

Egidio Giuliani *

LA POSSIBILITÀ DI UN'ETICA UNIVERSALE

Per una rinnovata comprensione della legge morale naturale

SOMMARIO: I. INTRODUZIONE – II. LA LEGGE MORALE NATURALE NELLA SACRA SCRITTURA: 1. *La legge morale naturale nell'Antico Testamento*; 2. *La legge morale naturale nel Nuovo Testamento*; 3. *Primo approfondimento: il Decalogo*; 4. *Secondo approfondimento: Romani 2,14-15* – III. LA LEGGE MORALE NATURALE ALLA SCUOLA DELL'ANTROPOLOGIA TEOLOGICA: 1. *Legge morale naturale e predestinazione dell'uomo in Cristo: fra premessa, promessa e compimento*; 2. *La dimensione di storicità della legge morale naturale* – IV. CONCLUSIONE: 1. *Un'immagine sintetica*; 2. *Qualche punto fermo da cui ripartire*

I. INTRODUZIONE

Quella della “natura umana”¹ e della legge morale ad essa commisurata è una delle questioni che dall'alba del pensiero riflesso incessantemente si ripropongono fino ad oggi, seppure con svariate modalità e con esiti non sempre identici. Oggi la mentalità contemporanea, supportata da un ampio settore della comunità intellettuale (di area filosofica, scientifica e giuridica) pare rifuggire da un'idea di “natura” che percepisce come una sorta di “corazza” esteriormente imposta alla libertà dell'uomo ed alle sue ragioni prevalenti. Non mancano tuttavia voci in dissenso di un qualche rilievo (Ch. Taylor, R. Spaemann, lo stesso J. Habermas)².

* Licenziato in Teologia morale presso la Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale. Laureato in Giurisprudenza. Collaboratore del Servizio diocesano per la disciplina dei sacramenti.

¹ Il presente lavoro riproduce, con modifiche e aggiunte, il capitolo IV.2-3 e parte della conclusione, della Tesi discussa presso la Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale il giorno 13 giugno 2019 per il conseguimento della Licenza in Teologia morale (Giuliani Egidio Massimo Cesare, *La storicità della legge morale naturale alla luce del pensiero di Tommaso d'Aquino*; relatore: Ch.mo Prof. Aristide Fumagalli).

² La questione può essere indagata sotto vari aspetti. Si segnala l'approfondimento psicologico clinico di C. TERNYNCK, *L'uomo di sabbia. Individualismo e perdita di sé* [= Transizioni 39], Vita e Pensiero, Milano 2012; l'approccio sociologico di S. BELARDI-NELLI, *La normalità e l'eccezione. Il ritorno della natura nella cultura contemporanea*, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli 2002. In merito al ruolo riaffermato di un prin-

Il tentativo di questo breve contributo è quello di mostrare che la pertinenza della nozione di legge naturale permane anche oggi, purché si compia la salutare fatica di presentarla non più nella veste astorica ed essenzialista che per lunghi secoli ha dovuto indossare (alla scuola dei giuristi della tarda antichità e del medioevo, ripresi poi dai giusnaturalisti di epoca moderna)³. Lasciandoci ispirare dal documento predisposto dalla Commissione Teologica Internazionale nel 2009⁴, crediamo che solo il rinnovamento antropologico contemporaneo, con la riscoperta della predestinazione in Cristo quale chiave di volta dell'antropologia, possa mostrare la pertinenza perenne nella nozione di legge naturale (o, se vogliamo, di "etica universale")⁵.

Lo stesso Tommaso d'Aquino (1226-1274) si può considerare l'esempio più notevole di un'epoca medioevale segnata dalla riscoperta delle categorie aristoteliche, ma non ancora imbrigliata negli angusti sentieri del giusnaturalismo moderno. In Tommaso si possono rinvenire delle intuizioni fondamentali che, se liberate da una certa rigidità propria del sistema metafisico, possono condurre ad esiti imprevisti e fecondi. Come vedremo, la nozione di natura apparirà allora come il fondamento necessario (e ricevuto) della libertà umana.

cipio di oggettività ed universalità nell'agire morale, si vedano a titolo esemplificativo i seguenti contributi, pur connotati da prospettive e scelte terminologiche differenti: J. HABERMAS, *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, Einaudi, Torino 2010; R. SPAEMANN, *Cos'è il naturale: natura, persona, agire morale* [= Scuola di alta formazione filosofica 10], Rosenberg & Sellier, Torino 2012; CH. TAYLOR, *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, Feltrinelli, Milano 1993.

³ Per una ricostruzione storica accurata: R. PIZZORNI, *Il diritto naturale dalle origini a San Tommaso d'Aquino. Saggio storico-critico* [= Collana di diritto s.n.], Pontificia Università Lateranense - Città Nuova, Roma 1985²; più conciso: A. VENDEMIATI, *La legge naturale nella Summa Theologiae di S. Tommaso d'Aquino* [= Temi di morale fondamentale s. n.], Edizioni Dehoniane Roma, 1995. Ci permettiamo di segnalare anche E. GIULIANI, «Il contributo di Tommaso d'Aquino alla dottrina della legge morale naturale», *La Scuola Cattolica* 148 (2020) 573-598.

⁴ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Alla ricerca di un'etica universale: nuovo sguardo sulla legge naturale*, Roma 2009, in https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20090520_legge-naturale_it.html

⁵ In proposito, a titolo esemplificativo: F.G. BRAMBILLA, *Antropologia teologica. Chi è l'uomo perché te ne curi?* [= Nuovo corso di teologia sistematica 12], Queriniana, Brescia 2005; in ambito morale, precursore è stato J. FUCHS, *Lex naturae. Zur Theologie des Naturrechts*, Patmos, Düsseldorf 1955.

II. LA LEGGE MORALE NATURALE NELLA SACRA SCRITTURA

Il carattere teologico della nostra riflessione esige un confronto con i testi della Sacra Scrittura, che evidenziano la prospettiva della Rivelazione ebraico-cristiana in merito a tale questione. La tradizione biblica non può ritenersi come una semplice tappa – pur significativa – di un percorso storico qualitativamente indifferenziato (se non per l'acume maggiore o minore dei singoli autori). Il confronto con la Sacra Scrittura va piuttosto considerato come il primo momento della fase propriamente teologica della proposta teorica: gli autori sacri, interrogati alla luce della storia concreta dell'umanità in ricerca del vero, realmente ci offrono una risposta che viene da Dio⁶.

1. *La legge morale naturale nell'Antico Testamento*

Dedichiamo ora uno sguardo complessivo – quindi non analitico, ma neppure (speriamo) superficiale – alla tradizione anticotestamentaria in merito alla legge morale naturale⁷. Ometteremo qui di considerare un testo decisivo, quello del Decalogo, che costituirà oggetto di un approfondimento specifico.

Occorre anzitutto precisare che il termine «legge naturale», come pure la concettualità legata ad esso, non è di origine biblica, ma deriva piuttosto dalla storia del pensiero greco. In realtà però l'Antico Testamento pur non elaborando una dottrina precisa nel merito, ne conosce in modo evidente l'istanza fondamentale: quella di un appello universale ad un bene che si configuri come assoluto per ogni uomo. A suo modo, in questa linea si

⁶ Per una lettura simile in merito alla “parte biblica” dei trattati teologici, si può confrontare, ad esempio: G.C. PAGAZZI, *Sentirsi a casa. Abitare il mondo da figli* [= Nuovi saggi teologici 84], Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 2010, particolarmente la nota 1 alla p. 25 (che richiama la proposta teorica di P. Beauchamp).

⁷ Per l'esposizione dei testi della Sacra Scrittura ci siamo in buona parte ispirati alla rassegna sintetica e convincente proposta da E. CHIAVACCI, «Legge naturale», in F. COMPAGNONI - G. PIANA - S. PRIVITERA (edd.), *Nuovo Dizionario di Teologia Morale*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1994, 640-641. Per un utile approfondimento, si può vedere: G. ANGELINI (ed.), *La rivelazione attestata. La Bibbia fra Testo e Teologia*, Glossa, Milano 1998; P. BEAUCHAMP, *La legge di Dio*, Piemme, Casale Monferrato 2000; N. LOHFINK, *Per chi vale il discorso della montagna? Contributi per un'etica cristiana*, Queriniana, Brescia 1990; P. RICOEUR, *Dal testo all'azione. Saggi di ermeneutica*, Jaca Book, Milano 1989 (soprattutto 115-129).

può interpretare tutta la tradizione sapienziale, che intende precisamente tradurre il linguaggio dell'alleanza in espressioni che possano esse scambiate e condivise all'interno di un'umanità che, in lingue e culture diverse, avverte l'evidenza di essere (e l'urgenza di dover essere) una cosa sola⁸.

Nell'ambito della *torah* rivelata al popolo di Dio, all'interno della fase deuteronomistica, si rinviene qualcosa di simile al primo principio generalissimo della legge naturale, individuato da Tommaso d'Aquino come dovere di «fare il bene ed evitare il male»⁹, quando il Deuteronomio prescrive: «Vedi, io pongo oggi davanti a te la vita e il bene, la morte e il male» (Dt 30,15). La formulazione biblica del precetto, strettamente connessa certo alla logica dell'alleanza, si presta tuttavia ad un'applicazione universale e mostra in modo molto chiaro il legame intrinseco fra legge e giudizio, espresso nell'alternativa – ben chiara – fra la vita e la morte.

