

MORALE FONDAMENTALE

SOMMARIO: I. A mo' di introduzione. — II. Alle fonti della teologia morale cattolica (Il messaggio morale biblico; Il cammino della tradizione). III. Proposta Sistemática (questioni metodologiche; svolgimento della proposta sistemática).

I. A MO' DI INTRODUZIONE

Nella crisi presente della morale riteniamo che il punto di partenza adeguato anche per il corso di Teologia Morale Fondamentale sia *la considerazione dell'interrogativo etico* esaminato nella sua specificità ed illustrato nella sua irriducibilità ad altro come vorrebbero invece alcuni indirizzi della filosofia del nostro secolo. Una volta identificato detto interrogativo si tratta di vedere se si dia ad esso — ed a quali condizioni — una risposta teologica oltre che filosofica. Ciò significa che occorrerà mostrare la rilevanza pratica della Rivelazione criticando eventuali ermeneutiche che la negano: o perché la Rivelazione non avrebbe una sua specificità morale, così che bisogna ricondurre kantianamente tutto «nei limiti della ragione soltanto», oppure perché la Rivelazione non avrebbe un messaggio morale in quanto direbbe solo — sia pure a volte nella forma del discorso etico — una unica fondamentale verità. Essa è: Dio solo è la salvezza e l'uomo deve soltanto credere, cioè abbandonarsi a Lui. In altri termini la Rivelazione si darebbe esclusivamente come vangelo e non invece come legge: anche laddove appare un comando si tratta in realtà di un'attestazione della insanabile peccaminosità dell'uomo al quale non resta che la fede in cui in un certo senso si esaurisce tutta la morale.

Risulta immediatamente chiaro come nella prima ipotesi — quella di un'ermeneutica illuministica, per dirla in breve — si salverebbe il dato morale che anzi finirebbe con il diventare esclusivo ed onnicomprensivo, ma si dissolverebbe la teologia; nella seconda invece la teologia è indubbiamente affermata, ma è negata la sua dimensione morale o quanto meno è indistintamente assorbita nell'atto del credere.

Per concludere a proposito dell'introduzione, si può dire che qui si sono indicate *le condizioni necessarie e sufficienti della teologia morale*. Essa si può dare solo alla condizione che l'interrogativo etico sia originario e non una sorta di epifenomeno e che la Rivelazione, di cui la teologia è riflessione sistemática, abbia una vera rilevanza pratica.

II. ALLE FONTI DELLA TEOLOGIA MORALE CATTOLICA

1. *Il messaggio morale biblico*

Si tratta quindi di vedere come si istituisce il discorso morale nella Scrittura. Certamente non è l'interrogativo etico quello principale nella Bibbia e lo si capisce perfettamente, perché il cuore della Rivelazione è l'azione di Dio verso l'uomo, mentre il discorso etico dice riferimento all'attività dell'uomo. L'esame mostra come la legge non sia al primo posto, occupato invece dall'alleanza che Jahvé offre al suo popolo. Il problema etico si configura così come la risposta che il popolo — ed il singolo al suo interno — è chiamato a dare in conformità con la nuova situazione in cui si è venuto a trovare. La legge esprime esattamente le esigenze morali dell'alleanza alla cui luce soltanto diventa comprensibile anche nella sua qualità di essere dono. Nel senso che come l'alleanza anche la legge è dono. Da questa conclusione circa il momento nativo della legge, contemporanea al costituirsi del popolo, risulta immediatamente come il problema ed il discorso etico non si pongano assolutamente nei termini dell'autonomia, ma siano correlati e dipendenti dall'alleanza che ne è il fondamento (1).

Appaiono a questo punto *le caratteristiche della morale veterotestamentaria*: morale responsoriale, comunitaria, di santità ecc. Si può allora correttamente leggere tutta la storia del popolo d'Israele come un intrecciarsi di fedeltà ed infedeltà (accettazione e rifiuto di) a questa impostazione del problema morale che risulta sintomatica del particolare modo di intendere il rapporto con Dio. Le degenerazioni del legalismo e del fariseismo solo ultimamente esprimono una determinata concezione della moralità, perché prima e più radicalmente sono il segno di una errata idea di Dio e dell'uomo e della loro relazione. La voce dei profeti propriamente si è levata a denunciare questa corruzione della moralità originaria dell'esodo ed a proporre efficacemente la restaurazione. In tale contesto solo si comprende appieno il legame reciproco tra culto e vita morale: la vita morale o santa è condizione per accedere al tempio e d'altra parte — anzi ancor prima — il culto, in quanto memoriale dell'alleanza, è fondamento delle esigenze della legge e loro giustificazione.

