodo dei vescovi del 1985, convocato per fare il punto sull'attuazione del Vaticano II. In quell'occasione è stato confermato solennemente l'impegno di tutta la chiesa a camminare sulle strade del Concilio, scorgendovi «una legittima e valida espressione e interpretazione del deposito della fede, come si trova nella sacra scrittura e nella viva tradizione della Chiesa», aggiungendo: «Vi è stato pieno consenso fra di noi sulla necessità di promuovere ulteriormente la conoscenza e l'applicazione del concilio sia nella lettera che nello spirito. In questo modo si compiranno nuovi progressi nella accettazione del concilio, cioè nella sua interiorizzazione spirituale e nell'applicazione pratica» (*Relatio finalis*, n. I/3).

È in questo contesto, come ricorda lo stesso Giovanni Paolo II, che i vescovi hanno espresso «il desiderio che venga composto un catechismo o compendio di tutta la dottrina cattolica per quanto riguarda sia la fede che la morale, perché sia quasi un punto di riferimento per i catechismi o compendi che vengono preparati nelle diverse regioni» (*Fidei depositum*, n. 1).

È stato redatto, si legge nelle premesse, come «una esposizione organica e sintetica dei contenuti essenziali e fondamentali della dottrina cattolica sia sulla fede che sulla morale, alla luce del Concilio Vaticano II e dell'insieme della Tradizione della Chiesa» (n. 11). Un catechismo infatti, ricorda Giovanni Paolo II, deve offrire «con fedeltà ed in modo organico l'insegnamento della Sacra Scrittura, della Tradizione vivente nella Chiesa e del Magistero autentico, come pure l'eredità spirituale dei Padri, dei santi e delle sante della Chiesa e di ravvivare la fede del popolo di Dio». Nel tentare tale sintesi «esso deve tener conto delle esplicitazioni della dottrina che nel corso dei tempi lo Spirito Santo ha suggerito alla Chiesa» e aiutare a «illuminare con la luce della fede le situazioni nuove e i problemi che nel passato erano ancora oscuri» (*Fidei depositum*, n. 3).

Lo stesso *Catechismo* sottolinea inoltre di rivolgersi «principalmente ai responsabili della catechesi: in primo luogo ai vescovi, quali maestri della fede e pastori della Chiesa. Viene loro offerto come strumento dell'adempimento del loro compito di insegnare al Popolo di Dio. Attraverso i vescovi si rivolge ai redattori dei catechismi, ai presbiteri e ai catechisti» (n. 12). Quello dei destinatari è sempre un elemento fondamentale per la corretta lettura di un testo. Il *Catechismo* più che come una catechesi è stato pensato come strumento per coloro che devono elaborare i testi di catechesi o devono fare catechesi. Se abbiamo presente questo dato, dovrebbero cadere alcune delle difficoltà rimbalzate anche sulla grande stampa al momento della sua pubblicazione; ma contemporaneamente dovrebbe apparire come non siano in sintonia con il testo stesso alcune iniziative anche editoriali che vengono oggi suggerite. Questo però non deve far dimenticare che «sarà di utile lettura anche per tutti gli altri fedeli» (n. 12).

Perciò il *Catechismo della Chiesa Cattolica* non deve «sostituire i Catechismi locali debitamente approvati dalle autorità ecclesiastiche, i Vescovi diocesani e le conferenze episcopali, soprattutto se hanno ricevuto l'approvazione della Sede apostolica». Esso invece, ricorda ancora Giovanni Paolo II «è destinato a incoraggiare ed aiutare la redazione di nuovi catechismi locali, che tengano conto delle diverse situazioni e culture, ma che custodiscano con cura l'unità della fede e la fedeltà alla dottrina cattolica» (*Fidei depositum*, n. 4). Nella prefazione, dopo aver evidenziato che l'accento «è posto sull'esposizione dottrinale» si aggiunge: «per la sua intrinseca finalità, questo catechismo non si propone di attuare gli adattamenti dell'esposizione e dei metodi catechetici che sono richiesti dalle differenze di cultura, di età, di vita spirituale e di situazione sociale ed ecclesiale di coloro cui la catechesi è rivolta. Questi indispensabili

adattamenti sono lasciati a catechismi appropriati e, ancor più, a coloro che istruiscono i fedeli» (n. 23-24).

Concludendo il suo intervento al Convegno Catechistico Internazionale, organizzato dalle Congregazioni per la Dottrina della fede e per il Clero nell'ottobre 2002, il cardinale Ratzinger affermava: «Chi ricerca nel *Catechismo* un nuovo sistema teologico o nuove sorprendenti ipotesi sarà deluso. Questo tipo di attualità non è preoccupazione del *Catechismo*. Esso offre, attingendola alla sacra Scrittura e alla ricchezza complessiva della tradizione nelle sue molteplici forme così come ispirandosi al concilio Vaticano II, una visione organica della totalità della fede cattolica, che è bella proprio come totalità – di una bellezza, nella quale riluce lo splendore della verità. L'attualità del *Catechismo* è l'attualità della verità nuovamente detta e nuovamente pensata. Questa attualità resterà tale ben al di là dei mormorii dei suoi critici».

4.4.2. “La gioia e le esigenze della via di Cristo”

Con queste parole il *Catechismo* sintetizza i contenuti della catechesi morale: «Nella *catechesi* è importante mettere in luce con estrema chiarezza la gioia e le esigenze della via di Cristo» (n. 1697). Il cardinale Ratzinger nella sua relazione ricorda che quella morale «fu certamente la parte più difficile – da una parte a motivo di tutte le diversità che esistono circa i principi strutturanti della morale cristiana, dall'altra a motivo dei difficili problemi nell'ambito dell'etica politica, dell'etica sociale e della bioetica, che davanti a sempre nuovi fatti sono in un continuo processo evolutivo, come anche nell'ambito dell'antropologia, poiché qui il dibattito su matrimonio e famiglia, sull'etica della sessualità è in pieno corso».

Traccia poi questo quadro sintetico dei contenuti fondamentali:

«Il *Catechismo* non pretende di presentare l'unica forma possibile di teologia morale o anche solo la migliore – questo non era il suo compito. Esso traccia le linee antropologiche e teologiche essenziali, che sono costitutive per l'agire morale dell'uomo.

Il suo punto di partenza lo trova nella presentazione della dignità dell'uomo, che è allo stesso tempo la sua grandezza ed anche il motivo del suo impegno morale. Indica poi quale spinta interiore e strumento di discernimento dell'agire morale il desiderio dell'uomo di essere felice. L'impulso primordiale dell'uomo, che nessuno può negare e al quale ultimamente nessuno si oppone, è il suo desiderio di felicità, di una vita riuscita, piena. La morale per il *Catechismo*, in continuità con i padri, in

particolare Agostino, è la dottrina della vita riuscita – l'illustrazione per così dire delle regole per la felicità. Il libro collega questa tendenza innata nell'uomo con le beatitudini di Gesù, che liberano il concetto di felicità da tutte le banalizzazioni, gli danno la sua vera profondità e così fanno vedere il legame fra il bene in assoluto, il bene in persona – Dio – e la felicità.

Vengono poi sviluppate le componenti fondamentali dell'agire morale – la libertà, l'oggetto e l'intenzione dell'agire, le passioni, la coscienza, le virtù, la loro falsificazione nel peccato, il carattere sociale dell'essere umano così come infine il rapporto fra legge e grazia. La teologia morale cristiana non è mai semplicemente etica della legge, essa supera però anche l'ambito di un'etica delle virtù: essa è etica dialogica, perché l'agire morale dell'uomo si sviluppa a partire dall'incontro con Dio, pertanto non è mai soltanto un agire proprio, autarchico e autonomo, pura prestazione umana, ma risposta al dono dell'amore e così un essere inseriti nella dinamica dell'amore – di Dio stesso –, che solo libera veramente l'uomo e lo porta alla sua vera altezza. L'agire morale pertanto non è mai solo una propria prestazione, ma neppure mai soltanto qualcosa di inoculato dall'esterno. Il vero agire morale è totalmente dono e nondimeno proprio così totalmente nostro proprio agire, perché appunto ciò che è proprio si manifesta solo nel dono dell'amore e perché d'altra parte il dono non esautorà l'uomo, ma lo riporta a se stesso».

Dopo aver sottolineato l'importanza di avere «inserito la dottrina della giustificazione nel cuore della sua etica, perché proprio così diviene comprensibile l'intreccio di grazia e libertà, l'essere a partire dall'altro come vero essere in se stessi e per l'altro», viene così presentata la parte riguardante i contenuti: «La morale contenutistica il *Catechismo* la tratta sulla base del Decalogo: il *Catechismo* spiega il Decalogo – come è giusto a partire dalla Bibbia – dialogicamente, cioè nel contesto dell'alleanza. Con Origene sottolinea che la prima parola del Decalogo è libertà – libertà, che diviene evento sotto la guida di Dio... Se così da una parte il Decalogo viene visto totalmente nel contesto dell'alleanza e della storia della salvezza, come evento di parola e risposta, esso si manifesta nondimeno allo stesso tempo come etica razionale, come ricordo di ciò che la ragione era veramente in condizione di percepire».

Vengono poi date queste motivazioni al alcune scelte operate dal *Catechismo*: «Può forse meravigliare il ruolo relativamente ridotto, che ha la cristologia nella strutturazione dell'etica del *Catechismo*. Nei manuali del tempo preconciare l'orientamento al pensiero giusnaturalista era stato largamente predominante. Il movimento di rinnovamento del periodo fra le due guerre aveva invece spinto con forza verso una concezione propriamente teologica della morale e proposto come suo principio

strutturante la sequela di Cristo o anche semplicemente l'amore come luogo onnicomprensivo di ogni agire morale. La costituzione conciliare sulla Chiesa nel mondo contemporaneo (*Gaudium et spes*) aveva appoggiato questa presa di distanza dal pensiero puramente giusnaturalista e sottolineato la cristologia, in particolare il mistero pasquale come centro di una morale cristiana.

Si sarebbe dovuto finalmente sviluppare una morale autenticamente biblica – questo era l'imperativo, che si evinceva dal Concilio, anche se la menzionata costituzione nei singoli temi fa uso poi in realtà ampiamente di forme di argomentazione razionali e non intendeva vincolarsi ad una pura morale della rivelazione – già per il fatto che si trattava proprio di un dialogo con il mondo moderno non cristiano su tutti i valori comuni essenziali.

Se nondimeno le linee fondamentali del Concilio possono essere designate come un rivolgersi a una morale interpretata in modo essenzialmente biblico, cristocentrico, tuttavia nel tempo postconciliare si è compiuto molto presto un capovolgimento radicale: la Bibbia non potrebbe assolutamente trasmettere nessuna morale “categoriale”; i contenuti della morale dovrebbero essere sempre mediati in modo puramente razionale. L'importanza della Bibbia si troverebbe sul piano delle motivazioni, non dei contenuti. Così dal punto di vista del contenuto la Bibbia e con essa la cristologia scompariva dalla teologia morale in un modo ancor più radicale di quanto non era stato prima. La differenza con il tempo preconciliare consisteva nel fatto che ora si rinunciava peraltro anche all'idea del diritto naturale e della legge morale naturale, che aveva pur sempre conservato la fede nella creazione come base della teologia morale. Ci si rivolse invece a una morale calcolatrice, che ultimamente poteva prendere a criterio solo i presumibili effetti dell'azione e al riguardo si estendeva il principio della ponderazione dei beni all'insieme dell'agire morale. In questa difficile situazione l'enciclica *Veritatis splendor* ha offerto chiarificazioni fondamentali sul *proprium* della morale cristiana così come sul retto rapporto fra fede e ragione nell'elaborazione delle norme etiche. Il *Catechismo* – senza pretese sistematiche – ha preparato queste decisioni.

Il principio cristologico è presente tanto a partire dal tema della felicità (beatitudini) come da quello dell'antropologia, del tema di legge e grazia e proprio anche nel Decalogo, nella misura in cui il concetto di alleanza contiene l'ultima concretizzazione dell'alleanza nella persona della parola incarnata e della sua nuova interpretazione del Decalogo.

Ma il *Catechismo* non intese elaborare un sistema chiuso. Nella ricerca di un'etica cristologicamente ispirata occorre anche sempre tenere presente che Cristo è il Logos incarnato, che egli vuole dunque ridestare a

se stessa proprio la nostra ragione. La funzione originaria del Decalogo – ricordarci della profondità ultima della nostra ragione – non è abolita dall’incontro con Cristo, ma solo condotta alla sua piena maturità. Un’etica, che nell’ascolto della rivelazione vuole essere anche autenticamente razionale, risponde proprio così all’incontro con Cristo, che la nuova alleanza ci dona».

Queste scelte operate dal *Catechismo* appaiono in maniera chiara dal confronto tra la struttura del cap. I di *Gaudium et spes* e del cap. I (“La dignità della persona umana”), della sez. I (“La vocazione dell’uomo: la vita nello Spirito”) della parte terza (“La vita in Cristo”).