Certamente, la morale anticotestamentaria, i cui tratti fondamentali non sono cronologicamente troppo distanti dal tempo in cui principi simili sono stati elaborati nel mondo greco¹⁰, si configura più come risposta all'appello personale nato da una vocazione specifica (del popolo e del singolo) che come espressione astratta di una natura umana compresa astoricamente. Del resto, assumendo la struttura cronologica della redazione canonica del testo anticotestamentario, è evidente che l'appello morale a «fare il bene ed evitare il male» è ben presente alla coscienza dei personaggi biblici fin dal racconto genesiaco, e viene sempre rappresentata come risposta ad un comando certo non scritto, ma comunque proveniente da Dio (nella logica degli autori sacri configurato sulla base dell'alleanza mosaica). Sarebbe molto utile, da questo punto di vista, una lettura morale di Genesi 1-11, in specie del racconto di Genesi 3, come pure della storia di Giuseppe e dei suoi fratelli (Gn 37-50) che ne mostri il carattere di pri-

⁸ Ci si può confrontare con lo sguardo sintetico circa la sapienza biblica proposto da M. GILBERT, «Sapienza», in P. ROSSANO - G. RAVASI - A. GIRLANDA (edd.), *Nuovo Dizionario di Teologia biblica*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1988, 1427-1442. Per uno sguardo sintetico sulla morale nella fase anticotestamentaria, si può vedere: R. CAVEDO, «Morale dell'Antico Testamento e del Giudaismo», in F. COMPAGNONI - G. PIANA - S. PRIVITERA (edd.), *Nuovo Dizionario di Teologia morale*, 770-786.

⁹ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, art. 2, resp.

¹⁰ Basti pensare che la ribellione di Antigone in nome delle «leggi non scritte», cantata da Sofocle nel 442 a.C., è sostanzialmente successiva (o al più) contemporanea alla redazione di gran parte della letteratura biblica anticotestamentaria, in specie alla fase deuteronomistica ed a quella sapienziale più antica.

ma rivelazione della legge naturale nella storia del popolo dell'alleanza. Il fatto che tali testi siano stati scritti in qualche modo retroproiettando la logica dell'alleanza mosaica ad un'epoca precedente, non solo non inficia l'argomentazione, ma la rafforza. Dimostra infatti che gli autori sacri hanno ben compreso che l'appello divino rivolto storicamente ad Abramo ed ai suoi discendenti secondo la carne può essere compreso solo all'interno di un piano di alleanza ben più vasto, destinato a coinvolgere tutti i popoli della terra¹¹. Di tale piano divino, la legge naturale si può dunque configurare precisamente come una prefigurazione (o promessa) inscritta direttamente nella natura dell'uomo. Riprendendo l'espressione sintetica di Alessandro Sacchi, potremmo dire che

i precetti morali dell'AT non sono dunque considerati come semplici imposizioni di Dio al suo popolo, ma come i doveri fondamentali dell'uomo che, essendo fatto ad immagine e somiglianza di Dio, ha il dovere di imitare il suo creatore¹².

I precetti morali nell'Antico Testamento non vanno letti come espressioni a sé stanti. Rientrano in una logica unitaria che ha come suo senso fondamentale l'amore di Dio e del prossimo. Il Decalogo – come vedremo – va interpretato in questa direzione. L'amore per Dio mette in rilievo la

¹¹ Solo a titolo esemplificativo, in questa logica vanno intesi testi profetici come quello di Is 19,18-24: «Così dice il Signore Dio: "In quel giorno ci saranno cinque città nell'Egitto che parleranno la lingua di Canaan e giureranno per il Signore degli eserciti; una di esse si chiamerà Città del Sole. In quel giorno ci sarà un altare dedicato al Signore in mezzo alla terra d'Egitto e una stele in onore del Signore presso la sua frontiera: sarà un segno e una testimonianza per il Signore degli eserciti nella terra d'Egitto. Quando, di fronte agli avversari, invocheranno il Signore, allora egli manderà loro un salvatore che li difenderà e li libererà. Il Signore si farà conoscere agli Egiziani e gli Egiziani riconosceranno in quel giorno il Signore, lo serviranno con sacrifici e offerte, faranno voti al Signore e li adempiranno. Il Signore percuoterà ancora gli Egiziani, ma, una volta colpiti, li risanerà. Essi faranno ritorno al Signore ed egli si placherà e li risanerà. In quel giorno ci sarà una strada dall'Egitto verso l'Assiria; l'Assiro andrà in Egitto e l'Egiziano in Assiria, e gli Egiziani renderanno culto insieme con gli Assiri. In quel giorno Israele sarà il terzo con l'Egitto e l'Assiria, una benedizione in mezzo alla terra"».

¹² A. SACCHI, «La legge naturale nella Bibbia», in Id. (ed.), *La legge naturale* [= Studi e ricerche 4], Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 1970, 25. La miscellanea in cui è inserito lo studio di Sacchi è frutto della pubblicazione degli atti di un convegno sulla legge naturale, tenutosi a Gazzada (VA) nel settembre 1969. La data ed il tema segnalano con ogni evidenza il riferimento alla allora recentissima promulgazione di *Humanae vitae* da parte di Paolo VI, anche se gli studi di per sé non affrontano il tema direttamente.

dimensione «verticale» dell'obbedienza alla legge; l'amore per il prossimo ne evidenzia quella «orizzontale». Tutto ciò si colloca in una visione che collega l'alleanza specifica e storica con Israele all'interno di una dimensione più ampia, diremmo universale. Tale dimensione più ampia è chiaramente testimoniata dal riferimento ad un'«alleanza primordiale» fra Dio e l'umanità intera (ad esempio nella fase noachica: Gn 9)¹³. Qualcosa del genere si realizza in forma più compiuta nella fase del giudaismo, durante la quale si tende a far coincidere la legge di Mosè con la sapienza, in una prospettiva universale. In Sir 24,7 si legge che la sapienza, prima di stabilirsi in Israele, ha cercato una dimora fra tutte le nazioni. In Bar 3,22-23 si enumerano i popoli che, pur noti per la loro saggezza, di fatto non hanno saputo conoscere tale sapienza; il che, nel linguaggio semitico, significa non tanto una “non conoscenza” in senso intellettuale, ma piuttosto il rifiuto pratico di una realtà di per sé nota. In questo modo, gli autori sacri riescono ad armonizzare la destinazione originariamente universale della legge ed il suo possesso privilegiato da parte di Israele¹⁴.

2. *La legge morale naturale nel Nuovo Testamento*

Nel Nuovo Testamento è soprattutto Paolo a trattare il tema della legge morale naturale. Ciò avviene in modo specifico (ma non esclusivo) nella Lettera ai Romani.

Nel primo capitolo della Lettera ai Romani, Paolo afferma che l'immoralità, nelle sue varie forme storicamente identificabili nel mondo pagano, è inescusabile, perché i pagani, pur non rientrando nella storia esplicita dell'alleanza abramitico-mosaica, con il loro agire perverso rifiutano un Dio che può essere conosciuto dalla ragione come assoluto fondamento dell'esperienza umana e della sua vocazione al bene¹⁵. Nel secondo capitolo – come vedremo fra poco nell'approfondimento ad esso dedicato – Paolo afferma chiaramente che i pagani e gli ebrei sono ugualmente soggetti all'identica legge morale. Infatti, la legge, che gli ebrei hanno ricevuto da Dio con il dono della Rivelazione anticotestamentaria (tipicamente, il De-

¹³ A. SACCHI, «La legge naturale nella Bibbia», 25-30, che cita a supporto C.H. DODD, «Natural Law in the New Testament», in Id., *New Testament Studies*, Manchester University Press, Manchester 1953, 129-142.

¹⁴ Cf A. SACCHI, «La legge naturale nella Bibbia», 35.

¹⁵ Rm 1,24-32; 1 Ts 4,5.

calogo) è nota anche ai pagani, a motivo della testimonianza stessa della loro coscienza, che parla di una legge scritta nel loro cuore, non solo sulle tavole di pietra della legge antica¹⁶.

Significativo è anche un passaggio del capitolo settimo. Qui Paolo, collocandosi sul versante della coscienza morale, avverte la presenza in sé di due leggi: quella del bene (definita in modo molto significativo «legge della ragione») e quella del male¹⁷. L'azione dell'uomo dunque non appare sorgere su di un campo neutrale; esiste in effetti una vera e propria tensione (la tradizione cattolica la chiama «concupiscenza») che lo attira verso il male e tenta di allontanarlo dalla testimonianza buona della coscienza. Il testo si segnala per una duplice identificazione operata in esso da Paolo. Da una parte, la legge di Dio viene di fatto equiparata alla legge «della mia ragione», come se l'esperienza di ogni uomo (Paolo non parla qui di ragione in senso astratto) testimoniassero un appello di carattere divino. D'altra parte, la legge del peccato è collocata «nelle mie membra», non ovviamente per una condanna del corpo in sé e per sé, ma piuttosto per sottolineare il contributo delle passioni a far sorgere una sorta di pesantezza nel discernimento morale.

Anche i numerosi cataloghi di peccati e di vizi-virtù contenuti nelle lettere paoline non sembrano rinviare direttamente a singoli testi della Rivelazione biblica¹⁸. Essi paiono piuttosto riferirsi ad un'universale esperienza di ciò che è male o bene intesa in forma storica, all'interno di un contesto determinato. È come se Paolo dicesse ai suoi lettori (cristiani provenienti da culture e storie differenti): «Io vi parlo di ciò che è giusto, buono, decoroso, conveniente (o che non lo è) e voi non avete bisogno che vi spieghi che cosa intendo». Sostanzialmente quindi, per Paolo, la legge morale contenuta nell'Antico Testamento non si differenzia dal punto di vista del contenuto dalla legge naturale. Ciò introduce un'evidenza di cui occorrerà certo rendere ragione in sede sistematica.

¹⁶ Rm 2,15: «Essi dimostrano che quanto la Legge esige è scritto nei loro cuori, come risulta dalla testimonianza della loro coscienza e dai loro stessi ragionamenti, che ora li accusano ora li difendono».

¹⁷ Rm 7,21-23: «Dunque io trovo in me questa legge: quando voglio fare il bene, il male è accanto a me. Infatti nel mio intimo acconsento alla legge di Dio, ma nelle mie membra vedo un'altra legge, che combatte contro la legge della mia ragione e mi rende schiavo della legge del peccato, che è nelle mie membra».