Nel Nuovo Testamento lo stesso schema viene ritrovato e confermato. Prendendo come luogo tipico per il rinvenimento della *moralità neotestamentaria* il discorso della montagna si osserva subito come anche qui la novità della morale cristiana abbia il suo fondamento nella novità della rivelazione di Dio quale si compie in Gesù Cristo. In Lui si manifestano compiutamente sia Dio sia l'uomo e di conseguenza ne risulta una nuova nozione di morale che si potrebbe chiamare con il nome di «radicalismo evangelico». Questo potrebbe così intendersi come l'interpretazione prati-

(1) Contrariamente all'idea di Kant, seguita poi un po' sempre nella filosofia moderna, di anteporre la morale alla religione che troverebbe in quella il suo fondamento o quanto meno la sua porta d'accesso. Nell'impostazione biblica invece viene prima la religione, anzi la fede, e quindi la morale.

ca della rivelazione di Dio in Gesù Cristo è così per la comprensione dell'atteggiamento morale dei discepoli è impretebibile la cristologia. San Paolo conferma questa impostazione quando al momento parenetico-esortativo fa precedere sempre l'annuncio del Vangelo: esemplare sotto questo aspetto la struttura della lettera ai Romani. L'imperativo etico segue l'indicativo della salvezza «oggettiva» operata da Cristo perfezionatore della legge. Riguardo a questa va ricordato che, se in Paolo non manca la polemica, tuttavia il cristiano non è assolutamente un essere al di là del bene e del male. L'Apostolo evidentemente non intende negare che anche il credente in Cristo deve condurre la sua vita secondo la legge morale. Quello che invece combatte e respinge è sia la concezione della legge, intesa come insieme di prescrizioni e più ancora di istituzioni, che anziché condurre da buon pedagogo a Cristo ne impedisce l'avvento svuotandolo di contenuto; sia una certa idea della stessa legge morale in sé capace di conferire la vita. Per sé invece qualsiasi legge morale — anche la più alta e sublime — non può distruggere nell'uomo quella potenza di morte che è il peccato. È soltanto lo Spirito che dà la vita.

Questi, veramente solo per accenni, alcuni dati emergenti anche ad una prima lettura «morale» della Rivelazione. È evidente in tal caso che la Scrittura è studiata come il luogo fontale e normativo della morale cristiana: si potrebbe parlare eventualmente di una teologia morale biblica. In modo che il recupero della Bibbia negli studi teologici, che ha rinnovato i trattati negli ultimi decenni e che anche il Concilio ha autorevolmente raccomandato in particolare alla teologia morale, sia effettivo e non puramente di superficie o di semplice *vernissage*.

2. Il cammino della tradizione

È tempo di ripercorrere il cammino della tradizione a cominciare dalla testimonianza dei Padri. Nel *momento patristico* è interessante rilevare come il messaggio biblico sia stato confrontato con i vari indirizzi del pensiero morale presenti nel mondo ellenistico. In quest'operazione gli esiti non furono sempre felici, perché talvolta il dato o le coordinate culturali hanno prevaricato sul contenuto rivelato: è quello che si dice il «platonismo» dei Padri o prima ancora il loro «stoicismo». Generalmente per la verità la dipendenza dei Padri da una tale eredità culturale è su punti singoli e tutto sommato circoscritti, perché il vivo e costante contatto con i libri della Scrittura impedisce a quelli di trascurare i grandi temi e concetti trasmessi nella Rivelazione. Per quante e quali possano essere le tracce dello stoicismo in sant'Ambrogio o della tradizione neoplatonica in sant'Agostino è fuori di dubbio che in quest'ultimo un concetto chiave come quello di *beatitudo* è irriducibile a quello di eudemonia ed in quello è pur sempre il Cristo il centro della vita morale e spirituale. Il linguaggio, la terminologia e la sensibilità patristica continueranno nella teologia monastica fino al secolo decimosecondo quando comparirà una nuova figura di teologia, quella scolastica, insieme con un nuovo metodo di investigazione e di argomentazione.