<i>Gaudium et spes</i>	<i>Catechismo</i>
Cap. I: La dignità della persona umana	Cap. I: La dignità della persona umana
12. L’uomo a immagine di Dio	1. L’uomo immagine di Dio
13. Il peccato	
14. I costitutivi dell’uomo	2. La nostra vocazione alla beatitudine
15. Dignità dell’intelligenza, la verità e la sapienza	
16. Dignità della coscienza morale	
17. Eccellenza della libertà	3. La libertà dell’uomo
	4. La moralità degli atti umani
	5. La moralità delle passioni
	6. La coscienza morale
	7. Le virtù
	8. Il peccato
18. Il mistero della morte	
19-21. Ateismo	
22. Cristo l’uomo nuovo	

5. PER UNA TEOLOGIA MORALE FONDATA SUL MISTERO DEL CRISTO

È possibile a questo punto del nostro cammino proiettare i dati, che l'analisi finora ci ha permesso di cogliere, su alcune problematiche tra le più rilevanti per una corretta impostazione della teologia morale. Il nostro studio non tende a delineare un progetto completo e organico di teologia morale; vuole solo cogliere e approfondire alcune istanze oggi più urgenti.

I dati a cui arriveremo hanno bisogno di essere poi concretizzati in progetti metodologici e contenutistici più rispondenti ai diversi contesti in cui si fa teologia morale. Bisognerà però evitare sempre di chiudersi in essi. Il confronto e il dialogo, che il corso vuole stimolare, possono essere un contributo significativo in questa prospettiva.

5.1. L'oggetto

Precisare l'oggetto è il primo e decisivo impegno di ogni riflessione scientifica. La scienza infatti si trasforma in manipolazione ideologica quando non è retta dalla consapevolezza della priorità dell'oggetto nei riguardi del metodo. Questo potrà essere precisato correttamente solo rispettando la specificità propria dello stesso oggetto. È un'esigenza che la riflessione sulla epistemologia scientifica di questi ultimi decenni ha posto con forza in luce.

Per la teologia morale tradizionale di impronta manualistica l'oggetto è stato indicato nelle leggi morali, teoricamente o casisticamente formulate. Abbiamo precedentemente visto che il Vaticano II ha chiesto una chiara svolta nelle prospettive della «altezza della vocazione dei fedeli in Cristo» che si concretizza in una carità che spinge a fruttificare per la vita del mondo (cf. *Optatam totius*, 16). Nella riflessione teologico-morale postconciliare si è lavorato per sviluppare tale indicazione, anche se in questi ultimi anni si fa facendo di nuovo forte la preoccupazione normativa.

Le domande che si pongono sono molteplici, mi sembra però che possano essere riassunte in tre di carattere più generale, tra loro strettamente connesse:

- * la teologia morale va concentrata sullo studio delle norme etiche in vista della loro fondazione e precisazione o deve considerare tale studio solo come una parte, benché fondamentale?

- * l'esperienza morale è fondamentalmente un'esperienza normativa o il dato normativo è solo uno degli elementi che la costituiscono?
- * come iniziare la riflessione perché non risulti un "letto di Procuste" per il suo oggetto?

La risposta alla prima domanda credo debba procedere nelle prospettive di una teologia morale che pur ritenendola fondamentale non si limiti alla trattazione delle sole norme. Queste infatti

- * hanno bisogno di essere assunte dalla coscienza della persona e proiettate all'interno di una storia personale e comunitaria, che pone sempre ulteriori elementi da valorizzare (cf. il complesso discorso che la teologia morale da sempre ha fatto nei riguardi delle "fonti della moralità");
- * secondo sant'Alfonso tale assunzione-proiezione va vista non come un elemento secondario o di poco conto, ma come ciò che costituisce formalmente la moralità;
- * si tratta di una dinamica complessa e non sempre agevole, che è resa oggi ancora più difficile dalle diffuse manipolazioni cui ci troviamo sottoposti ad opera dei media. Darlo per scontato o ridurlo a semplice informazione è un'ingenuità densa di gravi conseguenze;
- * del resto senza un rapporto costante di ascolto e di verifica nei riguardi della vita le stesse norme perdono di significatività e non riescono ad evitare il rischio del formalismo.

Se tutto questo è vero, credo che sia giusto concludere che la teologia morale deve essere modellata a partire dall'esperienza morale e più concretamente dall'esperienza morale vissuta dalla comunità cristiana, articolandosi come ministeriale nei suoi confronti. Questo non va interpretato come disistima nei riguardi dell'urgenza oggi più pressante per la fondazione e la precisazione delle norme etiche; parimenti non significa cadere in un approccio puramente fenomenologico che trasforma in principio il dato di fatto dominante. Si vuole solo evidenziare che le norme costituiscono solo una parte anche se fondamentale della vita morale e perciò la loro trattazione ha bisogno di una corretta collocazione nell'insieme della teologia morale.

L'istanza del Vaticano II per una teologia morale della "vocazione in Cristo" resta tuttora valida, anche se al suo interno occorre dare il dovuto spazio alle problematiche delle norme. Essa del resto coincide con ciò che la fenomenologia ha posto in luce nei riguardi dell'esperienza morale.

Significativo quanto scrive Paolo Valori nel suo tentativo di articolare la riflessione etica su una prospettiva più fenomenologica:

- a) «L'esperienza morale appare innanzitutto contrassegnata dall'appercezione di un valore proprio e peculiare, quello dell'*uomo concreto come persona, in se stesso e per se stesso - anche se in relazione ad altre persone coesistenti nella intersoggettività ed agente in conformità o meno alla sua dignità irripetibile ed inalienabile, secondo una maggiore o minore fedeltà al senso autentico della sua vita...*
- b) Tale *valore* non è un *fatto* già dato, ma l'oggetto di una elezione libera che tende dinamicamente a realizzarlo, attraverso un progetto ininterrotto. Talora anzi questo compito diviene talmente connesso con il significato essenziale della esistenza da trasformarsi in *obbligo*, in *dovere* in senso stretto. Si capisce perché il Le Senne chiami l'esperienza morale *proversiva*, a differenza dell'esperienza scientifica che è *reversiva*...
- c) Purificata di ogni elemento accessorio l'esperienza morale appare quindi la correlazione perenne ed inesauribile tra l'*ipseità* intima dell'io libero e il senso che egli ricerca e intende dare alla propria esistenza. Nella opzione morale, l'io costruisce se stesso e si progetta secondo un ideale assiologico che lo trascende ed a cui egli si sforza di adeguarsi più o meno perfettamente, con maggiore o minore successo» (*L'esperienza morale*, Brescia ³1985, 162-163).

Questi rapidi accenni permettono di cogliere sufficientemente il nucleo dell'esperienza morale. Essa non è riducibile a una delle tante esperienze normative, benché ci sia in essa anche una componente normativa. È quanto lo stesso Giovanni Paolo II mi sembra suggerisca all'inizio della *Veritatis splendor*, iniziando il suo commento al passo di Mt 19,16-21, nel passo che abbiamo già analizzato: «Nel giovane, che il Vangelo di Matteo non nomina, possiamo riconoscere *ogni uomo che, coscientemente o no, si avvicina a Cristo, Redentore dell'uomo, e gli pone la domanda morale*. Per il giovane, prima che una domanda sulle regole da osservare, è una *domanda di pienezza di significato per la vita*» (n. 7).

Nell'esperienza morale il senso e i valori entrano in dialogo con le norme; l'intenzionalità con le esigenze della storia; l'io con gli appelli e i bisogni degli altri. In essa si esprime l'essere soggetto della persona: soggetto responsabile in dialogo con gli altri e con Dio. L'esperienza morale rimanda sempre, in ultima analisi alla coscienza, come al "luogo" nel quale prende il suo concreto volto. Una coscienza però non ripiegata su se stessa, ma aperta alla reciprocità con le altre coscienze, in ricerca costante della verità, in ascolto e accoglienza della Parola. Non va mai persa di vista la reciprocità tra persona e comunità: entrambe, anche se in

maniera diversa, sono soggetti dell'esperienza morale; all'interno di questa reciprocità appare chiara l'importanza del ministero magisteriale.

Calando queste prospettive nel contesto odierno, che ho ricostruito velocemente in precedenza, mi sembra che si possa affermare che l'esperienza morale è esperienza di:

- * *soggettività*, cioè, di libertà: non riconosco come effettivamente mia (e quindi come pienamente umana) l'esperienza di cui non sono protagonista, ma piuttosto oggetto;
- * *progettualità*: tutto ciò che è umano (realizzarsi, costruire qualità, fare giustizia...) dice sempre futuro e liberazione in un rapporto dialettico e complesso con il presente, visto come possibilità ma anche come chiusura e limite, e interpretato con la memoria viva del passato;
- * *senso*: è il riconoscimento della verità come verità che esige decisioni e scelte; è la maniera con la quale la verità è incontrata dall'uomo nella sua totalità di persona;
- * *solidarietà e comunione*: non è autentica e neppure realistica una qualità umana della vita che si rinchiude nelle prospettive ristrette del singolo; allo stesso modo non è possibile una ricerca e un riconoscimento effettivamente umani della verità senza la reciprocità delle coscienze;
- * *concretezza*: alle decisioni dell'uomo è oggi strettamente collegata non solo la qualità umana della sua vita, ma il futuro dell'umanità e dello stesso pianeta.

La distinzione tra metaetica, etica e parenetica permette oggi di dare una risposta costruttiva alle istanze di significatività e di universalità delle norme a cui il contesto odierno è particolarmente sensibile. Essa però non va forzata al punto tale da far dimenticare la fondamentale unità dell'esperienza morale viva, cui le norme etiche fanno riferimento.

Nell'esperienza morale vissuta dalla comunità cristiana i tratti, che prima evidenziavo come propri dell'esperienza morale, acquistano significati e orizzonti nuovi, che la teologia morale non può non studiare attentamente:

- * la soggettività infatti viene vissuta come *consoggettività sacramentale* con il Cristo, cioè come grazia;
- * la progettualità si carica degli *orizzonti della risurrezione*, senza per niente perdere la concretezza del presente;

- * il senso viene riconosciuto nel *Cristo come mistero di salvezza* per il singolo, l'umanità intera, tutta la storia;
- * la solidarietà e la reciprocità si articolano in *chiesa*, sacramento di comunione nel servizio disinteressato all'intera umanità;
- * la concretezza dell'impegno di liberazione e di costruzione della storia è retto dalla consapevolezza della *condizione escatologica* di tutta la realtà.

Un progetto di teologia morale, che accantonasse o rimuovesse tutto ciò, non può dirsi che accolga e che si lascia specificare dal proprio oggetto. Occorrerà però articolare il discorso in maniera che si apra alle istanze di universalità proprie della prospettiva etica. Non è un problema di facile soluzione. Pensare di rispondervi sacrificando l'una o l'altra esigenza è un'ingenuità da evitare con cura. Del resto non va dimenticato che soprattutto nelle prospettive della nuova evangelizzazione occorre scartare qualsiasi contrapposizione tra dialogo e annunzio, evidenziando l'indispensabile reciprocità esistente tra di loro.

Un'ultima osservazione: il riferimento all'esperienza morale non può ridursi a un'affermazione di principio. Occorre (soprattutto nell'insegnamento istituzionale) partire sempre dall'esperienza morale di fatto vissuta dalla comunità cristiana locale, evidenziandone tanto le sfide e gli aspetti problematici che le speranze e le possibilità. Dovrà però essere messa subito in dialogo con le altre esperienze, in prospettiva sia sincronica che diacronica.

5.2. Una metodologia teologica

Da quanto finora ho suggerito nei riguardi dell'oggetto emerge con chiarezza la necessità che la teologia morale sia effettivamente teologia. La sua «specificità» - ricorda Giovanni Paolo II in *Veritatis splendor* - sta sull'essere «riflessione scientifica sul Vangelo come dono e *comandamento di vita nuova*, sulla vita “secondo la verità nella carità” (Ef 4,15), sulla vita di santità della Chiesa, nella quale risplende la verità del bene portato sino alla perfezione» (n. 110).

Quella della teologicità - lo abbiamo visto - è una delle istanze maggiormente sottolineate dal Vaticano II. Di essa il Concilio dà anche alcune indicazioni di fondo, senza però dettagliarle in maniera organica e precisa (cosa del resto da non attendersi da una assise conciliare). Tutto

questo emerge nettamente soprattutto se - come ho già sottolineato - i dati conciliari vengono letti con una corretta ermeneutica storico-teologica.

L'opzione per la teologicità di tutto il discorso non significa per nulla rinunciare alle esigenze di scientificità proprie della riflessione etica. Si tratta invece di dar loro una ulteriore specificazione e apertura che le renda capaci di restare effettivamente ministeriali nei riguardi del proprio oggetto. L'articolazione delle scienze come è venuta delineandosi in questi ultimi decenni credo che costituisca un incoraggiamento di questa prospettiva.