¹⁸ Solo a titolo esemplificativo: sul versante negativo, Rm 1,29; 6,23; Gal 5,19; 2 Cor 6,15; oppure, sul versante positivo, 1 Ts 4,12; Rm 13,13; 1 Cor 7,35; 2 Cor 4,2.

Anche i Vangeli, secondo lo stile che è loro proprio, conoscono l'idea della legge morale naturale, ma non la tematizzano in modo esplicito.

Si può far riferimento anzitutto alla cosiddetta «regola aurea», conosciuta dall'Antico Testamento ma anche dal mondo pagano nella formulazione negativa e tradotta da Gesù in quella positiva (quindi più esigente) di Mt 7,12 e Lc 6,31. È significativo, a questo proposito, che Gesù stesso, in occasione dell'episodio cosiddetto del «giovane ricco», aggiunga all'elenco dei precetti del Decalogo anche il precetto: «amerai il prossimo tuo come te stesso» (Mt 19,19).

Un altro testo che ci indirizza nella stessa direzione è quello di Mt 15,1-9, a riguardo della disputa fra Gesù ed i farisei a motivo della pratica tradizionale del «corbàn», che finisce per cancellare il precetto divino circa l'onore da tributare ai genitori. Qui Gesù si fa interprete autorevole del precetto mosaico, qualificandolo come autentica «parola di Dio» ed escludendo al contempo che qualunque tipo di culto possa essere veritiero se la sua pratica porta a trasgredire i doveri verso il prossimo¹⁹.

Un altro testo evangelico di qualche interesse in proposito è quello del «giudizio universale» secondo Mt 25,3-46. In effetti, un giudizio universale non può non rinviare ad una conoscenza universale del precetto dell'amore, in quanto inscritto fin dall'inizio nelle evidenze fondamentali dell'esperienza umana²⁰.

Potrebbe sorgere a questo punto una domanda. Se il precetto dell'amore di Dio e del prossimo, che si rinvergono già nell'Antico Testamento e ne costituiscono il nocciolo morale, coincide con il contenuto di quella che abitualmente si definisce la legge di natura, allora qual è lo specifico della novità evangelica? Certo, contributo specifico della *lex nova* è soprattutto la grazia dello Spirito Santo, che nel credente in Gesù svolge la funzione

¹⁹ In tale linea va l'interpretazione del passo proposta da R. TREMBLAY, «La via cristologica alla legge naturale. In margine al documento della Commissione Teologica Internazionale sulla legge naturale», *Rivista di teologia morale* 167 (2010) 432.

²⁰ Spesso – nella *vulgata* corrente – il testo viene interpretato come una negazione dei doveri specificamente teologici in vista del giudizio divino, dato che i giusti mostrano stupore nel sentirsi premiati per azioni che sembrerebbero appunto semplicemente umane. Solo una retroproiezione maldestra dell'umanitarismo otto-novecentesco può portare ad un'interpretazione di questo genere. In realtà, il ragionamento da fare è esattamente contrario. Il testo intende dire che solo nel riconoscimento esplicito del carattere teologico del gesto di prossimità («l'avete fatto a me») se ne può intendere il senso e dunque gustarne la pienezza di beatitudine.

di legge interiore, oltre che di ausilio all'agire. Occorrerà però precisare anche il contenuto normativo di questa legge nuova.

Mantenendo le due coordinate fondamentali dell'amore per Dio e per il prossimo, crediamo di poter qualificare lo specifico morale del Vangelo nella parola autorevole con la quale Gesù chiede di amare come egli ha amato; è il «comandamento nuovo», appunto (Gv 13,34: «Vi do un comandamento nuovo: che vi amiate gli uni gli altri. Come io ho amato voi, così amatevi anche voi gli uni gli altri»). Il «come io ho amato voi» diviene la *lex nova* del cristiano, non semplice consiglio per abbellire ulteriormente un agire già decoroso, bensì autentico precetto esigibile: il cristiano non può che agire amando come Gesù ha amato, «fino alla fine» (Gv 13,1). Per quanto riguarda poi il concetto di «prossimo», questo si estende ben oltre i confini della comunità dei credenti e giunge a riguardare anche il «nemico» (Mt 5,44). Anche per quanto riguarda l'amore per Dio, esso abbandona i tratti ancora generici della fase anticotestamentaria, in cui non è ben chiaro se soggetto dell'amore filiale sia il singolo fedele oppure il popolo globalmente inteso²¹. Il credente in Gesù sa di poter e dovere chiamare Dio «Padre» in senso proprio, in quanto figlio nel Figlio (cf Rm 8,14-17).

3. *Primo approfondimento: il Decalogo*

Scopo di questo approfondimento non è quello di fornire una compiuta “teologia morale” del Decalogo. Tantomeno ci interesseremo alle questioni esegetiche e storico-critiche, anche se queste devono ovviamente essere presupposte²². Ci limitiamo a far rilevare che nella Bibbia le “dieci parole” di Es 20,2-17 vengono presentate come la “carta fondamentale” dell'alleanza stipulata al Sinai fra Dio ed il popolo, attraverso l'intermediazio-

²¹ Cf Dt 1,31: «nel deserto, dove hai visto come il Signore, tuo Dio, ti ha portato, come un uomo porta il proprio figlio, per tutto il cammino che avete fatto, finché siete arrivati qui».

²² Riferimenti essenziali possono essere, per il versante biblico: A. BONORA, «Decalogo», in P. ROSSANO - G. RAVASI - A. GIRLANDA (edd.), *Nuovo Dizionario di Teologia biblica*, 370-384 e O.H. PESCH, *I dieci comandamenti*, Queriniana, Brescia 1979²; per il versante teologico-morale: G. BARBAGLIO, «Decalogo», in F. COMPAGNONI - G. PIANA - S. PRIVITERA (edd.), *Nuovo Dizionario di Teologia morale*, 204-218. Per un approfondimento, si può consultare W. SCHMIDT, *I dieci comandamenti e l'etica veterotestamentaria*, Paideia, Brescia 1996.

ne di Mosè, durante la solenne liturgia descritta in Es 24. Caratteristica principale del Decalogo è la brevità e la chiarezza. Esso espone i principi fondamentali alla luce dei quali occorre costruire tutta la vicenda concreta del popolo di Dio, attraverso l'elencazione (in forma di precetto) dei diritti di Dio e del prossimo. Nell'Antico Testamento si trovano in realtà altri elenchi di precetti, risalenti ad un'epoca non troppo successiva al Decalogo, che non se ne discostano molto quanto a contenuto (Dt 27,15-26; Es 21,12.15-17; Lv 19,13-18). Si rinvencono poi nel Pentateuco innumerevoli altre norme, di carattere cerimoniale e propriamente giuridico, che hanno lo scopo di regolare, in forma più concreta e vicina ai singoli casi della prassi, i principi fondamentali esposti in modo apodittico dal Decalogo. Per questo motivo esse, a differenza del Decalogo, paiono propense a variare secondo le epoche e le circostanze.

Abbiamo visto come la tradizione cristiana, testimoniata pure da Tommaso, tenda ad affermare una sostanziale coincidenza di contenuto fra i precetti del Decalogo mosaico e la legge naturale. L'identificazione va precisata nel senso seguente: tutti i precetti del Decalogo (ad eccezione però di quello circa il riposo sabatico) rientrerebbero nella legge naturale. In questa linea tradizionale di per sé nulla si dice del "viceversa": se cioè tutta la legge naturale sia canonizzata dal Decalogo. Ciò appare in effetti significativo, se lo stesso Tommaso afferma che tutti i precetti morali dell'Antico Testamento (in specie quelli del Decalogo) appartengono alla legge naturale, ma non sembra proporre l'identificazione completa della legge naturale con il Decalogo, bensì con quei precetti (non individuabili singolarmente) che si desumono dalle inclinazioni naturali fondamentali dell'uomo²³. Alla legge naturale sembrerebbe appartenere quindi un campo più vasto, ma meno precisato, rispetto a quello storicamente rivelato nell'ambito dell'alleanza mosaica. Ciò apre uno spazio interessante, dal punto di vista materiale, per l'attività di discernimento della Chiesa, che da sempre ritiene di avere competenza circa la determinazione dei contenuti della legge naturale. Dal punto di vista formale, vedremo fra poco che

²³ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 100, art. 1, resp. Giovanni Paolo II (VS 79), citando questo passaggio della *STh*, afferma qualcosa che Tommaso non dice in quel contesto, cioè che «[i comandamenti] secondo san Tommaso, contengono tutta la legge naturale». In realtà poco oltre (in I-II, q. 100, art. 3, resp.) Tommaso afferma che tutti i precetti morali della legge antica sono – in diversa maniera – riconducibili al Decalogo. Rimane dunque aperta la domanda circa l'identificazione totale fra legge naturale e Decalogo. I testi di Tommaso non paiono conclusivi in proposito.

la competenza ecclesiale in merito è garantita dalla convenienza cristologica della legge naturale.

È stato senza dubbio Agostino il primo autore cristiano ad evidenziare in modo specifico tale contiguità tra Decalogo e legge naturale. I precetti mosaici sarebbero già di per sé conosciuti dalla ragione umana. L'apporto della Rivelazione sarebbe da considerare necessario, a motivo del carattere decaduto della natura umana dopo il peccato originale²⁴.

Ci può aiutare nella nostra analisi un contributo di George M. Cottier, pubblicato nel 2007²⁵, in cui l'Autore presta attenzione precisamente alla lettura che Tommaso d'Aquino dedica al Decalogo mosaico, nel quadro della considerazione circa i precetti morali dell'Antico Testamento, che Tommaso sostanzialmente riconduce ad esso.