Proprio all'interno di questo movimento di rinnovamento della teolo-

gia si istituisce la riflessione sistematica anche sulla morale ed il nome d'obbligo è quello di *Abelardo* con la sua opera *Ethica o scito teipsum*. È noto come a partire dalla considerazione del peccato tocchi tutti i temi — o quasi — di una presentazione sistematica di quella che diventerà la scienza morale con particolare attenzione ai temi della *intentio* e del *consensus*, della *mala voluntas* e della *voluntas mali*, della *moralitas actus* (?). Argomenti in sé e per il modo in cui furono svolti che non raramente vengono ripresi proprio nelle discussioni attuali, tanto che si parla di una rinnovata fortuna della morale del maestro palatino (?). Effettivamente la riflessione come era ancora svolta nell'ambito del chiostro, nell'intento di servire all'esperienza spirituale, e nella *ruminatio* della sacra pagina, non poteva più soddisfare le esigenze dello spirito che da semplicemente contemplativo si era fatto critico. Non era più questione di riscaldare il cuore del monaco aiutandolo a crescere sempre più nell'amor di Dio, ma di capire la fede avvalendosi di analogie e delle strumentalizzazioni che offrivano i filosofi pagani. Si introduce così una terminologia tecnica che non si attiene al vocabolario affettivo della Scrittura: alla *littera* subentra la *logica*. *Littera sordescit, logica sola placet* si lamenta desolato, ma indomito Bernardo di Chiaravalle. Coerentemente il tenore del discorso passa dall'essere parenetico all'essere scientifico, argomentativo ed impersonale: dal pulpito alla cattedra insomma. Senz'altro l'introduzione del metodo scolastico comporta una trattazione della problematica etica sotto una luce nuova nella cui scia si pone il secolo seguente, il tredicesimo.

Siamo così a *san Tommaso*: la *prima secundae*, corrispondente alla nostra morale fondamentale, si presenta come un monumento di architettura che non ha eguali in precedenza e che resterà insuperato a tutt'oggi. Muovendo dalla presentazione del fine ultimo — la beatitudine — che è la ragione della vita morale l'Aquinate svolge subito ed ampiamente la trattazione della psicologia dell'atto umano mostrando attraverso quanti e quali passaggi la volontà si determina all'azione. Alla valutazione della bontà e malizia degli atti umani succede una distesa riflessione sulle passioni, una parte decisamente moderna ed attuale e però stranamente piuttosto trascurata, poco ripresa e forse anche misconosciuta. Solo in tal modo si spiega perché poi talvolta con una spudoratezza, figlia dell'ignoranza, si possa accusare di essenzialismo la morale tomista. La categoria centrale e sintetica di tutto l'edificio è comunque quella di *habitus* alla quale vengono ricondotti tutti gli altri elementi o principi dell'atto morale: dalla virtù al peccato al vizio alla legge ed alla grazia. È noto infatti come la stessa *lex naturalis* sia *habitus*, benché solo in un certo senso, e la grazia sia concepita come *habitudo donum*. La diffusissima considerazione sulla legge in tutta la sua morfologia (eterna, naturale, umana, antica e nuova) — una novità senza precedenti nelle altre opere dell'Angelico — illustra la regola o norma della moralità che remotamente è la volontà di Dio, ma che si dà al cristiano attraverso mediazioni prossime. La grazia dello Spi-

(2) Cfr. WIELAND G., *Ethica-Scientia practica. Die Anfänge der philosophischen Ethik im 13. Jahrhundert*, Münster 1981.

(3) Cfr. VAN DEN BERGE R., *La qualification morale de l'acte humain: ébauche d'une reinterpretation de la pensée abélardienne*, «Studia Moralia» 13 (1975), 143-173.

rito Santo — legge della nuova alleanza scritta nel cuore — e la legge naturale quale *participatio legis aeternae in rationali creatura* esprimono le esigenze dell'essere cristiano ed in tal modo è superato in radice ogni equivoco di estrinsecismo (4).