Naturalmente non ci si può fermare ancora una volta a una affermazione di principio. Occorre impegnarsi perché la proposta venga articolata rispettando i criteri propri della scientificità. Purtroppo sovente ci si trova dinanzi a una teologia morale che ritiene di poter fare a meno di tali criteri, perfino tacciandoli di formalismo. Di tale rischio dobbiamo certamente essere consapevoli; ma non deve farci dimenticare l'esigenza di scientificità propria della teologia morale. Più concretamente dovremo preoccuparci di assicurare alla riflessione e alla proposta morale

- * la *fondatezza* delle affermazioni (a livello innanzitutto di esperienza, poi di lettura scientifica e filosofica e quindi di interpretazione teologica) in maniera da permetterne la verificabilità;
- * l'*oggettività*, in maniera che la loro verità possa essere riconosciuta e accettata in quanto tale, prescindendo da chi l'ha formulata e soprattutto sottraendosi a qualsiasi imposizione e manipolazione; le affermazioni morali ricevono così l'impronta di universalità, anche se sempre correlata in qualche maniera all'accettazione di ciò che permette la loro fondazione;
- * l'*evidenza* e la *gradualità* dei diversi passaggi, evitando "salti" che contrastano con la chiarezza del procedere scientifico; sarà così possibile arrivare a una organicità di tutta la proposta che permette di cogliere correttamente il valore delle singole affermazioni nell'insieme del discorso (senza però cadere in una sistematizzazione ideologica dei dati, ma mantenendo costante il rapporto con la vita);
- * le esigenze proprie del *linguaggio* e della *comunicazione scientifica*, senza però cadere in una specie di ermetismo teologico-morale: occorre che la scientificità non faccia perdere di vista la significatività che è indispensabile se si vuole che la proposta possa arrivare effettivamente alla comunità e alle singole coscienze (cominciando sempre dagli ultimi e dai poveri).

La concreta articolazione di questi criteri e di queste istanze va fatta secondo le esigenze proprie dei modelli teologici con cui è necessario lavorare per una migliore ministerialità alla concreta comunità cristiana. Mi sembra però che i dati conciliari, oltre che nel superamento della metodologia casistica, invitano a una teologia morale

- * della *storia della salvezza*, fondata perciò sul mistero del Cristo e nutrita incessantemente di Sacra Scrittura;
- * della *vocazione*, cioè non una morale del limite o del comando (anche se questi vanno indicati con chiarezza) ma della pienezza e della libertà (cf. al riguardo le affermazioni del primo capitolo di *Veritatis splendor*);
- * di un agire morale che non sia un semplice fare o un semplice applicare, ma un *fruttificare* carico del valore della soggettività;
- * con un orizzonte che si apra al *mondo intero*, superando le tentazioni delle riduzioni individualistiche.

Le modalità in cui viene articolata la fondazione cristologica della teologia morale sono diverse. Esse però formano oggetto di altri corsi specifici in Accademia Alfonsiana. Mi limito perciò ad accennare ad alcune istanze che mi sembrano di maggiore attualità:

- * se il mistero del Cristo è la sua attuale presenza da risorto nella storia mediante lo Spirito, occorre fondare e riportare a questa presenza tutta l'imperatività morale;
- * essa esige fede che legge la storia fino a incontrare la presenza del Risorto che dà senso a tutto il nostro operare; carità che, grata del dono di novità, vi risponde con operosità solidale; speranza che, retta dalla luce della croce, sa farsi carico delle esigenze di liberazione e di graduale costruzione della pienezza;
- * va sottolineata l'ontologia cristica che il battesimo realizza in ognuno di noi con la conseguente dinamica sacramentale in cui tutta la nostra vita si trova inserita;
- * la dimensione ecclesiale si pone allora come fondamentale, al punto tale che il «costruire la chiesa» deve essere proposto come criterio imprescindibile per tutto il discernimento cristiano (cf 1Cor 8-10).

Il ritorno a una metodologia fondamentalmente etica, che da alcuni viene oggi proposta, credo che abbia bisogno di un vaglio attento. Le critiche all'autonomia metodologica della casistica (nei riguardi della teologia) del periodo conciliare e immediatamente postconciliare hanno fatto emergere degli elementi che vanno al di là dell'ambito specifico cui vengono mosse. Hanno qualcosa da dirci ancora oggi. Non è possibile

accantonarle così rapidamente, per “ritornare” a percorrere analoghi cammini metodologici, anche se diversamente motivati.

L’istanza della comunicabilità e della universalità delle norme etiche è certamente fondamentale per la teologia morale. Credo però che essa possa ricevere una risposta positiva in un discorso teologico che, evitando qualsiasi radicalizzazione fondamentalista e integralista, articoli meglio il dialogo e l’annuncio, il condividere e il testimoniare, il camminare insieme e l’additare l’ulteriore orizzonte di senso e di pienezza apertoci dal Cristo con il suo mistero pasquale.

Le prospettive di “unità/differenza” dell’*agape* nei riguardi dell’*eros* e di “rispetto/purificazione” della fede nei riguardi della ragion pratica sviluppate da Benedetto XVI in *Deus caritas est* costituiscono un punto di riferimento prezioso.

5.3. Una metodologia ermeneutica

Il comporre in maniera costruttiva queste diverse istanze, in un contesto complesso e diversificato come il nostro, orienta verso scelte metodologiche capaci di mettere in rapporto più che di distinguere, separare o opporre. La prospettiva storico-ermeneutica appare al riguardo ricca di possibilità, difficilmente riscontrabili in altre percorsi metodologici.

I dati magisteriali precedentemente analizzati sono significativi al riguardo: particolarmente, la scelta di fondo di *Gaudium et spes* (vedere, interpretare-valutare proporre-agire) e le affermazioni di *Sollicitudo rei socialis* riguardanti la dottrina sociale come parte della teologia morale (n. 41). Significativi però sono anche gli attuali tentativi di riclassificazione delle scienze (empirico-analitiche, storico-ermeneutiche, analitico-sociali, psicologico-analitiche...).

Soprattutto la metodologia storico-ermeneutica permette di delineare un percorso che rapporta fruttuosamente il vissuto con i principi e le norme; più concretamente

- * permette alla proposta etica di evitare i rischi contrapposti dell’ideologia, che pretende di sovrapporsi alla vita, e dei diversi sociologismi che si riducono alla semplice legittimazione dei dati di fatto;
- * rende possibile un’affermazione della trascendenza della verità etica senza farle perdere il rapporto con la storia e la stessa quotidianità, in quanto espressione del senso che le dinamizza;

- * permette di far sì che il riconoscimento della storicità delle formulazioni etiche non sfoci in relativizzazione della stessa verità;
- * rende possibile l'incarnazione dei valori nei diversi contesti, assicurando loro significatività e incisività;
- * stimola a un sì alla verità come costante ricerca, senza però perdere le ricchezze del passato, ma dando loro ulteriore profondità e apertura.

Occorre innanzitutto maturare la consapevolezza che, come ogni testo, anche ogni fatto ha bisogno di essere interpretato e può essere interpretato. A questo fine necessita non solo di essere attentamente ricostruito in se stesso, ma va anche collocato in tutto il suo contesto. Isolare un fatto o un testo significa sempre precludersi la possibilità di una corretta interpretazione.

È parimenti indispensabile la corretta collocazione di chi interpreta. Occorre chiarificare le precomprensioni da cui si parte e precisare il significato delle categorie con cui si procede. Per la teologia morale credo però che sia particolarmente importante anche la correttezza delle motivazioni: senza un'apertura e una sintonia anche esistenziale con il bene, è difficile che si arrivi a dei risultati positivi nella ricerca, cf. MAJORANO S., *Il teologo moralista oggi*, StMor 33 (1995) 21-44.

Il processo interpretativo è un cammino che procede per gradi o livelli. Ognuno di essi presenta una propria specificità, anche se restano sempre in relazione tra di loro, richiamandosi vicendevolmente. Di qui la necessità di

- * precisare un percorso interpretativo chiaro nella determinazione e nella collocazione dei diversi livelli;
- * modellarlo alla luce delle istanze dell'indispensabile interdisciplinarietà (a livello sia di scienze umane che di discipline teologiche);
- * rispettare i livelli cui appartengono le diverse affermazioni, evitando trasposizioni che finirebbero inevitabilmente con il forzarle e il falsarle;
- * non assolutizzare i dati di nessun livello, ma conservarli sempre nella circolarità che li lega a quelli degli altri;
- * non perdere mai di vista la priorità della realtà nei riguardi di ogni interpretazione.

Alla luce di tutti questi dati il cammino interpretativo potrebbe così articolarsi:

- * ricostruzione attenta dell'esperienza vissuta, collocandola nel proprio contesto e aprendola al confronto sia sincronico sia diacronico;
- * i dati delle scienze che evidenziano i fattori e i processi, cercando di non assolutizzare quelli di nessuna;
- * la lettura sapienziale-filosofica per cogliere la "unità" o il "che cosa", impegnandosi a mettere in fecondo rapporto i dati della riflessione tradizionale e quelli della ricerca attuale;
- * la lettura più propriamente etica tendente a cogliere il significato;
- * la lettura sapienziale e quella etica vanno continuate servendosi degli strumenti propriamente teologici (sacra scrittura, tradizione-magistero, segni dei tempi).

Attraverso tale cammino interpretativo è possibile arrivare a precisare in maniera significativa e fondata la proposta etica. Essa però ha sempre bisogno di ritornare nell'esperienza viva, per verificare in essa la sua validità. Si realizza così un processo circolare da mantenere costantemente vivo. In tale circolarità va collocata la competenza della coscienza per quanto riguarda sia il momento elaborativo che quello applicativo delle norme. Il magistero è chiamato a svolgere un importante ministero di verifica e di vaglio pastorale su tutto il processo, che la teologia morale deve valorizzare in maniera adeguata.

Concretamente la proposta etica, che così viene elaborata, si articola su tre livelli, da tenere però correlati strettamente:

- * il cammino per arrivare e fare esperienza del significato;
- * i criteri che permettono di rapportarlo alla realtà;
- * e quindi determinare, soprattutto nei riguardi delle problematiche più gravi e urgenti, norme più specifiche.

La collocazione della lettura teologica che ho proposto è suggerita soprattutto dal bisogno di correlare le istanze del dialogo con quelle dell'annuncio. È indispensabile però che il rapporto con le fonti e l'uso degli strumenti propriamente teologici siano sempre ermeneuticamente corretti, scartando prontamente ogni tentazione fondamentalista.

Non va dimenticato infine che soggetto dell'interpretazione è l'intera comunità cristiana animata dallo Spirito (cf Gv 14,25-26 e 16,5-15) e articolata in ministeri. È indispensabile che il lavoro teologico sia retto dalla consapevolezza delle diverse competenze a cominciare da quella propria del magistero: «Spetta ai teologi moralisti - ricorda Giovanni Paolo II in *Veritatis splendor* - 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» (n. 110).

Va sottolineato però anche il rispetto della competenza dei laici in settori - come quelli familiari e sociali - in cui è loro affidato «propriamente anche se non esclusivamente... di inscrivere la legge divina nella vita della città terrena» (*Gaudium et spes*, n. 43).

5.4. La ministerialità

Queste ultime riflessioni ci hanno già introdotto nella dimensione ministeriale della teologia morale. È un aspetto particolarmente sottolineato nei testi magisteriali precedentemente analizzati. Tale insistenza non può essere spiegata solo per il fatto che si tratta di interventi mirati alla formazione presbiterale. Quella ministeriale è una dimensione imprescindibile del lavoro teologico, cf. *Veritatis splendor*, n. 109-113; CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Donum veritatis*. Istruzione sulla vocazione ecclesiale del teologo, in AAS 82 (1990) 1550-1570.

È un ministero da non intendere come limitativo della scientificità, dato che ha proprio in questa ciò che lo specifica. Si tratta di far sì che l'approfondimento, l'annuncio e la realizzazione pratica della verità salvifica da parte della comunità cristiana siano sempre chiaramente radicati nelle fonti e significativi per il nostro mondo. È importante non perdere mai questa impronta di servizio in tutto il lavoro teologico-morale: ci terrà non solo in incessante ascolto e ricerca, ma ci permetterà di non cadere in proposte moralistiche che pretendono di sostituirsi alla coscienza.

Emergono così competenze e limiti da concretizzare secondo i contesti in cui si fa teologia. Tra le urgenze che oggi riscontriamo meritano una particolare attenzione:

- * lavorare per un clima di dialogo e di confronto sereno sia tra le diverse componenti della comunità cristiana che nel più ampio contesto sociale, indicando la reciprocità delle coscienze come indispensabile cammino per arrivare alla verità (secondo la prospettiva indicata da *Gaudium et spes*);

- * un rapporto sincero con il magistero ecclesiale, per quanto riguarda sia il processo di elaborazione della proposta sia la sua mediazione perché arrivi salvificamente alla coscienza dei fedeli;
- * lo stimolo profetico, che resta sempre un compito imprescindibile della teologia morale, va sempre accompagnato dall'accettazione sincera della verifica pastorale che è compito dei pastori;
- * denunciare con coraggio tutte le chiusure che possono caratterizzare la prassi di comunità locali o di movimenti, spronando a valorizzare anche le ricchezze degli altri e della tradizione ecclesiale;
- * stimolare a un costante riequilibrio delle preoccupazioni etiche: nel passato si è troppo insistito sulle problematiche del privato (soprattutto della sessualità), per cui oggi è indispensabile una sottolineatura di quelle socio-politiche; occorre però farlo senza cadere in nuove dimenticanze;
- * restare sempre fedeli alla scelta preferenziale per i poveri e gli ultimi, ponendosi dalla loro angolazione sia nella lettura delle problematiche che nell'elaborazione della proposta.