La lettura di Cottier si avvia dalla rilevazione di un'apparente contraddizione. Se i precetti della legge naturale sono reperibili nel Decalogo, ciò non costituisce una sorta di «doppione» (*doublure*) superfluo? Ciò che si pretende essere iscritto nella natura non proviene in realtà dalla Rivelazione? Oppure, all'inverso, l'idea di una legge divina rivelata non risulterebbe una sorta di semplice proiezione di un sentimento religioso puramente umano?²⁶

L'argomentazione di Tommaso parte da un dato antropologico: è proprio della ragione esercitare un dominio sulle altre potenze. Le inclinazioni naturali dovranno quindi essere governate dalla ragione: in ciò consisterebbe propriamente la rettitudine dell'agire morale²⁷.

Nello stato originario, prima del peccato, l'uomo viveva naturalmente in tale stato di rettitudine. Quando però l'uomo si è allontanato dallo stato di rettitudine originaria, a seguito del peccato, si è lasciato guidare dalle pulsioni della sensualità, abbandonando la retta ragione e divenendo così più simile alle creature inferiori, che sono dominate dagli istinti. Dunque, ogni argomentazione circa la legge naturale deve tener conto delle condizioni storiche concrete dell'umanità (decaduta). Le conseguenze del peccato originale infatti diminuiscono anche la capacità dell'uomo di per-

²⁴ Tale è la lettura di G. BARBAGLIO, «Decalogo», 216.

²⁵ Cf G.M. COTTIER, «Loi naturelle et Décalogue», in *Doctor Communis. Rivista della Pontificia Accademia di San Tommaso d'Aquino* 1-2 (2007) 22-40.

²⁶ Cf G.M. COTTIER, «Loi naturelle et Décalogue», 33.

²⁷ Cf G.M. COTTIER, «Loi naturelle et Décalogue», 34 che cita TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, art. 4, ad 3.

cepire con facilità (oltre che di eseguire prontamente) i precetti della legge naturale²⁸.

Secondo Cottier, una lettura razionalistica della legge naturale si rivela scorretta da due punti di vista di grande rilievo.

Anzitutto, essa non prende in seria considerazione la distinzione fra i concetti di «essenza» e di «natura». Secondo Cottier – riportiamo le sue precise parole – «natura» non significa l'essenza, se non «in quanto essa è la radice di azioni specifiche. Con l'attività, noi siamo nell'ordine dell'esistenza, non nel cielo delle pure essenze»²⁹. Oltre all'interessante distinzione fra essenza e natura, torna dunque anche nell'argomentazione di Cottier quella spiccata attenzione per l'«attività» che è caratteristica specifica del pensiero di Tommaso in merito alla legge naturale³⁰.

Inoltre, in secondo luogo, il razionalismo non considera le condizioni reali di esercizio della ragione pratica, che sono quelle di un'umanità ferita dal peccato originale e destinataria della grazia redentrice. Il razionalismo non contempla dunque la necessità di un vero e proprio discernimento, nell'uomo concreto, fra ciò che è autentica *inclinatio naturae* e ciò che deriva invece dalla sensualità non più regolata dalla ragione.

Se invece, rifuggendo dall'essenzialismo razionalista, noi poniamo attenzione all'umanità nel suo stato concreto, allora si comprenderà che la Rivelazione «può riguardare i misteri, ma pure assistere la ragione naturale nel conseguimento del suo oggetto connaturale»³¹.

È interessante che Tommaso, nel dichiarare – come abbiamo visto – che tutti i precetti morali dell'Antico Testamento appartengono alla legge naturale e che si possono sostanzialmente ricondurre al Decalogo, operi qualche distinzione di un certo rilievo.

Egli infatti afferma che alcuni precetti fondamentali, contenuti nel Decalogo («onora tuo padre e tua madre», «non uccidere», «non rubare»), si possono ritenere conosciuti da ogni uomo, anche in stato di natura deca-

²⁸ Cf G. M. COTTIER, «Loi naturelle et Décalogue», 34.

²⁹ G. M. COTTIER, «Loi naturelle et Décalogue», 35: «en tant qu'elle est la racine d'activités spécifiques. Avec l'activité, nous sommes dans l'ordre de l'exister, et non dans le ciel des pures essences» [trad. nostra].

³⁰ Cf TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 55, art. 2, ad 3.

³¹ G.M. COTTIER, «Loi naturelle et Décalogue», 36: «peut porter sur les mystères, elle peut aussi conforter la raison naturelle dans la saisie de son objet connaturel» [trad. nostra].

duta. Dunque la loro violazione è sempre inescusabile. Essi sono stati però comunque inseriti nella Rivelazione divina perché il giudizio dell'uomo, ferito dalla colpa originale, in qualche caso a loro riguardo può essere corrotto³². Altri precetti invece, pure appartenenti alla legge naturale, sono di carattere più specifico e richiedono la mediazione della figura del saggio, che ne illustri al discepolo la convenienza e ve lo avvii attraverso la disciplina. Il *lumen naturale* qui – secondo Cottier – costituisce precisamente un avvio di tale disciplina, che spetta alla Rivelazione storica completare. Ci sono poi dei precetti che, avendo per oggetto direttamente il rapporto dell'uomo con Dio («Non nominare il nome di Dio invano»), devono essere insegnati da Lui direttamente.

Inoltre, occorre rilevare che i precetti principali della legge naturale, quelli la cui conoscenza non richiede necessariamente né la Rivelazione divina, né la mediazione dei saggi, obbligano in coscienza già prima della loro promulgazione nel Decalogo³³. Per utilizzare una terminologia di carattere giuridico, si potrebbe dire che il vigore della legge, sostanzialmente, precede la sua codificazione. Diversamente, non si comprenderebbe un testo come Rm 2,14-15 (che sarà oggetto del prossimo approfondimento). Neppure si capirebbe il senso della condanna di Caino da parte di Dio (Gn 4,9-16) se il comando «non uccidere» non avesse già il suo pieno vigore prima di essere ufficialmente sancito al Sinai nel quinto precetto del Decalogo.

Cottier conclude il suo contributo affermando che la ragione naturale e la fede non rappresentano due origini eterogenee della moralità umana. Infatti l'una e l'altra hanno la stessa origine in Dio ed hanno in comune pure il fatto di essere configurabili, ciascuna a suo modo, come una disciplina. Del resto, proprio perché la ragione umana è partecipazione alla ragione divina, essa è naturalmente disponibile a ricevere la Rivelazione soprannaturale³⁴.

³² Cf G.M. COTTIER, «Loi naturelle et Décalogue», 38.

³³ Cf G.M. COTTIER, «Loi naturelle et Décalogue», 36.

³⁴ Cf G.M. COTTIER, «Loi naturelle et Décalogue», 39.

4. Secondo approfondimento: Romani 2,14-15

È noto il tema fondamentale della Lettera ai Romani: il Vangelo della salvezza (giustificazione) a motivo della fede in Cristo e non per le opere della legge. Se il tema è noto, esso è però tutto da precisare: secoli di storia della Chiesa e di teologia lo dimostrano. In questa sede, noi non intendiamo ovviamente svolgere un commento teologico completo della Lettera; ci limiteremo, come già fatto per il Decalogo, a considerare quei testi (in particolare uno: 2,14-15) che la tradizione teologica unanime considera rilevanti (forse tra i più rilevanti) in merito al tema specifico che ci occupa³⁵.

È da escludere anzitutto che Paolo intenda nella Lettera fornire un'esposizione sistematica circa la dottrina della legge naturale così come formulata nel mondo greco. È però da riconoscere che il termine *natura*, utilizzato in Rm 2,14, fa senza dubbio riferimento ad un sostrato culturale diffuso nel mondo ellenizzato – certo non ignoto all'Apostolo – in riferimento ad un «deposito inalienabile»³⁶ di istanze morali che ogni uomo porta in sé, a qualunque ambito culturale appartenga.

Nella Lettera ai Romani Paolo distingue accuratamente conoscenza ed osservanza della legge. Per essere giusti davanti a Dio non è sufficiente una conoscenza puntuale della legge, ma occorre praticarla (2,13). D'altra parte, tale osservanza è impossibile per l'uomo che, da solo (senza la grazia di Cristo), non può che rimanere preda della legge del peccato e quindi

³⁵ Fra la bibliografia sterminata in proposito della Lettera ai Romani, segnaliamo soltanto: U. VANNI, «Romani (Lettera ai)», in P. ROSSANO - G. RAVASI - A. GIRLANDA (edd.), *Nuovo Dizionario di Teologia biblica*, 1376-1383; R. PENNA, *Lettera ai Romani. I. Rm 1-5. Introduzione, versione, commento* [= Scritti delle origini cristiane 6], Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 2004, soprattutto 226-242; G. ANGELINI, *La fede. Una forma per la vita* [= Quodlibet 27], Glossa, Milano 2014, 207-269 (il testo si segnala soprattutto per una lettura originale circa la questione delle "opere", che vengono identificate dall'Autore non nelle opere buone intese in senso generico, ma in quelle pratiche culturali che all'epoca del giudaismo servivano da identificazione/separazione del popolo ebreo dalle nazioni pagane, tipicamente: la circoncisione, il rispetto rigoroso del sabato, le pratiche di purezza); A. SACCHI, «La legge naturale nella lettera ai Romani», in ASSOCIAZIONE BIBLICA ITALIANA, *Fondamenti biblici della teologia morale* [= Atti della XXII Settimana biblica], Paideia, Brescia 1973, 375-389.

³⁶ A. SACCHI, «La legge naturale nella lettera ai Romani», 376. Sempre dal punto di vista terminologico, R. Penna fa notare che la concettualità del peccato, pur nota sia alla cultura ebraica sia a quella greca, lo è in modo diverso. Per il mondo greco, peccare significa qualcosa come sbagliarsi, ingannarsi, senza particolari qualificazioni teologiche, ben presenti invece nella mentalità ebraica: R. PENNA, *Lettera ai Romani*, 232.

essere giustamente soggetto all'ira di Dio (1,18-3,20). La legge assume dunque un duplice tratto. Da una parte, essa – pur essendo cosa buona e santa – non fa altro che alimentare il peccato (perché l'uomo da essa viene accusato come peccatore, ma non salvato, 7,7-13). Dall'altra, la sua osservanza è frutto del dono dello Spirito, proprio di colui che è giustificato da Gesù Cristo (8,4).