Estrinsecismo di cui soffrirà invece la teologia morale nell'età del *nominalismo occamista*: lo specchio in cui si armonizzavano fede e ragione, libertà e grazia, volontà ed intelligenza è irrimediabilmente frantumato. Appare per la prima volta nel pensiero cristiano una morale incentrata sull'obbligazione: perduta di vista la nozione di partecipazione la legge si presenta come dall'esterno a minacciare o quanto meno a limitare una libertà già totalmente data come libertà di indifferenza. Il rapporto tra legge e libertà è tutto sommato dialettico e conflittuale in un eterno contenzioso davanti al tribunale della coscienza chiamata di volta in volta a sentenziare chi debba prevalere, *quis possideat* (5). Si sa come per rispondere a tali question (c'è la legge? è debitamente promulgata? si è tenuti all'obbedienza?) si elaboreranno a partire dal Cinquecento i sistemi morali destinati a furoreggiare nel secolo a venire.

Questa impostazione della domanda morale grosso modo resterà invariata per circa quattro secoli: dal Concilio Tridentino al Vaticano Secondo come appare dall'assoluta continuità tra le *Institutiones Morales* del diciassettesimo secolo e gli ultimi manuali in uso nei seminari fino a qualche decennio fa. Oltretutto è estremamente sintomatico come proprio le *Institutiones Morales* lascino cadere trattazioni fondamentali nella sistemazione tomista come quella sulla beatitudine e quella sulla grazia. Il principio di sistemazione della materia diventa il decalogo, mentre risultano sempre meno rilevanti le virtù. Ciò conferma la svolta nell'intelligenza della morale: l'uomo giusto e buono non è più il virtuoso che riscontra nella legge morale appunto la modalità adeguata in cui la sua virtù si esprime — per un'innegabile intrinseca relazione tra la legge e la virtù, — ma piuttosto è colui che obbedisce volta a volta, atto per atto al dettato della legge. È quella che non a torto si indicherà come una morale degli atti e non degli atteggiamenti. Insomma è buono chi compie gli atti secondo il precetto, mentre la prospettiva classica era invece: compie gli atti conformi alla legge chi è buono. Si evince da tutto ciò che Occam abbia lasciato il segno e come abbia posto un'ipoteca decisiva su tutta la morale posttridentina. Questa in aggiunta è notissimo come abbia assunto una figura pratica che si è costituita nella casuistica in vista della formazione del clero all'importante ministero del confessionale promosso e vivamente raccomandato dal Concilio.

(4) Non deve assolutamente indurre in inganno la lunga disamina che Tommaso fa della legge, perché la sua non è una morale del precetto, bensì della virtù. Lo conferma senz'altro la sistemazione della morale speciale della *Secunda Secundae* che è scandita precisamente sulle virtù teologali e cardinali.

(5) È esemplare e decisivo nel passaggio all'occamismo il mutamento della nozione di libertà e correlativamente quello di legge morale. Anziché definirsi insieme per cui nell'uomo si dà la libertà grazie alla legge morale ed in essa, nella via moderna la libertà è per sé senza riferimento alla legge morale, indifferente appunto. A meno che Dio nella sua insindacabile sovranità non pronunci il precetto. Cfr. RIESENHUBER KL., *Der Wandel des Freiheitsverständnisses von Thomas von Aquin zur frühen Neuzeit*, «Riv. Fil. Neos.» 66 (1974), 946-974.

Il testo delle *Institutiones* da una parte e la silloge dei *Casus conscientiae* dall'altra, in quanto generi nuovi, accompagnano e testimoniano una disciplina nuova che si è costituita alquanto indipendente dal tutto della teologia rompendo assolutamente con la tradizione medievale della *Summa* (6). Del resto questo concetto di teologia morale sarà quello condiviso pienamente ancora da sant'Alfonso.