Appare così tutta l'importanza della dimensione pastorale, secondo anche quanto gli interventi magisteriali degli ultimi decenni hanno costantemente sottolineato. Essa va realizzata alla luce della pastoraltà del Cristo segnata profondamente dalla kenosi dell'incarnazione e della croce.

Al riguardo il riferimento a Sant'Alfonso, si svela particolarmente fecondo (cf. VIDAL M., *La morale di Sant'Alfonso. Dal rigorismo alla benignità*, Roma 1992): la sua maturazione come moralista si radica nella pastorale missionaria tra gli abbandonati; la sua proposta viene elaborata alla luce della «fragilità» che contrassegna la loro esperienza di vita.

Leggendo il contesto attuale alla luce della visione alfonseica emergono alcune istanze che è possibile così sintetizzare:

- * la teologia va elaborata in costante rapporto circolare con la prassi pastorale, considerandola come punto di partenza e contemporaneamente come luogo di verifica;
- * occorre lasciarsi indicare dalla pastorale le problematiche su cui portare maggiormente lo sforzo di ricerca e di riflessione;
- * va sviluppato un ascolto sincero della realtà superando ogni tentazione di approccio moralistico e lasciandosi guidare dalla certezza della presenza dello Spirito;

- * l'elaborazione della proposta morale va fatta preoccupandosi che essa possa arrivare salvificamente nella concretezza della vita: linguaggio, prospettive, argomentazione devono essere effettivamente significativi;
- * non dare mai per scontati i valori che sono alla base dell'elaborazione delle norme, dato che sempre più spesso la crisi riguarda proprio i valori, anche perché si fa più forte la manipolazione consumistica da parte dei media;
- * realizzare un rapporto costruttivo e costante con la catechesi morale, pur nel rispetto delle diversità che specifica sia la teologia sia la catechesi;
- * senza ripetere le radicalizzazioni della casistica, occorre entrare nella concretezza della vita e non fermarsi alla sola enunciazione dei principi: non per sostituirsi ma per aiutare l'indispensabile discernimento della coscienza nel vivo delle situazioni.

Lo stacco tra la vita e la proposta teorica che spesso si constata esige una lettura particolarmente attenta. Non può essere aprioristicamente interpretato come espressione del ritardo della vita nei riguardi dei valori. Questo è vero nella maggioranza dei casi. Non va però dimenticato che a volte esso dipende dalla inadeguatezza o dal ritardo della stessa proposta. Ancora una volta è essenziale un costante atteggiamento di ascolto e di corretta lettura.

6. PER LA PROPOSTA DELLA TEOLOGIA MORALE

Quest'ultima parte del corso - quasi a modo di conclusione - tende a un confronto e a un dialogo su come concretamente fare teologia morale, non tanto come ricerca quanto come insegnamento: in altre parole, come articolare e proporre la teologia morale nella comunità cristiana d'oggi perché sia vera e costruttiva diaconia.

Le riflessioni che seguono presuppongono le indicazioni magisteriali che precedentemente ho richiamato. Si limitano a evidenziare alcuni dati più generali nella prospettiva dello studio del ciclo istituzionale in cui la teologia si inserisce in un progetto formativo globale. Tale scelta è stata operata per stimolare la ricerca insieme e il confronto. La diversità di esperienze didattiche, che ognuno di noi ha già avuto occasione di fare, se viene vissuta come dialogo attento e sincero, si trasforma in ricchezza reciproca. Allora l'inculturazione e la contestualizzazione non fanno perdere ma stimolano ulteriormente la tensione di universalità propria della teologia, dandole in maniera più chiara il respiro della koinonia.

Va sottolineato innanzitutto il fatto che ogni insegnamento della teologia morale è sempre una testimonianza (martyria). Tutto questo vale particolarmente per il ciclo istituzionale, a causa della sua collocazione nel cammino formativo degli studenti. È indispensabile in chi insegna lo sviluppo di una chiara deontologia professionale, cf. al riguardo quanto ho suggerito in *Il teologo moralista oggi*, in StMor 33 (1995) 21-44.

Tra gli aspetti, che al riguardo il contesto ecclesiale rende oggi più urgenti, vanno segnalati:

- * la correttezza dei contenuti, preoccupata di far percepire bene a chi inizia lo studio della teologia il confine tra l'insegnamento autentico della comunità cristiana e le proposte e le ipotesi teologiche per il suo ulteriore sviluppo;
- * la conoscenza e il rispetto delle esigenze proprie della comunicazione pedagogica, soprattutto per quanto riguarda l'indispensabile *feedback* e la gradualità dei processi di apprendimento e di maturazione morale;
- * la priorità dei soggetti in formazione su tutti gli altri fattori: partire sempre da loro, preoccupandosi di portare a teologia la catechesi precedentemente maturata. Va evitato però con cura ogni compromesso deresponsabilizzante, che non può essere se non un tradire gli stessi studenti;

- * l'impegno per un costante aggiornamento teologico e pedagogico, oggi reso ancora più acuto dal ritmo accentuato con cui si evolvono le problematiche e le mentalità;
- * la consapevolezza dell'influsso che i media oggi esercitano a tutti i livelli e quindi un costante riferimento di lettura critica ai dati da essi sottolineati.

Su questa base è possibile affrontare in maniera corretta le diverse problematiche proprie dell'insegnamento teologico-morale istituzionale.

- a) Una corretta proposta della teologia morale deve innanzitutto ascoltare e leggere il contesto socio-culturale, preoccupandosi di cogliere con cura sia le possibilità sia le sfide e le difficoltà che di fatto si danno nei riguardi della proposta morale. Una tale preoccupazione è importante per dare effettiva significatività e concretezza a tutto il discorso. Sarà anche più agevole evitare le sempre possibili trappole ideologiche, che finiscono per allontanare dalla realtà rendendo la proposta "estranea" alla vita.

Per rilevare in maniera valida tutti questi elementi, non ci si può limitare all'immediatezza dell'esperienza personale e comunitaria (che resta pur sempre indispensabile) e neppure a una superficiale fenomenologia. È invece necessario lasciarsi illuminare dalla interdisciplinarietà scientifica e teologica. Si tratta di realizzare un ascolto attento e critico della realtà, senza tagli e forzature.

La mentalità con la quale sviluppare una tale lettura è quella suggerita da *Gaudium et spes* nei riguardi dei "segni dei tempi". Decisivo risulterà l'impegno per evitare le letture semplicistiche o moralistiche proprie dei "profeti di sventura" (secondo le affermazioni di Giovanni XIII nell'omelia inaugurale del Vaticano II) e privilegiare un'ermeneutica di speranza.

- b) Una volta che si sono colte le possibilità e le sfide per la proposta morale, occorre continuare lo studio rilevando quali siano le risposte che ad esse sta cercando di dare la comunità cristiana. Si tratta, in altre parole, di ricordare e approfondire come il popolo di Dio vive nella sua quotidianità il morale, come elabora l'annuncio cristiano del bene, come progetta i diversi cammini formativi (a livello catechetico, ad esempio, e non solo per i fanciulli o gli adolescenti, ma soprattutto per gli adulti; oppure nei diversi movimenti ecclesiali).

Non bisognerà fermarsi alla sola realtà attualmente vissuta nella propria chiesa locale. È necessario infatti che essa venga messa in dialogo con

l'esperienza attuale delle altre chiese locali e aperta alla indispensabile memoria storica.

- c) In dialogo con tutti coloro che hanno a cuore l'uomo e il suo futuro, bisognerà poi porsi all'ascolto di quanto le scienze vanno scoprendo sui fattori e sui processi che determinano il volto concreto della realtà. La sincerità di tale ascolto va accompagnata dalla consapevolezza critica che impedisce a qualsiasi affermazione scientifica di porsi automaticamente come dato etico.

La molteplicità dei dati che così emergono necessitano della lettura globale propria della filosofia, senza però perdere mai il contatto con il senso del bene maturato dalla gente.

- d) Su tutto ciò occorre poi proiettare il vaglio e la verifica propriamente biblico-teologica.

Una solida base biblica è percepita da tutti come indispensabile: occorre però evitare le trappole sia del fondamentalismo sia della relativizzazione storico-sociologica; parimenti ci si deve preoccupare di far emergere, prima dei contenuti normativi particolari, le parole fondamentali sul senso dell'uomo, della sua storia, del suo agire: cioè l'uomo e il suo agire nel mistero del Cristo.

Analogamente - con sapiente lettura ermeneutica - occorre far tesoro delle ricchezze della tradizione (magistero, teologia, esperienza vissuta del popolo, soprattutto dei santi), portando gli studenti a comprendere come la memoria storica sia elemento decisivo per l'identità e la novità nel presente.

Nella stessa linea devono muoversi l'approfondimento e la sistematizzazione teorica: i dati delle moderne filosofie vanno sapientemente messi in rapporto con quelli del pensiero tradizionale. L'istanza decisiva è quella di un costante dialogo, retto dalla "parresia" pasquale nei riguardi della verità.

- e) Su queste basi e lungo queste linee, la proposta di teologia morale riuscirà a strutturarsi come:

- * ermeneutica storico-salvifica centrata sul mistero del Cristo, secondo quanto ho precedentemente ricordato;
- * in diakonia scientifica nei riguardi dell'ermeneutica viva che la comunità cristiana e la coscienza sono chiamate a compiere per rispondere alla presenza salvifica di Dio nella storia;
- * in comunione con tutti i ricercatori e gli operatori del bene fondendo insieme le istanze del dialogo con quelle dell'annunzio.

f) Concretamente si potrebbe seguire il seguente cammino:

- * Il fenomeno morale oggi nella società contemporanea e nella comunità cristiana: il significato della domanda morale; le concrete possibilità e le sfide più pressanti che la proposta morale oggi incontra; le diverse interpretazioni e le diverse modalità della risposta normativa...
- * La diakonia scientifica della teologia morale: il suo fondarsi nel mistero pasquale del Cristo; le acquisizioni più rilevanti maturate lungo il suo complesso cammino storico; l'attuale precisazione epistemologica e metodologica; i rapporti che è chiamata a sviluppare con le altre scienze che si interessano dell'uomo e del suo comportamento; le difficoltà e le urgenze posti dall'odierna situazione del mondo e della chiesa...
- * Il soggetto morale e il suo agire, preoccupandosi (attraverso un approfondimento che superi la lettura individualistica e recuperi la reciprocità tra persona e comunità) di dare il giusto risalto a:
 - la coscienza (profondità umana e cristiana, significato, maturazione, dinamica);
 - la decisione morale come espressione della libertà mediante il corretto discernimento, retto dalla reciprocità tra opzione fondamentale e scelte concrete e dal leale riferimento ai criteri oggettivi (Parola, tradizione e magistero, norme morali...);
 - le virtù (a cominciare da quelle teologiche) approfondendole nel loro significato e nel cammino di maturazione;
 - il rischio e il peso del fallire (il male e il peccato) e la necessaria impronta di recupero e di liberazione in cui sono posti dal Cristo (il cammino di conversione e di riconciliazione).
- * Lo studio dei diversi campi in cui si esplica l'agire morale va sviluppato nella prospettiva del «fruttificare nella carità per la vita del mondo» (*Optatam totius*, 16):
 - la vita e la sua qualità vanno approfondite in una prospettiva antropologica integrale e evangelicamente illuminata, in maniera che emerga la responsabilità solidale che ne permette l'effettiva realizzazione; su questa base è possibile affrontare correttamente gli interrogativi e le sfide oggi più urgenti: da quelli concernenti la corporeità e la sessualità a quelli più specificamente bioetici;
 - la comunità familiare esige una trattazione attenta, che, partendo dalle ricchezze dei modelli tradizionali, delinei le grandi linee di un modello che sappia incarnare nel contesto odierno le prospettive

evangeliche; va approfondita la maturazione della coppia in famiglia, sottolineando però le esigenze di coppia all'interno di tutta la dinamica familiare; va inoltre evidenziata la ministerialità e le competenze della famiglia a livello sia sociale che ecclesiale;

- lo studio delle problematiche sociali va condotto partendo dalla consapevolezza del bisogno di riequilibrare la proposta morale in maniera che superi ogni ipotesi individualistica: occorre far maturare agli studenti la consapevolezza che quella sociale è una dimensione di tutta la morale prima che un suo campo specifico; su questo sfondo vanno affrontate le problematiche più urgenti: le possibilità e le sfide poste dalla comunicazione sociale; l'impegno culturale lievitato dalla fede; la responsabilità politica polarizzata all'affermazione del bene comune; le istanze che la solidarietà pone alla dinamica economica; l'interdipendenza tra pace, sviluppo e salvaguardia del creato come orizzonte decisivo della proposta e dell'impegno morale.