La considerazione delle cose umane non può non far rilevare che il peccato (nel senso preciso di trasgressione che produce frutti perversi) non è proprio né del solo popolo ebraico, né dei soli pagani: esso ha una portata di carattere universale. Appare dunque evidente che, se il peccato è esperienza universale di tutta l'umanità, anche la legge deve in qualche misura essere nota a tutti (3,9), non solo ai figli di Abramo³⁷. In che cosa consiste dunque il peccato dei pagani? Paolo afferma che essi hanno impedito alla verità – pur conosciuta – di produrre in loro i suoi effetti (1,18). Quanto di Dio è conoscibile sulla base della ragione (1,19-20) è noto anche ai pagani: essi però a tale conoscenza hanno risposto con l'iniquità.

A questo punto, con l'intento specifico di contestare quei guidei che si ritengono salvi a motivo della conoscenza della legge di Mosè, Paolo introduce l'esempio di quei pagani che, pur non conoscendo la legge, di fatto almeno a volte la osservano, perché essa è «scritta nei loro cuori» (2,14-15). Sarà bene a questo punto riportare integralmente il testo: Rm 2,14-15.

¹⁴Quando i pagani, che non hanno la Legge, per natura agiscono secondo la Legge, essi, pur non avendo Legge, sono legge a se stessi. ¹⁵Essi dimostrano che quanto la Legge esige è scritto nei loro cuori, come risulta dalla testimonianza della loro coscienza e dai loro stessi ragionamenti, che ora li accusano ora li difendono.

Si segnalano in particolare i seguenti elementi. Anzitutto, il riferimento alla natura: Paolo dice che i pagani, che pure non conoscono la legge di Mosè, di fatto a volte agiscono «per natura» secondo la legge e quindi sono legge a se stessi. Gli esegeti ormai concordano circa l'identificazione dei pagani, di cui qui si parla, con coloro che sono sia fuori del giudaismo, sia del cristianesimo (appare quindi errata l'interpretazione agostiniana, di matrice anti-pelagiana)³⁸. È chiaro inoltre che qui il termine «natura»

³⁷ Del resto, lo stesso Filone Alessandrino aveva identificato la legge mosaica con la legge naturale che Dio ha stabilito: cf R. PENNA, *Lettera ai Romani*, 236-237.

³⁸ Cf R. PENNA, *Lettera ai Romani*, 238.

è utilizzato e può essere compreso solo in riferimento alla polarità costruita con il termine «legge». Si tratta sostanzialmente di due modalità di conoscenza di ciò che è gradito e accetto a Dio (ritenuto ovviamente, seppure non in modo esplicito, autore sia della natura, sia della legge). D'altra parte, però, è evidente a Paolo che ciò che della legge è conosciuto per natura non può essere l'integralità dei precetti e delle norme di vario genere contenute nel Pentateuco (tantomeno, nella «tradizione dei padri»). È chiaro che qui si fa riferimento ai precetti fondamentali della legge, che hanno carattere propriamente morale (non cerimoniale e giudiziario) e che di fatto sono enunciati nel Decalogo.

Al versetto 15, poi, Paolo aggiunge un ulteriore tassello alla sua argomentazione, facendo coincidere la conoscenza per natura con «ciò che è scritto nei cuori» e chiamando in causa la testimonianza della coscienza e «dei loro ragionamenti». La coscienza appare dunque il luogo interiore ed universale (proprio di ogni uomo) nel quale il giudizio circa il bene ed il male delle azioni umane si palesa come proveniente da una parola ulteriore rispetto a quella contenuta nei ragionamenti umani (che semplicemente «espongono»).

Per Paolo, dunque, la conoscenza universale delle norme morali deriva da due premesse, una di fede ed una di ragione. Anzitutto, essa deriva dalla consapevolezza (di fede) che solo Gesù Cristo è l'unico salvatore del genere umano. Inoltre, essa non può sorreggersi se non perché il peccato sarebbe impensabile e la condanna ingiusta, senza una qualche previa conoscenza di una legge che regoli i rapporti con Dio e con gli altri uomini.

Per quanto riguarda il contenuto delle norme morali conosciute dai pagani sulla base della testimonianza naturale, non pare che esse si distinguano troppo dal contenuto morale fondamentale della legge mosaica. Lo testimonia abbondantemente il catalogo di peccati e di vizi che Paolo contesta ai pagani in Rm 1,28-31, con una terminologia attestata quasi totalmente nell'Antico Testamento in lingua greca. Secondo Paolo, ogni peccato si rapporta all'ultimo dei comandamenti del Decalogo («non desiderare», cf Rm 7,7). Esso infatti nasce da un desiderio perverso. Risulta quindi evidente il riferimento all'esperienza (universale) del desiderio cattivo di Adamo, cui consegue la condanna dell'umanità intera. Compito della legge storicamente determinata sarà precisamente quello di declinare in forma più precisa il carattere di tale desiderio perverso, che si traduce in opere contrarie al buon rapporto con Dio e con il prossimo (Rm 13,9-10). In funzione di tale precetto fondamentale (amare Dio ed il prossimo)

occorrerà interpretare, comprendere e vivere il senso di ogni legge, divina ed umana³⁹.

Per quanto riguarda le modalità della conoscenza delle esigenze della legge morale – così configurate – da parte dei pagani, entra in scena il riferimento alla *natura* di Rm 2,14. Qui, pur escludendo l'intenzione di Paolo di teorizzare sulla natura dell'uomo al modo greco – non essendo questa la sua intenzione – appare però evidente il riferimento ad una «struttura dell'uomo» ed al contributo che la ragione umana svolge nel «coglierla e formularla»⁴⁰.

III. LA LEGGE MORALE NATURALE ALLA SCUOLA DELL'ANTROPOLOGIA TEOLOGICA

Forse l'immagine del prisma (poliedro di vetro che ha la proprietà di scomporre la luce bianca nelle sue varie lunghezze d'onda, che sono i colori) ci può aiutare ad indirizzare la nostra breve ricerca verso una soluzione almeno plausibile. Sappiamo dalla fisica ottica che se la luce fa un percorso, può fare anche il percorso inverso⁴¹. Occorrerà dunque capire che la frammentazione in mille colori dell'umanità, sempre storicamente determinata, può e deve essere ricondotta in unità attraverso quel prisma così particolare che è l'umanità del Verbo incarnato, nel quale risplende in pienezza quel *lumen rationis*, di cui così spesso parla la tradizione del pensiero riflesso quando tenta di definire la legge morale naturale.

In altre parole, si tratta di introdurre il tema della predestinazione dell'uomo in Cristo, come luogo teologico all'interno del quale anche la questione della legge morale naturale può trovare la sua collocazione più adeguata.

Ci conforta in questa intuizione il testo del *Catechismo della Chiesa cattolica*, che al numero 359 scrive quanto segue, citando la Costituzione *Gaudium et Spes* del Concilio Vaticano II e Pietro Crisologo.

In realtà solamente nel Mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo: [Conc. Ecum. Vat. II, *Gaudium et spes*, 22]

³⁹ Non sfuggirà qui il parallelo con il detto di Gesù contenuto in Mt 22,36-40.

⁴⁰ A. SACCHI, «La legge naturale nella lettera ai Romani», 387.

⁴¹ Se una fiamma, attraverso una lente, può diventare la luce di un faro, in modo inverso ma congruente la luce del sole, attraverso una lente, può bruciare un foglio di carta.

Il beato Apostolo ci ha fatto sapere che due uomini hanno dato principio al genere umano: Adamo e Cristo. [...] Il primo uomo, Adamo, – dice – divenne un essere vivente, ma l'ultimo Adamo divenne spirito datore di vita. Quel primo fu creato da quest'ultimo, dal quale ricevette l'anima per vivere. [...] Il secondo Adamo plasmò il primo e gli impresso la propria immagine. E così avvenne poi che egli ne prese la natura e il nome, per non dover perdere ciò che egli aveva fatto a sua immagine. C'è un primo Adamo e c'è un ultimo Adamo. Il primo ha un inizio, l'ultimo non ha fine. Proprio quest'ultimo infatti è veramente il primo dal momento che dice: «Sono io, io solo, il primo e anche l'ultimo». [San Pietro Crisologo, *Sermones*, 117 PL 52, 520B, cf Liturgia delle ore, IV, Ufficio delle letture del sabato della ventinovesima settimana]

Dovremo dunque tener presente il principio che qui ci viene suggerito: non esiste una natura umana astratta e di per sé autosufficiente che poi, a motivo del peccato originale, abbia bisogno della redenzione da parte di Gesù Cristo. Piuttosto, la natura umana è da intendersi come quel seme che deve morire per portare frutto (cf Gv 12,24). La metafora evangelica è molto ricca e certo eccede l'ambito di applicazione che qui viene richiamato. Crediamo però di non fare violenza al testo evangelico se affermiamo che la legge morale naturale (come la natura umana in sé considerata) non è realtà storicamente autosufficiente; piuttosto assume la figura di un principio che attende la sua perfezione.

Come Gesù Cristo è storicamente il compimento della natura umana, creata da Dio in vista di lui, così la legge nuova è il compimento della legge naturale, che si può intendere solo come strada per giungere alla pienezza che si dà nel Vangelo. Come ogni strada, anche la legge naturale non è fatta per starvi, ma per camminare.

1. Legge morale naturale e predestinazione dell'uomo in Cristo: fra premessa, promessa e compimento

Ogni tentativo di ripensamento della legge morale naturale sconta un peccato originale: quello del pregiudizio moderno secondo il quale sarebbe possibile pensare l'uomo nella sua vera integrità solo prescindendo dalla Rivelazione cristiana. Questa sarebbe da intendersi, nella migliore delle ipotesi, come *remedium* contro la malaugurata vicenda del peccato che segna storicamente la vita dell'uomo. Nell'ipotesi peggiore, la vicenda di Gesù e la Rivelazione sarebbero invece fatto inutile e forse anzi nocivo

per la libertà dell'uomo, che avrebbe da sé le capacità di produrre «magnifiche sorti e progressive»⁴² per la storia dell'umanità.