Veramente non sono mancati tentativi divergenti e critici verso una tale figura di morale — e la parte storica di un corso istituzionale quale è quello di cui stiamo scorrendo lo deve rilevare — a partire almeno dalla seconda metà del Settecento nel mondo dell'impero asburgico. L'Ottocento in Germania non risparmiò di certo critiche alla casuistica ed anzi vedrà l'apparire di proposte nuove nella scia della Scuola di Tubinga o nell'ambito della rinascita neoscolastica. Tentativi tutti che però non avranno poi tanto successo da infirmare la consolidata tradizione della morale «pratica» che proprio in questo secolo, sotto la scorta del Ligorio proclamato allora Dottore della Chiesa, si riterrà perfetta e compiuta. Una tale presunzione sarà la causa della sua monotona ripetitività, sterilità e sordità ai grandi problemi emergenti del colonialismo, dell'industrializzazione e della questione operaia ecc.

Quanto al secolo ventesimo va ricordato che i movimenti biblico, liturgico e patristico, che rinnoveranno in generale la teologia dogmatica, urgeranno per un cambiamento d'aria anche all'interno della morale le cui porte e finestre stenteranno non poco ad aprirsi. Sarà grosso modo intorno e dopo il Vaticano Secondo che i problemi, troppo a lungo accantonati, si riproporranno tutti insieme determinando quello stato, che è ancora il nostro presente, caratterizzato da vivacissime e non di rado confuse discussioni su temi ed argomenti per altro di fondo. Fin tanto che non se ne verrà soddisfacentemente fuori si dovrà ammettere che la teologia morale, *et quidem* la fondamentale, ha il febbre e di tanto in tanto anche le convulsioni.

Per concludere. La parte storica, che deve essere sufficientemente ampia, ha esattamente il compito di mostrare come si sia arrivati alla situazione attuale della morale fondamentale che si interroga nientemeno che sulla sua identità e non su questioni periferiche o di margine. È apparso pure chiaramente come la teologia morale del passato non fosse affatto omogenea e le critiche a quella ormai *recepta* dal Tridentino in qua non colpiscano minimamente la figura per esempio quale appare nella *Summa* tomista. Di mezzo sta il momento, senz'altro decisivo, del nominalismo che costituisce un radicale mutamento di orizzonte grazie al quale si può dire che non ci sia concetto etico (libertà, atto, virtù, peccato, legge, precetto) che non venga ridefinito e spesso addirittura in aperta dichiarata polemica con la tradizione precedente (7).

(6) Cfr. THEINER J., *Die Entwicklung der Moraltheologie zur eigenständigen Disziplin*, Regensburg 1970.

(7) La parte storica raramente si trova svolta anche nei «nuovi manuali» di questo ultimo decennio. Per lo più — quando non è addirittura assente (vedi Chiavacci e Boeckle) — è detta in maniera così sommaria e succinta da essere giustapposta alla parte sistematica che non ne può beneficiare in alcun modo (vedi Günthör e Haering). Qualcosa di più nel manuale di Goffi-Piana dove c'è una cinquantina di pagine curate da A. Holderegger.

III. PROPOSTA SISTEMATICA

1. *Questioni metodologiche*

La storia ci ha così offerto indicazioni interessanti che giustificano la proposta sistematica. Proposta che dovrebbe iniziare con la presentazione e la soluzione di *questioni metodologiche quali l'utilizzazione della Sacra Scrittura e la competenza del Magistero in teologia morale*. Sono due esempi del problema ermeneutico di vivissima attualità e di importanza decisiva, immediatamente attinenti alla questione della specificità dell'etica cristiana dibattutissima in questi anni sotto il nome: «fede cristiana e morale autonoma». La risposta a tale interrogativo dipende direttamente e risulta da come si intende la permanenza di valore delle norme etiche rivelate (sono permanenti solo quelle cosiddette trascendentali o anche quelle categoriali?) e da come si giustificano gli interventi magisteriali in temi morali espressamente non trattati dalla Rivelazione ⁽⁸⁾. È implicito e previo e sotteso alla questione ermeneutica il problema del rapporto verità e storia e la sua adeguata soluzione. In altri termini si dice qui anche ed in che senso la riflessione morale è teologia in quanto si giustificano i suoi punti di riferimento e la sua fonte che è la Rivelazione intesa all'interno della Tradizione ⁽⁹⁾.