L'articolazione concreta di queste tematiche più specifiche va fatta in maniera da valorizzare quanto su di esse viene offerto dalle altre discipline presenti nel piano di studio. Credo però che sia molto importante trovare la possibilità di una trattazione effettivamente interdisciplinare, almeno di quelle pastoralmente più importanti.

La trattazione delle diverse tematiche va fatta secondo una metodologia chiara e, per quanto possibile, unitaria (pur evidenziando i vantaggi di altri approcci metodologici, in maniera che lo studente possa ulteriormente orientarsi). Mi sembra però che oggi quella ermeneutica del discernimento che precedentemente ho suggerito offra maggiori possibilità pedagogiche: partire dall'esperienza per arrivare (attraverso la mediazione scientifica e filosofica) al Cristo come presenza-senso, per ritornare poi, carichi di nuova concreta pogettualità, sulla stessa esperienza.

- g) Queste prospettive di carattere generale vanno specificate ulteriormente alla luce delle finalità e delle possibilità degli studenti. Così, quando l'insegnamento è rivolto ai futuri presbiteri, esige una particolare sottolineatura della dimensione pastorale, secondo la costante indicazione magisteriale a partire dal Vaticano II (di qui la necessità di non fermarsi alle affermazioni di principio ma di scendere nella vita, affrontando le problematiche - anche casistiche - del sacramento della riconciliazione e della "direzione spirituale). Quando invece si lavora prevalentemente con i laici, occorre valorizzare attentamente la loro specifica competenza secolare e privilegiare le responsabilità che questa

oggi pone; il taglio più concreto di tutta la riflessione non dovrà però far perdere di vista il bisogno di arrivare a una visione globale metodologicamente corretta.

- h) Nel ciclo istituzionale bisognerà preoccuparsi di far maturare innanzitutto una chiara metodologia: a livello sia di vita che di proposta teologica. Con la metodologia occorre privilegiare la proposta di una corretta visione d'insieme della problematica morale. Sarebbe un errore polarizzare lo studio su alcune tematiche specifiche, anche se pastoralmente più urgenti. Tale approfondimento è certamente utile, ma va fatto alla luce della preoccupazione prioritaria per la metodologia e la visione d'insieme.

Allo stesso modo occorre evitare che la precisazione dei dati normativi (che resta sempre un compito imprescindibile della teologia morale) assorba talmente lo studio e l'insegnamento da non permettere l'altrettanto importante approfondimento dei problemi di carattere fondamentale-generale o correlati con la comunicazione e l'assunzione degli stessi dati da parte delle persone e della comunità. Decisivo sarà sempre l'evidenziare il perché o il senso dell'imperativo, sapendo bene che nella nostra società pluralista e secolarizzata non può essere presupposto, come avveniva in un contesto di cristianità.

Anche a questo riguardo bisognerà non contrapporre dialogo e annunzio. L'evidenziare la qualità umana che le norme tendono ad assicurare alla vita, va aperta con franchezza al significato nuovo che assumono alla luce della fede. L'imperatività potrà allora essere sperimentata come "beatitudine" in forza della presenza del Risorto nella nostra storia, che anticipa sempre come "dono" ciò che chiede alla libertà responsabile dell'uomo di realizzare.

- i) Tutto questo esige un insegnamento che cerchi di promuovere al massimo il dialogo e la partecipazione attiva. La "lectio", soprattutto nei primi passi dello studio, conserva la sua importanza; sarebbe però un errore ridursi solo ad essa. Le forme di partecipazione vanno progettate secondo le possibilità dei diversi contesti. Resta però decisiva la maturazione di uno spirito critico che non si stanca mai di attingere incessantemente alle fonti.

Il riferimento a un testo sintetico (manuale) è utile per una più chiara sistematizzazione dei dati da parte degli studenti. Credo che la scelta dovrebbe privilegiare quei testi che presentano una impostazione metodologica costante e un aggiornamento a livello di contenuti e di

documentazione bibliografica. Occorre però abituare gli studenti alla ricerca e rendere loro familiari i principali strumenti.

- j) Lungo queste prospettive, lasciandosi incessantemente interpellare dai segni dei tempi, è possibile proporre una teologia morale in fedeltà alla “direzione” metodologica esigita da *Optatam totius* n. 16 e dalle altre indicazioni del Vaticano II (soprattutto dalla maniera di procedere di *Gaudium et spes*): una fedeltà che mi sembra tassativa per chiunque voglia far teologia morale come vera diakonia scientifica alla comunità ecclesiale oggi.

INDICE

<i>Introduzione</i>	1
<i>Indicazioni bibliografiche</i>	7
 1. L'INTERROGATIVO MORALE OGGI: SIGNIFICATO E POSSIBILITÀ	 11
1.1. <i>Il sospetto e il rifiuto</i>	13
1.2. <i>Un nuovo bisogno</i>	15
1.3. <i>Un volto nuovo</i>	17
1.4. <i>Nella comunità cristiana</i>	19
 2. LE PROSPETTIVE DEL VATICANO II	 23
2.1. <i>Una corretta ermeneutica</i>	24
2.2. <i>La critica alla teologia morale</i>	28
2.3. <i>Optatam totius, n. 16</i>	30
2.4. <i>Altre indicazioni più fondamentali</i>	35
2.4.1. <i>La persona e la coscienza</i>	35
2.4.2. <i>Il discernimento</i>	36
2.4.3. <i>Una ricerca carica di responsabilità</i>	37
2.4.4. <i>Il ricercare da persona</i>	38
 3. IL CAMMINO POST-CONCILIARE	 41
3.1. <i>L'immediato post-concilio</i>	42
3.2. <i>L'affermarsi dell'interdisciplinarietà</i>	45
3.3. <i>Il dibattito sul "proprium"</i>	47
3.4. <i>Il dibattito sull'etica autonoma</i>	49
3.5. <i>Il pluralismo</i>	51
 4. IL DISCERNIMENTO MAGISTERIALE	 56
4.1. <i>Sollicitudo rei socialis</i>	57
4.1.1. <i>La lettura teologica della realtà</i>	57
4.1.2. <i>La teologia morale come interpretazione</i>	58

4.2. <i>Pastores dabo vobis</i>	59
4.3. <i>Veritatis splendor</i>	62
4.3.1. <i>Le chiavi di lettura</i>	62
4.3.2. <i>Luci ed ombre</i>	63
4.4. <i>Il Catechismo della Chiesa Cattolica</i>	67
4.4.1. <i>Chiavi di lettura</i>	67
4.4.2. <i>“La gioia e le esigenze della via di Cristo”</i>	69
5. PER UNA TEOLOGIA MORALE FONDATA SUL MISTERO DEL CRISTO	73
5.1. <i>L’oggetto</i>	73
5.2. <i>Una metodologia teologica</i>	77
5.3. <i>Una metodologia ermeneutica</i>	80
5.4. <i>La ministerialità</i>	83
6. PER LA PROPOSTA DELLA TEOLOGIA MORALE	86

«Modelli» di teologia morale nel cammino post-conciliare

Appunti integrativi

per il corso “Introduzione alla teologia morale”

(V. Viva)

1. «Modelli di pensiero» della teologia morale post-conciliare

La storia della teologia morale ha conosciuto diverse proposte circa l'impianto teorico della riflessione morale, formulando così varie concezioni della stessa teologia morale e del suo compito nella Chiesa e nel mondo. In tempi più recenti anche il «perfezionamento della teologia morale» (OT, n. 16) auspicato dal Concilio Vaticano II, ha spinto la comunità scientifica ad elaborare nuovi percorsi di riflessione in sintonia con le istanze segnalate dal Concilio, specialmente in ordine alla *fondazione teologica* del discorso morale e alla sua *forma scientifica*. E' stata in particolare la costituzione pastorale *Gaudium et spes* ad inaugurare autorevolmente questa linea programmatica volta a considerare i problemi morali salienti dell'epoca contemporanea «alla luce del Vangelo e dell'esperienza umana» (GS, n. 46), favorendo quindi una metodologia sensibile sia all'*istanza propriamente teologica* (centralità del mistero di Cristo e nutrimento scritturistico) che al *rinnovato dialogo con la cultura e il sapere umano* (accessibilità razionale della proposta etica cristiana e confronto costruttivo con i dati delle scienze/filosofie).

Negli anni del post-concilio si sono delineati diversi «modelli» di riflessione teologico-morale, ossia «tentativi» o anche «paradigmi» di fondazione dell'etica teologica. Tali riflessioni di carattere *epistemologico* si sono nutrite anche di vari dibattiti su questioni particolari, segnalando progressivamente la necessità di «*chiarire lo statuto epistemologico*» della teologia morale (cf. CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *La formazione teologica dei futuri sacerdoti*, Roma 1976, n. 96) e di mettere in luce gli stessi *fondamenti* dell'agire morale del credente (cf. GIOVANNI PAOLO II, *Veritatis splendor*, nn. 4-5).

Tuttavia, il termine «modelli di pensiero» non va sovraccaricato di significato e di attese. Esso esprime piuttosto una semplificazione per indicare delle linee di tendenza che si sono registrate nella riflessione etica post-conciliare circa il modo in cui si costruisce il sapere morale cristiano. I modelli che illustreremo non sono quindi «scuole di pensiero» in senso stretto, anzi talvolta vi sono notevoli sfumature tra gli autori di un modello; altre volte non è facile collocare gli autori precisamente in uno schieramento e altre volte ancora vi sono teologi morali che hanno fatto emergere contributi per i diversi modelli che si sono profilati nei decenni del post-concilio.

Riguardo alla questione di come *impostare, giustificare e sviluppare la morale cristiana*, possiamo rilevare nel panorama post-conciliare anzitutto due «modelli» che hanno catturato l'attenzione della comunità scientifica, polarizzando attorno a sé diversi autori e contributi di notevole spessore. Essi vengono generalmente indicati con il nome: (a) «morale autonoma nel contesto della fede» e (b) «etica della fede».

Nel dibattito attorno a questi due «modelli» sono confluite le discussioni teologico-morali più rilevanti degli ultimi decenni e i principali nodi epistemologici, quali ad esempio: il rapporto tra fede cristiana e razionalità etica, le discussioni sul «proprium» dell'etica cristiana, la questione della fondazione delle norme morali, la relazione tra teologia e Magistero.

La «morale autonoma nel contesto della fede» e «l'etica della fede» sono quindi due «modelli» che si sforzano entrambi di rispondere a quell'appello di rinnovamento indicato dal Concilio Vaticano II e che è stato appena richiamato: ossia il ripensamento della teologia morale nella sua identità teologica, nonché la capacità della morale cristiana di inserirsi nel dialogo con il mondo contemporaneo e con la cultura corrente (cf. OT, nn. 15-16; GS, nn. 11, 40-45, 62).

Anche il proemio della seconda parte della costituzione pastorale *Gaudium et spes* (n. 46) è indicativo per cogliere lo sforzo del rinnovamento metodologico che i due «modelli» assumono con accentuazioni diverse. Qui, infatti, emergono istanze caratterizzanti le due proposte: (a) l'attenzione all'esperienza storica dell'uomo, al valore delle scienze e della ragione morale universale e (b) la restituzione dell'orizzonte propriamente evangelico nel ragionamento morale.

«Dopo aver esposto di quale dignità è insignita la persona dell'uomo e quale compito, individuale e sociale, egli è chiamato ad adempiere in tutto il mondo, il concilio, alla luce del vangelo e dell'esperienza umana («sub luce Evangelii et experientiae humanae»), attira ora l'attenzione di tutti su alcuni problemi contemporanei particolarmente urgenti che toccano in modo specialissimo il genere umano» (GS, n.46).

I due «modelli» appartengono ormai in modo permanente al vocabolario del teologo morale cattolico, tanto è stato il loro influsso nel periodo post-

conciliare. Comunemente si ritiene oggi che il dibattito attorno alle due proposte si sia decisamente affievolito, perdendo molto della sua luce militante e a tratti polemica dei suoi inizi (anni Settanta e Ottanta del XX sec.). La pubblicazione di *Veritatis splendor* (1993) ha inciso non poco sull'andamento del dibattito, dedicando diversi numeri proprio alla questione circa l'*autonomia* e la *teonomia* morale (cf. *Veritatis splendor*, nn. 38-41), mettendo in guardia sia (a) dalla tentazione dell'*autonomia autosufficiente* che pretende di creare da sé un ordine morale oggettivo (cf. n. 40); che (b) da un'*eteronomia* che mette in dubbio il ruolo attivo della ragione morale, negando l'autodeterminazione dell'uomo e il suo compito di «creatività» e «ingegnosità» nel rinvenimento e nell'applicazione della legge morale (cf. nn. 40-41). Per superare le due «derive» del ragionamento morale, *Veritatis splendor* rimanda alla concezione della «teonomia partecipata»:

«Alcuni parlano, a giusto titolo, di teonomia, o di teonomia partecipata, perché la libera obbedienza dell'uomo alla legge di Dio implica effettivamente la partecipazione della ragione e della volontà umane alla sapienza e alla provvidenza di Dio» (Veritatis splendor, n. 41).