Per comprendere appieno la dottrina tradizionale in merito alla legge morale naturale, occorrerà quindi riportare l'esperienza antropologica a quello che, alla luce della Rivelazione cristiana, è precisamente il suo senso universale, cioè la predestinazione in Cristo⁴³.

L'impostazione teologica tradizionale, all'interno della quale almeno dall'epoca moderna in poi si è pensata anche la legge naturale, paga dazio ad una concezione di fondo che tende a separare radicalmente la logica della creazione da quella della redenzione. La legge naturale potrebbe essere compresa solo all'interno di una visione della creazione che la pensi come un fatto originario e cristologicamente neutrale (proprio per questo, universale). L'entrata in scena dell'elemento cristologico sarebbe solo successiva ed intrinsecamente legata al peccato dell'uomo. In questa visione, paradossalmente, sarebbe l'agire divino ad essere determinato dal peccato dell'uomo e non, viceversa, l'agire umano determinato dal dono previo già iscritto nel fatto stesso della creazione.

La tradizione teologica cattolica per secoli si è duramente confrontata, nell'ambito dell'antropologia teologica, attorno a questo tema, in merito alla controversia circa la «natura pura». Noi crediamo che anche la vicenda della legge morale naturale vada in qualche modo compresa all'interno di questa logica e quindi riscattata dal rispettivo fraintendimento. Pur garantendo la gratuità della grazia, cioè la non necessità da parte di Dio di elevare l'uomo alla vocazione soprannaturale, occorre allo stesso tempo affermare che – di fatto – solo una vocazione esiste per l'uomo nella

⁴² Paradossalmente G. Leopardi, che pure non aderisce alla visione cristiana della vita, ne «*La ginestra, o il fiore del deserto*» (1836) utilizza questa espressione – nell'ambito del suo radicale pessimismo – proprio per denunciare la tendenza dell'umanità ad immaginare facili vie di auto-salvezza, ad esempio attraverso i prodigi del pensiero scientifico e della realizzazione tecnica. È la migliore denuncia del «moderno», pronunciata proprio dal suo interno.

⁴³ Per le riflessioni che seguono ci siamo confrontati soprattutto con i contributi di I. BIFFI, «La prospettiva biblico-cristologica della *Veritatis splendor*», in G. RUSSO (ed.), *Veritatis splendor. Genesi, elaborazione, significato*, Edizioni Dehoniane Roma, Roma 1994; G. PIANA, «Si può ancora parlare di «natura?»». Considerazioni antropologico-etiche», *Aggiornamenti Sociali* 09-10 (2006) 679-689 e R. TREMBLAY, «La via cristologica alla legge naturale». Per una prospettiva globale di antropologia teologica costruita nella linea della predestinazione in Cristo, fra i molti, cf F.G. BRAMBILLA, *Antropologia teologica. Chi è l'uomo perché te ne curi?*

storia, quella soprannaturale a divenire figlio di Dio in Gesù Cristo. Non esiste alcuna vocazione «naturale» per l'uomo, che si possa considerare storicamente disponibile per chi desiderasse sceglierla. Tale appare l'inequivocabile testimonianza apostolica, espressa da Paolo ad esempio negli inni contenuti nelle Lettere ai Colossesi (1,13-20) ed agli Efesini (1,3-14). Abbiamo visto che anche i Vangeli, a loro modo, esprimono questa stessa convinzione, ad esempio nel caso del racconto matteo del giudizio universale, che si compie non in nome di una generica idea di umanità, ma precisamente nel riconoscimento del Figlio dell'uomo nell'umanità di ogni persona storicamente incontrata sulla propria strada (cf Mt 25,3-36).

Se dunque la realtà storicamente concreta dell'uomo è determinata fin dall'inizio, nell'intenzione creatrice, in vista di Gesù Cristo, allora appare evidente che anche la dimensione morale della sua esistenza, cioè la sfida dell'agire, andrà pensata in riferimento a Gesù Cristo. Ciò risulta tanto più evidente, nella misura in cui sappiamo che la perfezione dell'uomo (ad immagine di quella divina) non può che compiersi nell'azione.

Occorrerà dunque comprendere ogni aspetto della vicenda umana – ivi compreso quello morale – non come un'esperienza neutrale che successivamente andrà “battezzata”, per coloro che avranno la sorte di incontrare storicamente il Vangelo di Gesù. Bisognerà piuttosto pensare l'esperienza morale, per chiunque, nella logica di una promessa che attende il proprio compimento. Colui che fa la promessa e colui che la compie è sempre il Dio di Gesù Cristo, che ci fa figli nel Figlio. La legge morale naturale rientra precisamente in questa logica. Inos Biffi, con espressione colorita e pertinente, pensa alla legge naturale come ad un «primo livello [...] degli “ingredienti” che definiscono l'uomo e legano a Gesù Cristo»⁴⁴.

Tutta la tradizione del pensiero riflesso, pagana prima e cristiana poi, ha sempre pensato la legge naturale come strettamente connessa all'idea di ragione. L'equivoco che il pensiero moderno non ha saputo evitare (le cause storiche sono ben note) è stato quello di pensare che tra rivelazione della salvezza per l'uomo in Gesù Cristo e ragione umana ci possa essere nella migliore delle ipotesi contiguità non belligerante, nella peggiore guerra aperta. In questa logica, si può comprendere ancora meglio la necessità di mantenere la prospettiva della legge morale naturale, come presidio di oggettività ed universalità dell'agire morale umano. Essa però

⁴⁴ Cf I. BIFFI, «La prospettiva biblico-cristologica della *Veritatis splendor*», 90.

andrà presidiata proprio in quanto intrinsecamente legata alla realtà storica dell'uomo creato in Gesù Cristo ed in lui chiamato a trovare il proprio compimento.

La tradizione teorica – almeno da Cicerone a Tommaso –, utilizzando l'immagine delle «inclinazioni naturali» per definire (per quanto possibile) il contenuto della legge naturale, sembra suggerire una comprensione dinamica – non statica – della legge naturale. Essa non può essere compresa come un insieme di precetti ben definiti ed immutabili, non solo perché ciò è storicamente irrealizzabile, ma proprio perché essa non va intesa come la meta del cammino morale, ma come una traccia, un'orma che suscita ulteriore cammino: solo Gesù Cristo e la legge nuova del suo Spirito ne sono la meta.

In questa prospettiva si può comprendere bene perché la Chiesa da sempre abbia vantato una competenza anche in merito alla legge morale naturale. Ciò sarebbe incomprensibile, se non alla luce di una visione della vita morale come avviamento alla pienezza, che è il Vangelo di Gesù Cristo, di cui la Chiesa è custode ed interprete⁴⁵.

Giannino Piana porta alle estreme conseguenze questa stessa logica, inserendovi un riferimento pertinente alla dimensione cosmica della redenzione operata da Gesù Cristo. Abbiamo notato che spesso nella storia del pensiero riflesso si è realizzata una sorta di scissione fra una visione cosmologico-naturalistica della legge naturale (tipica normalmente dei giuristi, più propensi alle questioni pratiche e portati necessariamente al dialogo con i non credenti) ed una visione antropologica, fondata sull'idea di ragione (più propria dei filosofi cristiani e dei teologi). Già Tommaso d'Aquino ha acutamente individuato tale *impasse*, fornendo una soluzione che, muovendosi nella via antropologica della ragione intenzionale, apre uno spazio legittimo per punti di vista differenti (ma non necessariamente ostili). In realtà – scrive G. Piana – uomo e cosmo (pur distinti) hanno un destino comune. Si può anzi dire che se «la creazione è iniziata con il cosmo e si è conclusa con l'uomo [...] la ri-creazione escatologica ha avuto inizio con la liberazione dell'uomo e culminerà con il riscatto del cosmo»⁴⁶.

⁴⁵ In questa linea I. BIFFI, «La prospettiva biblico-cristologica della *Veritatis splendor*», 92.

⁴⁶ G. PIANA, «Si può ancora parlare di natura?», 686. Non ci sentiamo di seguire G. Piana quando in riferimento alla vicenda antropologica propone di sostituire il termine

Come intendere dunque la legge morale naturale nell'ambito della dinamica di un agire morale in via di sempre maggiore conformazione a Gesù Cristo ed al suo Vangelo? Ci permettiamo di suggerire un'analogia che forse ci può indirizzare nel modo corretto.

Abbiamo visto che non esiste una natura pura, se non quale ipotesi teologica necessaria per garantire la gratuità della grazia. Allo stesso modo, non esiste una legge naturale pura come insieme di precetti precisamente elencabili e di per sé sufficienti. In questo ci distanziamo nettamente dalla strada percorsa in proposito dal pensiero moderno e segnatamente dal giusnaturalismo. Esso, pur desiderando garantire l'unità pacifica del genere umano in un tempo di tensioni e di lotte molto gravi (spesso di matrice religiosa), ha finito per difendere l'idea di umanità, solo a prezzo di averla previamente svuotata di ogni contenuto concreto⁴⁷.

La legge morale naturale non è dunque da intendersi come catalogo completo di precetti, ma piuttosto come tensione permanente posta da Dio nell'uomo in vista del pieno compimento in Cristo, che si dà nella *lex nova*.