Altro aspetto da trattare ancora *in limine* è il rapporto tra riflessione tipicamente morale sull'agire umano e la formalità propria della psicologia e della sociologia che pure si occupano del comportamento degli uomini nella società. Siccome le tre suddette discipline hanno lo stesso oggetto materiale è sommamente necessario, al fine di evitare confusioni, illustrare la loro diversa prospettiva e mostrare come l'etica sia una scienza normativa contrariamente alla psicologia e sociologia che sono invece descrittive. Per non tacere inoltre che il bene morale, che l'uomo deve compiere per realizzare la sua verità, è affatto altra cosa dal benessere psicologico. La chiarezza circa il proprio oggetto formale ed una sana «diffidenza» verso queste scienze umane, che hanno l'innegabile fascino della modernità e dell'attualità — specialmente in teologia morale — e tendono a prevaricare, non significa non beneficiare delle loro acquisizioni che ci fanno conoscere meglio i condizionamenti, i meccanismi ed i processi della decisione morale. Grazie alle loro ricerche sappiamo meglio valutare l'esercizio della libertà umana e quindi anche pesare la responsabilità dell'agente: basterebbe citare anche solo il tema del peccato per indicare un campo

(8) Si osservi che qui non si ritraa il messaggio morale della Scrittura, ma ci si interroga sulla sua pretesa di valere e sulla modalità di essere normativo per la Chiesa di oggi. Quanto al Magistero ecclesiale sono note l'ampiezza e virulenza delle contestazioni a partire soprattutto dalla pubblicazione dell'enciclica *Humanae Vitae* che ha fatto così da detonatore.

(9) Cfr. CITTERIO F., *Morale autonoma e fede cristiana. Il dibattito continua*, «Sc. Catt.» 108 (1980), 509-561; *ibid.*, 109 (1981), 3-29.

in cui la psicologia e la sociologia possono molto conferire alla scienza morale ⁽¹⁰⁾.

2. Svolgimento della proposta sistematica

Passando infine allo svolgimento della proposta sistematica questa dovrebbe iniziare con il richiamo dei dati dell'antropologia teologica, perché solo sapendo chi è il cristiano è possibile riflettere sul suo agire, cioè far teologia morale. Ciò vuol dire che, siccome la logica non è un'opinione, ci sembra scorretta ogni collocazione del corso di Teologia Morale Fondamentale prima dello svolgimento di quello di antropologia. Come pure il nostro corso presuppone senz'altro non solo i corsi di filosofia, ma anche quello di teologia fondamentale. Ad una considerazione appena appena attenta dovrebbe subito apparire che l'aggettivo *fondamentale* accanto al termine di *teologia morale* non è omogeneo con lo stesso aggettivo accanto al termine di *teologia*. Le due discipline non sono coordinate, ma in un rapporto di subordinazione: infatti mentre la teologia fondamentale è *fondamentale* nei confronti di quella speciale, a cui appartiene a pieno titolo anche la teologia morale fondamentale, quest'ultima è *fondamentale* solo in confronto della morale speciale o settoriale (politico-economica, sessuale e matrimoniale, della salute ecc.). Del resto anche dai temi, di cui abbiamo detto nella parte chiamata *metodologica*, si ricava subito che deve essere stata previamente svolta la riflessione generale sulla Rivelazione e sulla sua trasmissione con tutte le implicazioni ermeneutiche. Questioni tutte che hanno casa appunto nel corso di Teologia Fondamentale.

Se la vita morale è l'agire secondo la verità del proprio essere, il primo capitolo della scienza morale è la conoscenza del proprio essere. Si tratta quindi di illustrare come il cristiano percepisca e conosca la legge morale che può essere definita come la trascrizione in chiave etica dell'antropologia.