Dalla natura stessa del dibattito e dal richiamo magisteriale è facile intuire che sarebbe erroneo ritenere che la problematica tematizzata dai due «modelli» si possa ritenere «chiusa». La parola «*autonomia*» introdotta nella teologia morale cattolica già dagli anni Sessanta con determinazione ed evidente intento emancipatorio, risuona nell'attuale contesto postmoderno con nuovo vigore, interpellando la capacità di dialogo della teologia con la cultura corrente. Anche la *fondazione teologica* e il *rapporto con la Scrittura* rimandano ad un compito tuttora inevaso della teologia morale, specialmente in considerazione del fatto che la morale

fondamentale fatica oggi a coltivare un rapporto veramente profondo con i diversi settori applicati della riflessione etica (vedi ad esempio l'ambito della bioetica).

Allo sfondo dei due «modelli» risuonano pertanto delle domande che per la teologia morale rimangono di grande attualità: come ad esempio «in che modo la fede interviene nella proposta morale cristiana»? I due «modelli», muovendosi evidentemente entrambi nell'orizzonte della fede (non fuori di esso), mostrano vie piuttosto diverse per articolare la problematica e rispondere alla domanda sul «come» avviene l'impatto della fede sulla proposta morale cristiana.

Ovviamente questi due «modelli» non devono considerarsi esaustivi rispetto alla *questione epistemologica* della teologia morale: tanti altri e illustri autori hanno affrontato le domande di fondazione su versanti diversi, offrendo proposte circa l'impianto teorico della teologia morale che non si lasciano inquadrare direttamente né all'interno della *morale autonoma* né nell'*etica della fede*. Un caso emblematico del dibattito post-conciliare è ad esempio quello di Bernhard Häring (1912-1998) che condivide alcune istanze di entrambi i «modelli», percorrendo però una via di fondazione della morale cristiana non riducibile all'uno o all'altro schieramento. Häring presenta la morale cristiana come pienezza della morale umana, in quanto la rivelazione non si pone certo in concorrenza con la legge morale naturale, ma la sua proposta si profila come una «morale della persona in Cristo» (più che della teoria normativa), quindi incentrata sulla persona come *soggetto morale* chiamato alla pienezza dell'amore rivelato in Gesù Cristo: una «*teologia morale cristocentrica*» - come afferma lo stesso Häring - che «*cerca di sintetizzare il teocentrismo e*

l'antropocentrismo cristiano» (cf. B. HÄRING, *Liberi e fedeli in Cristo*, Cinisello Balsamo 1987³, 16).

Non va inoltre dimenticato che il dibattito tra i due «modelli» della *morale autonoma* e dell'*etica della fede* si sono sviluppati in un contesto culturale ed ecclesiale prevalentemente europeo, mentre sono state coltivate anche altre opzioni epistemologiche in ambienti del tutto diversi. Questo è ad esempio il caso dell'*etica della liberazione*, maturato specialmente in contesto latino-americano e come prolungamento delle diverse teologie della liberazione (cf. M. VIDAL, «Contributi fondamentali dell'etica della liberazione al discorso teologico-morale generale», in ID., *Nuova morale fondamentale. La dimora teologica dell'etica*, Bologna 2004, 461-472). In tempi più recenti anche le teologie africane e quelle orientali hanno presentato approcci innovativi della teoria morale più corrispondenti ai dati culturali locali, anche se in una fase ancora iniziale e bisognosa di elaborazione teoretica (cf. indicazioni bibliografiche in S. MAJORANO, *Introduzione alla teologia morale. Appunti*, 41-42).

2. Il confronto tra i due modelli di pensiero

La letteratura attorno a questi due modelli è piuttosto ampia e variegata. Come sempre, è utile distinguere tra le fonti riferibili agli autori che hanno animato direttamente il dibattito e gli studi che invece ne presentano una valutazione o un bilancio. Buona parte della discussione si è svolta soprattutto nell'area linguistica tedesca, ma non mancano riferimenti autorevoli – specialmente in forma di recezione (critica) - anche in altri contesti linguistici. Alcune opera fondamentali sono state inoltre tradotte e dovrebbe costituire una «cultura di base» del teologo morale odierno.

AUBERT J.M., «Débats autour de la morale fondamentale», in *StM* 20 (1982), 195-222.

AUER A., «Nach dem Erscheinen der Enzyklika ‘Humanae Vitae’. Zehn Thesen über die Findung sittlicher Weisungen», in *ThQ* 149 (1969), 75-85.

ID., *Autonome Moral und christlicher Glaube*, Düsseldorf 1971, 1984² (*Morale autonoma e fede cristiana*, Cinisello Balsamo 1991).

ID., «Das Vorverständnis des Sittlichen und seine Bedeutung für eine theologische Ethik», in *StM* 15 (1977), 219-257.

ID., «Die Autonomie des Sittlichen nach Thomas von Aquin», in K. Demmer – B. Schüller (edd.), *Christlich glauben und handeln. Fragen einer fundamentalen Moralthologie in der Diskussion*, Düsseldorf 1977, 31-54.

ID., *Umweltethik. Ein theologischer Beitrag zur ökologischen Diskussion*, Düsseldorf 1984 (Etica dell’ambiente, Brescia 1988). (L’opera pur trattando un argomento della «morale speciale» dedica un’ampia riflessione al rapporto tra fede e morale).

ID., *Zur Theologie der Ethik. Das Weltethos im theologischen Diskurs*, Freiburg i.Ue.-Freiburg i.Br. 1995.

BASTIANEL S., *Autonomia morale del credente. Senso e motivazioni di un’attuale tendenza teologica*, Brescia 1980.

ID., «Autonomia e teonomia», in *Nuovo dizionario di teologia morale*, Cinisello Balsamo 1990, 70-82.

BERNASCONI O., *Morale autonoma ed etica della fede*, Bologna 1981.

BÖCKLE F., *Fundamentalmoral*, München 1977 (*Morale fondamentale*, Brescia 1979).

ID., «Fede e azione», in *Conc* 12 (1976), 1673-1690.

BONDOLFI A., «“Autonomia” e “morale autonoma”: ricerche in corso attorno ad una parola-chiave», in *Concilium* 20 (1984), 170-181.

CARLOTTI P., *Storicità e morale. Un’indagine nel pensiero di Alfons Auer*, Roma 1989.

CITTERIO F., «Morale autonoma e fede cristiana: il dibattito continua», in *ScCat* 108 (1980), 509-581.

COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, *Principes de morale chrétienne*: EV 5/1009-10087.

DEMMER K., *Sittlich handeln aus Verstehen. Strukturen hermeneutisch orientierter Fundamentalmoral*, Düsseldorf 1980.

ID. – B. SCHÜLLER (edd.), *Christlich glauben und handeln*, Düsseldorf 1977 (*Fede cristiana e agire morale*, Assisi 1980).

ID., *Fundamentale Theologie des Ethischen*, Freiburg i.Ue.-Freiburg i.Br. 1999 (*Fondamenti di etica teologica*, Assisi 2004).

FUCHS J., *Esiste una morale cristiana? Questioni critiche in un tempo di secolarizzazione*, Roma - Brescia 1970.

ID., *Lex naturae*, Roma 1955 (trad. francese *Le droit naturel*, Tournai 1960).

ID., *Etica cristiana in una società secolarizzata*, Casale Monferrato 1984.

GAZIAUX E., *L'autonomie en morale: au croisement de la philosophie et de la théologie*, Leuven 1998.

GILLÉN E., *Wie Christen ethisch denken und handeln*, Stuttgart 1989.

HILPERT K., «Autonomia», in B. Stoeckle, *Dizionario di etica cristiana*, Assisi 1978, 54-65.

ID., *Ethik und Rationalität. Untersuchungen zum Autonomieproblem und seiner Bedeutung für die theologische Ethik*, Düsseldorf 1980.

MIETH D., «Teologia ed etica. Lo specifico cristiano», in J.P. Wils – D. Mieth, ed., *Concetti fondamentali dell'etica cristiana*, Brescia 1994, 278-300.

ID., «Autonomie. Emploi du terme en morale chrétienne fondamentale», in C.J. Pinto de Oliveira (ed.), *Autonomie. Dimensions éthiques de la Liberté*, Fribourg-Paris 1978, 85-103.

MACNAMARA V., *Faith and Ethics. Recent Roman Catholicism*, Dublin 1983.

PINCKAERS S., «Autonomie et hétéronomie en morale selon Saint Thomas d'Aquin», C.J. Pinto de Oliveira (ed.), *Autonomie. Dimensions éthiques de la Liberté*, Fribourg-Paris 1978, 104-123.

RATZINGER J. (ed.), *Prinzipien christlicher Moral*, Einsiedeln 1975, 1981² (*Prospettive di morale cristiana*, Roma 1986).

RHONHEIMER M., *Natur als Grundlage der Moral. Eine Auseinandersetzung mit autonomer und teleologischer Ethik*, Innsbruck-Wien 1987 (traduzione in inglese, spagnolo, italiano).

RICHARD L., *Is there a Christian ethics?*, New York 1988.

SCHÜLLER B., «Zur Diskussion über das Proprium einer christlichen Ethik», in *ThPh* 51 (1976), 322-343.

ID., *Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der Moralthologie*, Düsseldorf 1973, 1980² (*La fondazione dei giudizi morali*, Cinisello Balsamo 1997).

STOECKLE B., art. «Evidenza» in Id., ed., *Dizionario di etica cristiana*, Assisi 1978, 177-181.

ID., *Grenzen der autonomen Moral*, München 1975.

ID., *Handeln aus dem Glauben. Moralthologie konkret*, Freiburg 1977.

ID., «Glaube und Vernunft. Überlegungen zum Selbstverständnis christlicher Ethik», in *ThQ* 161 (1981), 13-19.

TREMBLAY R., «Par delà la "morale autonome" et l'"éthique de la foi". À la recherche d'une "via media"», in Id., *L'«homme» qui divinise. Pour une interprétation christocentrique de l'existence*, Montréal 1993, 133-149.

a) «morale autonoma nel contesto della fede»

Il modello della «morale autonoma nel contesto della fede», detto a volte anche modello dell'«autonomia teonoma», è collegato a nomi molto ricorrenti nella letteratura teologico-morale degli ultimi quarant'anni, perlopiù provenienti dall'area linguistica tedesca, ma molto influenti a livello internazionale nel dibattito teologico-morale: A. Auer, J. Fuchs, F. Böckle, W. Korff, D. Mieth, B. Schüller.

Al centro di questo modello viene posto il termine «*autonomia*» che in genere si associa alla filosofia illuministica con la sua concezione della libertà umana e i suoi ideali etici. Nel pensiero di I. Kant (1724-1804) l'autonomia è la condizione di possibilità dello stesso fatto morale e quindi caratteristica essenziale del soggetto morale (cf. I. Kant, *Critica della ragione pratica*). L'autonomia esprime in tale senso molto bene lo spirito dell'epoca moderna e le acquisizioni culturali più recenti anche in riferimento al vissuto etico dell'uomo contemporaneo: la centralità del soggetto e della coscienza morale, la diffidenza verso qualsiasi imposizione eteronoma e autoritaria, l'assoluto rispetto del dettame della coscienza individuale (Kant). «*La coscienza o è autonoma o non è coscienza: una coscienza che fosse obbedienza cieca a giudizi o imperativi posti dal di fuori non sarebbe il risultato dell'impatto dell'assoluto sul singolo uomo. Ciò vale per qualunque sorta di imperativo, anche per le norme divine*» (E. CHIAVACCI, *Teologia morale. I/Morale generale*, Assisi 1977, 116).