Il pensiero teorico si pone dunque al servizio di una sorta di movimento che si realizza nell'esperienza pratica dell'uomo. La *lex aeterna*, espressione della provvidenza creatrice che vuole l'uomo figlio «in Cristo», costituisce la premessa di tale movimento. Con la creazione dell'uomo, tale premessa diviene promessa. È la *lex naturalis*: «seme», «traccia», «piccola fiammella o scintilla» per condurre l'uomo ad un compimento che è sì donato, ma per essere accolto chiede di essere prima riconosciuto come

«natura» con «umanità», se non altro perché il riferimento alla «natura» ci pare tanto tradizionale da risultare imprescindibile (pur con tutte le sue difficoltà). Inoltre, paradossalmente, il riferimento all'«umanità», che vorrebbe essere più concreto rispetto a «natura», finisce invece per essere più generico, sia perché nel linguaggio comune esso serve normalmente ad indicare il genere umano nel suo complesso, sia perché non pare evidenziare quei caratteri di oggettività (oltre che di) universalità che invece la tradizione teologica vede meglio presidiati dal termine tradizionale «natura»: G. PIANA, «Si può ancora parlare di «natura?», 686-687.

⁴⁷ Nell'ambito della contemporaneità, è interessante notare come un autore quale M. Cacciari, pur così attento ad intrattenere un dialogo con il sapere teologico, non arrivi ad articolare in modo adeguato i due elementi della «libertà» e del «dono» (la grazia soprannaturale) proprio perché egli non pensa l'esperienza antropologica nella logica di promessa e compimento e non sembra conoscere il rinnovamento dell'antropologia teologica e la prospettiva della predestinazione in Cristo: cf M. CACCIARI, *Della cosa ultima* [= Biblioteca filosofica 24], Adelphi Edizioni, Milano 2004, 311-322.

conveniente. Tale compimento si realizza – per grazia – nella *lex nova* del Vangelo di Gesù Cristo.

Le altre forme di legge (divine ed umane) vanno intese, dentro questa metafora, come le tracce sempre più chiare che Dio pone sul cammino dell'uomo e che, storicamente, danno concreta configurazione alla promessa contenuta nella legge naturale. Essa pure del resto, intesa in questo modo, non è del tutto indeterminata: si esprime in modo sufficientemente chiaro in quelle tre linee dinamiche (inclinazioni naturali) indicate dalla tradizione fin dal tempo di Cicerone e canonizzate da Tommaso. Esse riguardano la cura della vita e dell'integrità fisica (propria ed altrui); la generazione ed educazione della prole; la ricerca della verità (fino al livello teologale) e la vita sociale. La legge divina storicamente determinata ricalca con inequivocabile evidenza (Antico Testamento) e porta a compimento (Nuovo Testamento) queste stesse intuizioni originarie. La legge umana ne può essere un'ulteriore utile configurazione, purché non si distanzi – a motivo del peccato – dalle sue linee guida fondamentali.

Sempre per quanto riguarda i contenuti della legge morale naturale, a volte li si fa coincidere con il precetto dell'amore per il prossimo. Alla luce del nostro percorso biblico, tale esito pare pertinente, purché – come abbiamo già detto – si riconosca un «di più» all'intervento della *lex nova*, configurabile nell'amare come Gesù ha amato (cf Gv 13,34).

2. La dimensione di storicità della legge morale naturale

La Commissione Teologica Internazionale (CTI), nel suo documento del 2009, afferma che, se non è possibile fornire un'elencazione esaustiva di precetti naturali per ogni situazione, allo stesso modo risulta impensabile fermarsi al solo livello dei principi primi. Occorre piuttosto accettare la sfida delle azioni concrete, perché la luce della legge naturale possa favorire il discernimento. Ci sembra di capire che vada in questa direzione anche la proposta di Charles Taylor, laddove egli afferma che l'elaborazione di un'«ontologia dell'umano» è condizione necessaria perché la persona possa costruire la sua esistenza in vista di uno «scopo», cioè in una logica di responsabilità⁴⁸.

⁴⁸ CH. TAYLOR, *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, 32.

Tornando al testo della CTI, leggiamo che quanto più ci si inoltra nel concreto, tanto più la ragione pratica deve misurarsi con «variabilità ed incertezza». Questo è il motivo per cui culture differenti – ma anche la stessa cultura in epoche diverse – danno a volte soluzioni almeno in parte diverse alla stessa questione. Tutto ciò è avvenuto (e ancora avviene) perché «la morale si occupa di realtà contingenti che si evolvono nel tempo». Riportiamo qui il testo.

La ragione pratica si occupa di realtà contingenti, nelle quali si attuano le azioni umane. Perciò, benché nei principi generali ci sia qualche necessità, quanto più si affrontano le cose particolari, tanto più c'è indeterminazione [...]. Nell'ambito dell'azione la verità o la rettitudine pratica non sono le stesse in tutti nelle applicazioni particolari, ma soltanto nei principi generali; e in coloro per i quali la rettitudine è identica nelle proprie azioni, essa non è conosciuta ugualmente da tutti. [...] E qui, quanto più si scende nei particolari, tanto più aumenta l'indeterminazione⁴⁹.

Fin dall'epoca patristica e nello stesso Tommaso d'Aquino, spesso la questione della storicità della legge naturale è interpretata nella linea della mutabilità. Si parte da un presupposto di chiara derivazione metafisica: la natura umana, creata da Dio, è immutabile. Di conseguenza, tale deve essere anche la legge (morale naturale) che ad essa si richiama. A questo punto però interviene la concretezza ineludibile dell'indagine storica, la quale mostra – almeno a prima vista – delle incongruenze fra il principio proclamato e la realtà vissuta. In qualche caso – Tommaso direbbe: *in paucioribus* – pare che il precetto di legge naturale da applicare ad una certa situazione muti, alla luce delle diverse circostanze, culture o momenti della storia. La difficoltà viene risolta affermando che in qualche caso la legge naturale – di diritto immutabile – diviene di fatto mutabile. È piuttosto evidente l'aporia contenuta in tale soluzione, dovuta probabilmente all'approccio troppo rigido con cui necessariamente la metafisica si confronta con la realtà. Tale approccio certo molto giova dal punto di vista dell'oggettività e dell'universalità. A volte però si ha l'impressione che ciò che si guadagna in universalità, si perda in concretezza e rispetto per il bene possibile, che è sempre minore del bene astrattamente inteso, ma è l'unico di fatto conseguibile.

⁴⁹ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Alla ricerca di un'etica universale*, n. 53, che cita *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, a. 4. Si veda anche nella stessa linea GIOVANNI PAOLO II, *Veritatis splendor*, n. 53.

Come uscire dunque da tale aporia?

La soluzione che prospettiamo, almeno come ipotesi plausibile, è quella che occorra uscire dalla logica della mutabilità per giungere, come suggerisce la CTI, a quella della storicità.

Che cosa sia storicità dell'agire umano è cosa certo complessa, che meriterebbe uno studio filosofico interamente dedicato. Da parte nostra, crediamo che molto possa contribuire la dottrina dell'identità narrativa, intesa come permanenza del soggetto nel tempo attraverso le forme dell'agire pratico, elaborata da Paul Ricoeur, cui rinviamo⁵⁰.

Per quanto riguarda l'ambito, molto più specifico, nel quale ci stiamo muovendo, crediamo che il carattere di storicità della legge morale naturale si possa configurare in due modalità, distinte e tuttavia convergenti. L'una riguarda il profilo oggettivo dell'agire morale (la legge nelle sue varie configurazioni), l'altra il profilo soggettivo (presidiato dalle virtù, in particolare dalla prudenza)⁵¹.

Anzitutto, abbiamo visto nel paragrafo precedente che la legge morale naturale non è da pensare come un insieme preciso di norme (a-storiche), cui vada accostata poi la normativa storica, costituita dalla legge divina (nelle sue varie fasi di sviluppo) e da quella umana. Essa va piuttosto im-

⁵⁰ Il riferimento è, ovviamente: P. RICOEUR, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993. Qualche eco di tale impostazione si rinviene anche nel testo della CTI, soprattutto al n. 53. Avvertiamo però anche qualche perplessità in merito alla proposta di Ricoeur, almeno per un motivo. Ricoeur tende – forse anche a motivo della sua formazione protestante – a separare radicalmente ragione e fede, filosofia e teologia, non riuscendo quindi in modo adeguato ad argomentare la pertinenza umana della fede, come compimento dell'origine.

⁵¹ Dobbiamo rilevare che tale impostazione non pare da tutti condivisa. In particolare, la distinzione fra profilo soggettivo e oggettivo nella comprensione del fenomeno morale è considerata insufficiente o addirittura fuorviante nel recentissimo contributo di A. BONANDI, «Teologia morale – questioni teoriche e metodologiche», in P. BENANTI - F. COMPAGNONI - A. FUMAGALLI - G. PIANA, *Teologia Morale* [= Dizionario San Paolo s.n.], San Paolo, Cinisello Balsamo 2019, 1102-1118. L'Autore, dopo attenta analisi, giunge fino a prospettare la perdita di autonomia disciplinare della teologia morale fondamentale, che dovrebbe piuttosto «sciogliersi» in una rinnovata comprensione «fenomenologica» dell'intera teologia (viene citata espressamente la lezione di G. Angelini). Senza esprimerci sugli esiti ultimi della proposta, che pure ci paiono problematici, ricordiamo che la distinzione fra profilo oggettivo e soggettivo nel discernimento morale è stata ribadita dal Magistero più recente ed autorevole, anche in merito a questioni delicate e di scottante attualità (cf FRANCESCO, *Amoris laetitia*, n. 305).

maginata come un seme fecondo da cui si sviluppano poi le altre norme umane, che ne rappresentano la concretizzazione storica. Ci pare che una prospettiva di questo genere consenta – meglio rispetto a quella della mutabilità – di mantenere i due elementi decisivi che sono in gioco nel nostro problema: da una parte il richiamo necessario ad un elemento di oggettività e di universalità della norma morale (presupposto dall'unità del genere umano creato e redento in Cristo); dall'altra, la necessaria pluralità di risposte che andranno fornite alle situazioni concrete che si presenteranno nello svolgimento della vicenda storica dell'umanità.

Veniamo ora a considerare quello che abbiamo chiamato elemento soggettivo del discernimento morale.