Ma l'*autonomia* (che come termine entra massicciamente nella riflessione teologico-morale solo a partire dagli anni Sessanta del XX secolo, specialmente con la pubblicazione dell'opera di A. Auer, *Autonome Moral und christlicher Glaube* nel 1971), non è di per sé estranea alla tradizione della teologia morale. Già nella Scrittura si riscontra l'idea di

una *ragione morale universale*, ossia di una *piattaforma di ragionevolezza etica* accessibile a tutti (cf. Rom 1, 19-21; 2, 14-15; At 14, 16-17). Nel pensiero di san S. Tommaso la ragione morale è posta come principio e misura della sfera morale e la rivelazione evangelica (*lex nova*) non apporterebbe un incremento a livello di comportamenti alla *lex naturalis*, fermandosi piuttosto all'*actus interior* (cf. *S.Th.* I-II, q. 100, aa. 1 e 3; q. 108. a.2 ad 1). Nel suo Prologo alla *Prima Secundae*, Tommaso introduce inoltre il concetto dell'uomo *imago Dei*, evidenziando in questo la capacità dell'uomo di disporre liberamente di se stesso e del proprio agire morale: in questo senso egli è «legge a se stesso» (Rm 2,14), godendo di piena autonomia che lo situa responsabilmente nel mondo. In questo processo di configurazione di se stesso e della plasmazione della realtà, la ragione svolge una funzione essenziale, diventando regola dell'agire umano (cf. *S.Th.* I-II, q.108, a. 2, ad 1). Il *bonum hominis* si fonda quindi per Tommaso sulla libertà (dottrina della creazione) e si ottiene vivendo «*secundum rationem*», ossia mediante un'attuazione razionale della esistenza umana. Questo «*vivere secundum rationem*» corrisponde al concetto di autonomia già riscontrabile nel pensiero ebraico e cristiano, nel senso di essere «legge a se stesso». Ovviamente si tratta di una autonomia non autosufficiente, ma fondata sulla teonomia, quindi da comprendersi in termini relazionali (creatura-Creatore): cf. D. MONGILLO, «La teonomia come autonomia dell'uomo in Dio», in K. Demmer – B. Schüller (edd.), *Fede cristiana e agire morale*, Assisi 1980, 62-85; A. AUER, «L'autonomia della morale secondo Tommaso d'Aquino, in *ibid.*, 32-61). Anche la tradizione manualistica della teologia morale ha enfatizzato da sempre il complesso del ragionamento sul *diritto naturale* per consentire una *comunicabilità della morale a livello universale*.

Un'attestazione più recente di una certa recezione del concetto di autonomia nella riflessione teologica sarebbe quella relativa all'insegnamento del Concilio Vaticano II, secondo gli autori della morale autonoma. Il Concilio si è espresso sull'«autonomia delle realtà terrene» (GS, n. 36), ponendo il termine in relazione alla *teologia della creazione*: «le cose create e le stesse società hanno leggi e valori propri, che l'uomo gradatamente deve scoprire, usare e ordinare». Anche se il termine «autonomia» non è certamente così diffuso nei testi conciliari (GS, nn. 20, 36, 41, 55, 56, 59, 71, 75, 76; AA, nn. 1, 7, 11, 26), esso costituirebbe tuttavia un concetto-chiave (vedi la tesi di A. LOSINGER, *„Iusta autonomia“. Studien zu einem Schlüsselbegriff des II. Vatikanischen Konzils*, Paderborn 1989), in quanto segna un cambiamento di prospettiva nella relazione *Chiesa-mondo*, *Chiesa-modernità* che non è indifferente per lo sviluppo della teologia morale. Se si comprende, infatti, l'autonomia delle realtà terrene nel senso che le cose create e anche le realtà sociali del mondo hanno le loro leggi e valori, che l'uomo può riconoscere progressivamente per poterle responsabilmente usarle e plasmarle, allora egli è anche autorizzato di reclamare questa autonomia, in quanto essa non corrisponde solo ad una esigenza dell'uomo moderno, ma ad un preciso volere del Creatore. Per la caratteristica della loro creaturalità, questi singoli ambiti posseggono una loro «realtà», una loro verità, bontà e autonormatività che la ragione morale deve rispettare, ponendosi in ascolto delle diverse scienze e del sapere umano.

Su questo retroterra del concetto di autonomia nella sua recezione e valorizzazione teologica, si è sviluppato il progetto della morale autonoma nel contesto della fede, o detto anche dell'«autonomia teonoma». Attorno ad esso convergono diversi autori, ma con sfumature anche piuttosto

differenti. Come principale rappresentante viene comunemente indicato *Alfons Auer* (1915–2005), docente di teologia morale prima a Würzburg (1955-1966) e poi a Tübingen (fino al 1981): cf. E. GILLÉN, *Wie Christen ethisch denken und handeln*, Stuttgart 1989; P. CARLOTTI, *Storicità e morale. Un'indagine nel pensiero di Alfons Auer*, Roma 1989. Egli stesso si riconobbe intellettualmente molto vicino a Franz Böckle (1921-1991), Josef Fuchs (1912-2005) e Bruno Schüller (1925-2007). Andrebbero aggiunti W. Korff, D. Mieth, come anche B. Fraling, V. Eid e E. McDonagh.

Il pensiero di Auer trova il suo punto di partenza nella «razionalità delle realtà terrene»: vi è una razionalità o una verità che inabitava la realtà (*Wirklichkeit*) che può essere conosciuta, espressa e comunicata almeno nella misura in cui è indispensabile per l'agire da uomini. Tale razionalità della realtà non è però una pura attualità, quanto piuttosto una potenzialità che richiede di essere realizzata e pertanto «in attesa» di essere incontrata dalla razionalità umana. Il fondamento della morale è quindi la realtà e la moralità consiste nel rispondere positivamente a questo appello che parte dalla realtà verso l'uomo. Si nota allo sfondo del ragionamento un ottimismo gnoseologico che caratterizza anche il pensiero tommasiano, in quanto si parte dalla convinzione che la ragione è in grado di cogliere il suddetto «principio di razionalità» inabitante la realtà. Usando la ragione, il soggetto morale è capace di percepire l'esistenza dei valori e di legittimare delle norme corrispondenti. Il criterio interno della moralità è pertanto la razionalità (cf. *S.Th.*, I, q. 18, a. 5c: «*in actibus autem humanis, bonum et malum dicitur per comparationem ad rationem. Dicuntur autem aliqui actus umani, vel morales, secundum quod sunt a ratione*»). Quindi, Auer procede nel suo ragionamento morale induttivamente attraverso tre

passaggi per articolare normativamente la razionalità della realtà: (a) *fondazione in base alle scienze umane*, (b) *integrazione antropologica*, (c) *individuazione delle norme etiche* (cf. A. AUER, *Morale autonoma e fede cristiana*, 33-55).

Presupponendo quindi tale ottimismo gnoseologico, ma anche la teologia della creazione (*imago Dei*), l'autonomia morale si orienta a concepire la moralità come l'espressione ottimale dell'umano nelle situazioni concrete del singolo e della società intera, ossia come una «piena riuscita della vita» e «felicità dell'essere umano» (*bonum humanum*). La vita morale sarà quindi un «secundum rationem vivere» (san Tommaso). I termini «humanitas», «rationalitas» e «moralitas» sono interscambiabili.

Per il cristiano la risposta positiva all'appello che parte dalla realtà si realizza con l'«aiuto di Dio», ma tale aiuto – per Auer – non si deve immaginare a livello della materialità delle norme, quanto piuttosto a livello della loro *intenzionalità* ultima. «*La ragione morale trova le leggi oggettive degli ordinamenti e le raccoglie in una interpretazione complessiva, articolando gli impegni per gli uomini e la società senza riferimento diretto alla realtà della fede o a Dio*» (A. Auer,). La fede invece apre un *orizzonte di comprensione* nuovo che esercita sulle norme autonomamente formulate e fondate una funzione di *critica*, di *stimolo* e di *integrazione*. La fede, secondo questa concezione, non sarebbe direttamente e immediatamente partecipe alla concretizzazione materiale e puntuale della normatività etica. Il termine «autonomia» si riferisce quindi in questa prospettiva alla *conoscenza morale* che sarebbe strettamente connessa con le diverse scienze empiriche. Il *proprium* della morale cristiana andrebbe quindi rilevato nell'*orizzonte di senso* che offre la fede,

mentre il contenuto dell'agire morale dipenderebbe unicamente dalla ragione.

O. Bernasconi riassume quindi così tale idea di fondo della morale autonoma: *«l'uomo con la ragione è in grado di cogliere in modo sufficientemente evidente e certo l'esigenza e le norme morali; così da essere anche in grado di costruire una morale»* (*Morale autonoma ed etica della fede*, 181). *«La determinazione materiale del bene proviene direttamente non da Dio che parla, ma dall'uomo e dal suo universo, dalle "cose" e dagli "oggetti"»* (J. Fuchs, *Lex naturae* (1955), trad. francese *Le droit naturel*, Tournai 1960).

Mentre nel pensiero di Auer la fede svolge una funzione anzitutto *«motivazionale»*, in quanto *«critica»*, *«stimola»* e *«integra»* la conoscenza delle legge morale naturale, già da sempre valida, troviamo ad esempio in Josef Fuchs lo stesso pensiero di fondo espresso in termini leggermente diversi (più vicino alle categorie trascendentali e rahneriane): *«il cristiano non si può appellare ad alcun accrescimento conoscitivo riguardo alle norme categoriali»*; il credente e il non-credente possono agire moralmente nello stesso identico modo, partendo però da motivazioni diverse. La fede ha quindi a che fare con *l'«intenzionalità profonda»* della persona, a livello *«trascendentale»*. Nel concreto vivere morale, a livello quindi *«categoriale»*, la morale cristiana è semplicemente la morale della *recta ratio*.

Anche Franz Böckle fa suo il programma di pensiero della morale autonoma, quando presenta il suo progetto di morale fondamentale sotto il titolo di *«autonomia teologicamente fondata»* o di un' *«etica della ragione teologicamente fondata»*. Per lui, è proprio la teonomia che fonda

l'autonomia morale (nella conoscenza e nella prassi). Inoltre è forte nel pensiero di Böckle, l'istanza della comunicabilità della morale cristiana nel contesto pluralista della società moderna: il messaggio cristiano «non tollera riduzioni di tipo settario. Esso vuole essere messaggio universale per tutti gli uomini»; «a noi non interessa tanto sapere se le norme etiche avanzate dal cristianesimo per la convivenza degli uomini siano originariamente o addirittura esclusivamente cristiane; a noi interessa in ultima istanza soprattutto la loro comunicabilità» (F. Böckle, «Fede e azione», in *Conc* 12 (1976), 1673-1690).

b) «etica della fede»

Le diverse affermazioni della morale autonoma divennero presto oggetto di critica, specialmente riguardo alla comprensione e all'uso teologico del concetto di autonomia. Più o meno negli stessi anni, si profilano tali critiche, raccolte sotto l'espressione di «*etica della fede*». Anche questo secondo «modello» non va concepito come una «scuola di pensiero», inoltre si è notato nella letteratura scientifica che esso si presenta più in termini programmatici che in elaborazioni altrettanto articolate come quelle della morale autonoma. Il denominatore comune è la critica al modello precedente. A questo modello si associano generalmente i seguenti nomi, alcuni dei quali provenienti dall'ambito dogmatico ed esegetico: B. Stoeckle, K. Hilpert, G. Ermecke, J. Piegsa, J. Ratzinger, H.U. von Balthasar, H. Schürmann.

Al vertice della critica contro il modello della morale autonoma è da collocare certamente il benedettino Bernhard Stoeckle (1921), teologo morale e già rettore della Albert-Ludwigs-Universität di Friburgo (Germania) dal 1977 al 1983. Probabilmente è però il suo discepolo

Konrad Hilpert (1947), teologo morale laico e attualmente decano della Facoltà di teologia dell'Università di Monaco, che ha presentato la critica più articolata in termini teologico-morali riguardo alla morale autonoma (cf. K. HILPERT, «Autonomia», in B. Stoeckle, *Dizionario di etica cristiana*, Assisi 1978, 54-65, ma soprattutto ID., *Ethik und Rationalität. Untersuchungen zum Autonomieproblem und seiner Bedeutung für die theologische Ethik*, Düsseldorf 1980). In tempi più recenti compare nel 1987 un volume del teologo morale svizzero Martin Rhonheimer (1950), attualmente docente presso la Pontificia Università della Santa Croce in Roma, che si propone di presentare una visione della autonomia morale che si distanzia «da certe affermazioni ingiustificate di alcune correnti dell'attuale teologia morale», quindi da alcune posizioni dei fautori della morale autonoma (cf. M. RHONHEIMER, *Natur als Grundlage der Moral. Eine Auseinandersetzung mit autonomer und teleologischer Ethik*, Innsbruck-Wien 1987: traduzione in inglese, spagnolo, italiano: *Legge naturale e ragione pratica. Una visione tomista dell'autonomia morale*, Roma 2001).

La critica comune riguardo alla morale autonoma è quella di aver condotto la morale cristiana verso una certa *liquefazione del suo contenuto teologico*, accelerando una certa crisi dell'identità della teologia morale con il suo risvolto disorientativo sul vissuto etico della comunità credente (secolarizzazione). L'etica teologica deve invece giustificarsi nel dinamismo proprio della fede che costituisce un ambito sufficientemente valido per produrre un *ethos specificamente cristiano*. Inoltre la specificità della morale cristiana non si può ridurre alla sfera esclusivamente «motivazionale» o «trascendentale».

L'etica della fede spinge quindi la comunità scientifica della teologia morale ad evitare uno smantellamento di identità (a livello di fede) della

teologia morale, mettendo in guardia da un'assimilazione quasi ingenua dello *spirito del mondo* sotto il pretesto di partecipare ai suoi valori e ai suoi processi di emancipazione. La fede, secondo B. Stoeckle, avrebbe il suo influsso diretto anche negli aspetti categoriali e normativi, in quanto offrirebbe il «carattere vincolante dell'istanza morale» e la spiegazione, in ultima analisi, del «perché ogni individuo è infinitamente importante» (B. STOECKLE, art. «Evidenza» in Id., ed., *Dizionario di etica cristiana*, Assisi 1978, 180-181).