Perché l'azione umana si compia in modo soddisfacente, nella prospettiva quindi del bene da conseguire come fine dell'azione, occorre che il soggetto non solo conosca la legge, ma di fatto agisca. La prudenza, come «auriga» che conduce il cocchio dell'azione, saprà produrre un'ulteriore opera di concretizzazione in vista del miglior esito possibile dell'agire, che è il bene concreto, nel quale si realizza la tensione della libertà al bene assoluto.

La distinzione fra elemento oggettivo ed elemento soggettivo nel discernimento morale è ovviamente solo finalizzata ad una sua migliore comprensione. Il discernimento è di fatto unitario, come unica è la persona che lo compie nella sua storia concreta.

Da questo punto di vista, ci si può utilmente chiedere se la nozione tradizionale di legge morale naturale, essendo comprensibilmente molto esposta sul versante oggettivo, sia da sola in grado di garantire la ricchezza della dinamica di una libertà che agisce. L'esposizione della dottrina della legge sul versante oggettivo ben si comprende dal punto di vista storico, se si considera che il maggior antagonista del magistero morale della Chiesa è stato il relativismo morale (nelle sue varie forme) tendente a costituire la libertà come unico fondamento e giudice del proprio agire.

Forse oggi è giunto il momento di tentare una visione più equilibrata della realtà, anche dal punto di vista terminologico. È ciò che fa la CTI proponendo il termine «etica universale» come definizione adeguata per intendere tutto ciò che abitualmente si considera annesso alla dottrina della legge morale naturale, comprendendola però in quella dinamica di oggettività e soggettività, di cui si è appena detto. Tuttavia, la stessa CTI non rinuncia, nel sottotitolo del proprio documento, ad auspicare un *nuovo sguardo sulla legge naturale*, riproducendo quindi nuovamente la termi-

nologia tradizionale⁵². Quella della legge morale naturale appare dunque, fin dal titolo del documento, come un'eredità che non è sempre agevole portare con sé, e che tuttavia pare difficile accantonare.

IV. CONCLUSIONE

Proviamo ora a concludere la nostra riflessione suggerendo un'immagine sintetica e suggestiva e provando a fissare almeno qualche punto fermo da cui sia possibile ripartire per un successivo approfondimento.

1. *Un'immagine sintetica*

Nella storia del pensiero riflesso sul tema che ci occupa, si rinviene spesso un'immagine che forse meglio di altre può aiutarci a proporre uno sguardo sintetico e conclusivo circa la legge morale naturale: quella del seme. Sappiamo che nel Nuovo Testamento essa è spesso utilizzata da Gesù, in vari contesti, per aiutare le folle ed i discepoli a comprendere lo sviluppo del Regno di Dio e la sua stessa vicenda pasquale⁵³. Al di là dei riferimenti specifici, l'immagine del seme è sempre stata utilizzata per descrivere il carattere dinamico di un'energia in grado di svilupparsi, fino a produrre esiti imprevedibili e tuttavia coerenti con la propria origine. In tal senso, la metafora del seme è spesso utilizzata per cercare di descrivere la dinamica tipica della legge morale naturale.

Il Vangelo (Gv 12,24) dice che il seme (*ivi* è il «chicco di grano») deve morire per produrre la spiga. Si tratta però di una morte tutta particolare, perché produttiva di una vita più grande ed ulteriormente feconda. Così, anche un seme che fa nascere un albero (ben più grande e duraturo di una semplice spiga) certamente scompare alla vista. Si può persino dire che con la nascita e lo sviluppo dell'albero il seme non esista più materialmente. Ciò però è vero solo in un certo (e limitato) senso. Il seme in

⁵² In effetti, non sembra che i due aggettivi «naturale» ed «universale» siano esattamente sovrapponibili. «Universale» appare ciò che è da tutti condiviso o almeno accettato come norma per la vita morale. «Naturale» invece postula un riferimento oggettivo all'umano, che va al di là di una semplice sanzione di fatto da parte della globalità del genere umano.

⁵³ Ad esempio: il seminatore (Mc 4,3-9 e paralleli sinottici); il seme che cresce da solo (Mc 4,26-29); il granello di senape (Mc 4,31 e paralleli sinottici); il buon seme e la zizzania (Mt 13,24-30); il chicco di grano (Gv 12,24).

realtà esiste ancora: esso è nell'albero, nella forma precisa del suo corredo genetico (che è proprio quello del seme) e della sua forza generativa, che persiste e si sviluppa.

Allo stesso modo – analogicamente – la legge morale naturale non si estingue con l'apparire delle forme storiche (positive) della legge. Essa sempre le sostiene e le accompagna, come le regole della grammatica (altro esempio spesso utilizzato da Tommaso) non costituiscono e non esauriscono il discorso, ma ne sono condizione imprescindibile.

Le metafore che abbiamo appena introdotto appaiono del resto conformi all'etimologia della parola natura che riconduce al participio futuro del verbo *nascor*, nel senso di (*res*) *natura*: realtà in sviluppo⁵⁴.

Crediamo che queste poche parole, con le immagini che vogliono essere più suggestive che rigorosamente descrittive, esprimano bene il valore della legge morale naturale nella storia e nella vita dell'umanità.

2. Qualche punto fermo da cui ripartire

Con questo contributo non abbiamo certo inteso esaurire la ricchezza di un argomento che meriterebbe ben più ampia ed approfondita ricerca. La legge morale naturale infatti è connessa intrinsecamente a molte altre tematiche sia di morale fondamentale (coscienza, libertà, virtù, *intrinsece malum*⁵⁵, etc.) sia di morale speciale (pensiamo ad esempio ai dibattiti accesi in merito ad alcune questioni di morale sessuale e bioetica).

⁵⁴ L'etimologia è comunemente attestata dai vocabolari della lingua italiana. Noi facciamo riferimento all'interpretazione, che pare convincente, proposta da D. FAZIO, «Apunti per un discorso sulla legge morale naturale», *Cultura&Identità* 7 (2010) 24.

⁵⁵ In specie, non pare che questo tema, connesso intrinsecamente a quello della legge naturale, abbia nella Teologia morale recente una adeguata trattazione. Il Magistero pare invece dare ad esso un'importanza notevole, almeno se si fa riferimento a *Veritatis splendor* (in specie, nn. 79-80). Per un primo approccio, si può vedere: G. TRENTIN, «Norma morale», in F. COMPAGNONI - G. PIANA - S. PRIVITERA (edd.), *Nuovo Dizionario di Teologia morale*, specialmente 812-813; R. FRATTALONE, «Persona e atto umano», in *ibid.*, specialmente 950-951. Per uno studio più analitico, riferito in modo particolare al magistero di Giovanni Paolo II, si veda P. CARLOTTI, «L'intrinsece malum e la *Veritatis splendor*. Aspetti del dibattito teologico-morale», in A. RUSSO - G. COFFELE (edd.), *Divinarum Rerum notitia*: la teologia tra filosofia e storia: studi in onore del cardinale Walter Kasper, Studium, Roma 2001, 135-169. Per una proposta teologica "sancita" dal Magistero, ci si può confrontare con COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *La morale cristiana e le sue norme*, 1974, reperibile in http://www.vatican.va/roman_curia/congre-

Certamente, il contributo che la legge naturale fornisce al discernimento morale è segnato da due principali caratteristiche, quelle dell'oggettività e dell'universalità. Anch'esse in effetti, a loro modo, si possono intendere come riflessi (nell'ambito morale) della dottrina fondamentale della creazione in Cristo, il vero elemento oggettivo ed universale custodito dalla Rivelazione.

L'analisi qui condotta, certo non completa, ma speriamo almeno sensata, non può concludersi senza evidenziare qualche spunto di ulteriore progresso nell'indagine sul tema.

Anzitutto, nel solco della visione «antropologica» della legge naturale (di cui siamo debitori a Tommaso d'Aquino) occorrerebbe fare un passo ulteriore, passando da un modello di natura umana fondato sull'idea di ragione (quello tommasiano) ad un altro modello – non alternativo – fondato sull'idea di libertà. Ciò potrebbe avvenire, come abbiamo suggerito nel testo, istruendo un utile confronto fra la prospettiva tommasiana e quella a noi contemporanea di Charles Taylor.

Un'altra questione quanto mai urgente da approfondire, in continuità con la precedente, potrebbe essere quella del rapporto fra libertà e relativismo. In effetti, quando si cerca di mettere a tema la legge morale naturale, spesso ci si imbatte nell'obiezione circa il rischio di relativismo. Sarebbe dunque inevitabile che un'attenzione adeguata al tema della libertà porti a fare oltraggio alle giuste esigenze della verità? Il rischio certo è grave ed il Magistero, a diversi livelli, se ne è spesso occupato⁵⁶. In effetti, per usare il linguaggio di Ch. Taylor, dall'«autenticità» alla «libertà che si autodetermina»⁵⁷ il passaggio non è inevitabile, ma neppure difficile.

Forse, per evitare il rischio del relativismo, occorre superare una visione cosificante della natura e formulare una retta concezione della libertà, intesa come responsabilità che nasce dalla scoperta di un «debito» originario.

Una terza ed ultima questione merita di essere sottolineata. Abbiamo dato grande spazio all'antropologia teologica ed in essa al ruolo della pre-

gations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1974_morale-cristiana_it.html (in specie, le “nove tesi” di H.U. von Balthasar) [visitato il 4/1/2019].

⁵⁶ Almeno da *Veritatis splendor* in poi. Risuonano ancora nella memoria di molti le parole forti del Card. J. Ratzinger contro la «dittatura del relativismo» durante l'omelia per l'apertura del conclave 2005.

⁵⁷ CH. TAYLOR, *Il disagio della modernità*, 79.

destinazione in Cristo, in vista di una retta comprensione della legge naturale. Ora sarebbe forse il momento di dare «a ciascuno il suo» e di riconoscere allo Spirito Santo precisamente il ruolo di propiziare, nell'uomo redento, quella progressiva configurazione a Cristo che lo possa portare dal rispetto della legge al senso pieno della legge, che è la vita nella carità di Cristo.

21 dicembre 2021