Sempre per il pensiero di Stoeckle, è caratteristica la sua critica nei confronti dell'ottimismo gnoseologico tipico invece di Auer: la fede è necessaria nell'esercizio della ragione morale, in quanto la ragione è storicamente *condizionata e fallibile*. «*L'uomo è per composizione essenziale homo absconditus*», quindi radicalmente «debole» e «contingente», «nascosto a se stesso», fondato nel mistero, ma estraneo alla sua stessa origine e al suo fine ultimo, così da esigere un'evidenza e una certezza nel suo agire morale che può venire solo dalla fede e dalla Rivelazione. «*Gli elementi costitutivi di un'azione morale non si lasciano ridurre alla regolarità della natura o alle necessità biologiche, psicologiche, intersoggettive o sociali*» (B. STOECKLE, art. «Evidenza» in Id., ed., *Dizionario di etica cristiana*, Assisi 1978). Solo la fede, ossia la rivelazione di Dio in Gesù come amore radicale per il mondo, può dare all'etica il suo volto più autentico: nella fede si evince l'origine e il fine ultimo dell'uomo che conferiscono all'esigenza morale il suo carattere di assolutezza.

La fede contiene pertanto un'*ethos proprio* che non si può sacrificare nel dialogo con i saperi umani autonomi (le scienze, le filosofie): «*negli ultimi*

tempi ha suscitato un'impressione particolarmente sgradevole il tentativo da parte di interpreti progressisti della fede, di trasformare la sostanza dell'ethos biblico – con cui l'esistenza cristiana si qualifica – in una morale piatta, politico-illuminista, e di ridurla ad un ingenuo ottimismo rivoluzionario e scientifico a misura delle possibilità dell'uomo storico per il suo progetto di un'esistenza riuscita» (B. STOECKLE, Introduzione al «Dizionario di etica cristiana»[1975]).

E' facile intravedere sullo sfondo di tale critica un certo *pessimismo culturale* nei riguardi della modernità, ancora meglio esplicitato da K. Hilpert, il quale annota come il contesto culturale nel quale matura l'istanza dell'autonomia del soggetto morale sia profondamente caratterizzato da un percorso di riflessione anti-metafisico e piuttosto pericoloso per la stessa etica teologica: l'autore si chiede pertanto se sarebbe auspicabile rinunciare a parlare di una «morale autonoma» e del suo programma teologicamente non percorribile (cf. K. HILPERT, «Autonomia», in B. Stoeckle, *Dizionario di etica cristiana*, Assisi 1978, 63-65). Inoltre Hilpert obietta che non è stato ancora a sufficienza indagato il *vero motivo* per cui la teologia morale ha perduto la sua capacità comunicativa (cf. ID., *Ethik und Rationalität*, 559-561).

Martin Rhonheimer, come del resto anche K. Hilpert, mostra di condividere almeno diverse istanze della morale autonoma, annotando però come essa si sia sempre più sviluppata in un'etica dell'indipendenza e della sovranità di una ragione autosufficiente, cadendo nel tranello del ragionamento consequenzialista e proporzionalista. *«Il punto decisivo, però, che qui deve venir sottolineato, è che la 'morale autonoma' in quanto ethos della materialità fallisce la prospettiva della moralità: essa è sì autonoma, ma non è una morale. E nella misura in cui diventa una morale*

– attraverso l'integrazione nell'*ethos* salvifico – essa non è più autonoma» (M. M. RHONHEIMER, *Legge naturale e ragione pratica. Una visione tomista dell'autonomia morale*, Roma 2001, 192). Il progetto complessivo della morale autonoma si spiegherebbe per Rhonheimer pertanto solo nella prospettiva di una precipitosa ricerca di un nuovo modello argomentativo per la morale cristiana in seguito alla contestazione (ingiustificata) dell'enciclica *Humanae vitae* (1968).

S. Bastianel riassume nel suo importante studio sul senso del dibattito tra i due modelli e la sua recezione nella teologia morale, la preoccupazione dei fautori dell'etica della fede: «non è convincente l'accostamento del concetto di autonomia con quanto poi vi si aggiungerebbe di carattere teologico e ispirato al vangelo: come se parlare di 'ispirazione' e di 'intenzionalità cristiana', di 'motivazioni' e di 'contesto cristiano', fosse solo un aggiustamento del tutto marginale, rispetto ad una sostanziale separazione tra fede e morale» (S. Bastianel, *Autonomia morale del credente*, Brescia 1980, 68).

La via che i vari autori intraprendono reclama in modi diversi lo stesso bisogno di fondo: recuperare gli elementi della tradizione teologica che permettono di superare i punti critici della morale autonoma, ravvivando il contatto con la Scrittura, la patristica o l'ancoraggio alle virtù teologali. Nel dibattito emerge inoltre forte lo scontro interpretativo sul pensiero di san Tommaso, specialmente circa la «lex naturalis» e il ruolo della ragione.

3. Valutazione: rilievi per la metodologia teologico-morale

a) Il dibattito tra i fautori dei due modelli ha segnato fortemente il periodo post-conciliare. L'osservatore odierno che non ha vissuto l'evolversi del confronto, potrebbe avere la percezione di un'eccessiva enfasi data alla questione. Occorre ricordare però che i due modelli hanno messo in luce una difficoltà ancora irrisolta: *l'identità della disciplina*, i problemi epistemologici e di metodo per i quali, oggi, lo studente avverte il disorientamento nel pluralismo degli approcci nella morale fondamentale. Non va inoltre dimenticato che la diatriba è stata anche enfatizzata dal non facile rapporto di alcuni teologi morali col Magistero ecclesiastico. Lentamente è comunque venuta fuori la consapevolezza che il confronto acceso tra i due modelli è piuttosto uno «*pseudo-conflitto*» (K. Demmer): «il contrasto tra i due modelli termina in una situazione di pareggio», in quanto sia la morale autonoma che l'etica della fede fanno emergere preoccupazioni legittime e istanze condivisibili.

La discussione sull'autonomia morale nell'ambito dell'etica teologica continua ad essere coltivata tuttora, con accentuazioni e interessi variegati: essa pertanto non si può ritenere «conclusa», ma non necessariamente occorre concepirla come una «diatriba» tra posizioni inconciliabili. Lo stesso fatto che molti autori non sono collocabili schematicamente in uno o l'altro modello, offrendo contributi sia per le istanze dell'uno che dell'altro indirizzo, ci dovrebbe far intendere che la teologia è anche «*koinonia*» e dialogo costruttivo tra diverse metodologie: come tale essa ha bisogno, probabilmente, di essere ancora sviluppata, superando precomprensioni ideologiche e divisioni a-priori che non giovano al dibattito sereno, franco e libero all'interno della Chiesa.

Se il concetto di «autonomia» è entrato con la modernità nel pensiero umano, occorre rilevare che l'attuale condizione culturale della post-

modernità ha ancora di più radicalizzato la sua problematica, interpretando l'autonomia non di rado in termini di «individualismo» e di «soggettivismo etico»: diventa urgente per la teologia morale sostenere una legittima concezione dell'autonomia morale che sappia difendere l'unicità del soggetto morale, senza trasformarlo in una monade.

b) Si aggiunga inoltre che questa idea di un «superamento del conflitto» tra i due modelli è anche suggerita dal fatto che il Magistero recente ha dato degli orientamenti piuttosto precisi che tutelano entrambe le istanze: sia la difesa della ragione e del dialogo (*Veritatis splendor*, nn. 36, 40; *Fides et ratio*, nn. 36, 43, 62, 68; *Evangelium vitae*, nn. 2, 29, 30, 34), che la difesa dell'importanza della fede anche a livello di comportamenti intramondani (*VS*, nn. 36-41). L'enciclica *Veritatis splendor* ricorda quindi sia gli aspetti positivi del concetto moderno di autonomia (e il suo utilizzo nella teologia morale) che i suoi limiti. Il Magistero inoltre difende il sano *pluralismo* tra le opzioni filosofiche e i modelli teologici, in quanto «*non intende proporre ai fedeli nessun particolare sistema teologico né tanto meno filosofico*» (*VS*, n. 29, cf. anche *Fides et ratio*, n. 49). Ciò non toglie la particolare competenza pastorale del Magistero, che sente il dovere di mettere in guardia da orientamenti teologici e talune affermazioni filosofiche incompatibili con il *depositum fidei*.

c) La sfida dell'*identità propriamente teologica* della teologia morale e allo stesso tempo la sfida della sua *rilevanza pubblica* rimangono di grande urgenza. Si osservi ad esempio criticamente il dibattito bioetico che da sempre interessa la teologia morale: mentre la bioetica coinvolge, esalta, commuove gli animi, unendo e dividendo il pubblico, rimane la domanda

se e in che modo il teologo morale può partecipare a questo dibattito senza perdere la sua identità (lo spessore teologico) né la sua capacità di parlare a tutti in un contesto pluralista.

d) il confronto tra i due modelli ricorda al teologo morale odierno il **compito del dialogo con la cultura moderna**, che significa dialogo con le correnti filosofiche e con le scienze empiriche. Il teologo morale, pur ribadendo la sua identità teologica, non può disertare **i luoghi della filosofia** e delle **scienze umane** ed **empiriche** per paura di contaminare il suo pensiero. Due testi del recente Magistero possono illuminare questo compito:

«In realtà, la teologia ha sempre avuto e continua ad avere bisogno dell'apporto filosofico. Essendo opera della ragione critica alla luce della fede, il lavoro teologico presuppone ed esige in tutto il suo indagare una ragione concettualmente e argomentativamente educata e formata. La teologia, inoltre, ha bisogno della filosofia come interlocutrice per verificare l'intelligibilità e la verità universale dei suoi asserti. Non a caso furono filosofie non cristiane ad essere assunte dai Padri della Chiesa e dai teologi medievali a tale funzione esplicativa» (Fides et ratio, n. 77)

«La teologia morale ha forse un bisogno ancor maggiore dell'apporto filosofico. Nella Nuova Alleanza, infatti, la vita umana è molto meno regolamentata da prescrizioni che nell'Antica. La vita nello Spirito conduce i credenti ad una libertà e responsabilità che vanno oltre la Legge stessa. Il Vangelo e gli scritti apostolici, comunque, propongono sia

principi generali di condotta cristiana sia insegnamenti e precetti puntuali. Per applicarli alle circostanze particolari della vita individuale e sociale, il cristiano deve essere in grado di impegnare a fondo la sua coscienza e la forza del suo ragionamento. In altre parole, ciò significa che la teologia morale deve ricorrere ad una visione filosofica corretta sia della natura umana e della società che dei principi generali di una decisione etica» (Fides et ratio, n. 68)

Ma occorre evitare sia un ingenuo entusiasmo che una sterile autoreferenzialità. Proprio i modelli illustrati insegnano che occorre particolare discernimento, ma anche sufficiente coraggio per cercare sempre il dialogo filosofico e scientifico. Il teologo morale ha bisogno non solo di apprendere umilmente e in modo vigilante, ma egli deve avere anche l'audacia di segnalare scavalcamenti di competenza delle scienze empiriche e punti di vista insostenibili delle correnti filosofiche attuali. Il dialogo con le correnti filosofiche e con i risultati delle scienze empiriche aiutano il teologo morale a non perdere l'aggancio con la realtà e la sua rilevanza nel dialogo etico universale. Tale frequentazione costa molto fatica e pazienza, ma essa è importante per non cadere nel fideismo o nel positivismo biblico. Allo stesso tempo essa però non deve significare un livellamento della propria identità. L'assunzione consapevole di determinati approcci filosofici (ad esempio il *personalismo*) deve essere condotta fino in fondo: non bisogna avere paura di lasciarsi interrogare dalla cultura moderna, migliorando anche il linguaggio teologico e, se necessario, rivedendo le categorie argomentative abitualmente utilizzate.

e) il confronto tra i due modelli ricorda al teologo morale odierno anche un'altra esigenza: *l'identità cristiana dell'etica teologica*. La teologia morale, anche se è chiamata a dialogare col mondo e trattare argomenti sempre nuovi, non può fare a meno di ritornare sempre nuovamente al centro stesso della sua riflessione: ossia il **mistero di Cristo** che interpella il pensiero e l'agire morale del credente. Il riferimento costante al mistero di Cristo deve avvenire in modo dinamico e attraverso la categoria del «discernimento» (*Rm 12,12; Fil 1,9s*). La **fede** non è in concorrenza o in sovrapposizione estrinseca all'**autonomia della ragione morale**, ma essa opera dal suo interno introducendo elementi di pensiero che diventano anche normativamente rilevanti. Il movimento della fede all'interno della ragione morale non deve essere confuso con l'estrinsecismo biblicistico, né posto solo a livello formale. Sarà compito di una buona morale fondamentale chiarire in che modo il mistero di Cristo e il riferimento alla Scrittura entrano in modo fondativo nella teologia morale.