«*Quicumque enim Spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt*» (Rom. 8,14). La legge del cristiano è lo Spirito Santo, che ha la missione di introdurlo alla verità tutta intera e di conformarlo a Gesù Cristo: *hoc enim sentite in vobis, quod et in Christo Jesu* (Phil. 2,5). In un certo senso la sola legge del credente è la *lex nova* che viene così a costituire il primo capitolo dell'esposizione sistematica: il primo dovere del discepolo è di saper comprendere le ispirazioni dello Spirito, esserGli docile e corrispondere per quella strada che è la sua vocazione personale. Il problema decisivo al riguardo diventa quello del discernimento tra la voce dello Spirito di Gesù, che geme nell'uomo nuovo, ed invece le voci dell'uomo vecchio che cercano di contrastare lo Spirito. La coscienza retta qui ben sa che non è sola

(10) Sulla scia degli studi di psicologia è quanto mai opportuno dedicare la debita attenzione alle passioni purtroppo molto trascurate nella teologia morale *recepta*. Le volte che se ne parlava era per dire che vanno sottomesse alla ragione per impedire che la turbino e compromettano la libertà morale. Estranea ed assente la considerazione che le passioni possono essere forze che concorrono moltissimo alla perfezione dell'agire morale. Insomma non sono solo nemici ed ostacolo alla vita morale, ma sono anche aiuto e stimolo.

e senza criteri in questa fatica e per quanto la vocazione personale non sia deducibile a priori, tuttavia lo Spirito non si contraddice. Di qui allora che la *lex nova* (nel senso di *indita*) non potrà opporsi alla *lex nova* (*in evangelio scripta*), né alle corrette formulazioni della *lex naturae*, testimone della volontà del Padre nella creazione.

Proprio quello della *legge naturale*, in cui, e non contro cui, la *lex nova* si dice, è un tema che va assolutamente ed ampiamente svolto anche per la diffusa e non raramente immotivata contestazione alla quale è soggetto. Non c'è argomento oggi — ma forse più ancora qualche anno addietro — guardato con tanto scetticismo quando non con derisione. Siccome però non si può stare troppo a lungo sospesi a mezz'aria e senza toccar terra si vedono opportuni ripensamenti.

All'interno della trattazione deve essere accortamente mostrato come la conoscenza delle esigenze della natura umana sia una conoscenza per *connaturalitatem*, che avviene secondo quell'altro principio tomista *qualis unusquisque est talis finis videtur ei*. La dimenticanza di ciò ha spesso corrotto e falsato la nozione di legge naturale esponendola a critiche fin troppo facili, ma indubbiamente pertinenti. Si era accreditato un concetto di *lex naturae*, i cui contenuti sarebbero accessibili immediatamente o quasi a tutti, un concetto tutto sommato razionalistico al quale sfuggiva completamente il rapporto intenzionale tra soggetto ed oggetto tipico della conoscenza morale. Era misconosciuta la relazione circolare e reciproca tra la verità e la libertà: in genere è abbastanza ammesso che all'intelletto che presenta il vero da compiere, cioè il bene, risponde o dovrebbe rispondere o meglio corrispondere la libertà della volontà. In altri termini prima la verità e poi la libertà. Vigè però anche il legame reciproco, che cioè in tanto l'intelletto può accedere alla verità in quanto la volontà è in una particolare situazione di apertura al bene, cioè di libertà. Se per un verso è la verità a farci liberi, per un altro è la libertà a farci veri.

La conoscenza della legge morale è una conoscenza speciale, assolutamente non assimilabile a quella delle scienze della natura, perché nella prima il soggetto è esistenzialmente coinvolto. È una conoscenza di valori e non di oggetti: cosa non ignota già allo stesso Aristotele per il quale è il virtuoso che conosce il bene, per non dire dei medievali secondo cui *amor ipse notitia est* od ancora *ubi amor ibi et oculus*. Siccome la conoscenza morale è in vista della direzione della propria condotta futura è evidente che quella presente costituisca accesso od ostacolo, aiuto o resistenza a quella. Qualcosa di tutto ciò esprime anche la saggezza popolare quando afferma che «non c'è peggior cieco di chi non vuol vedere, né peggior sordo di chi non vuol sentire».

La conoscenza della legge morale è quindi un fenomeno complesso che invece una diffusa presentazione della legge naturale ha indubbiamente semplificato e frainteso. Dire complesso ovviamente non equivale ad incerto, soggettivistico ecc. Che la poligamia non sia un valore non è qualcosa di incerto; vogliamo solo richiamare che chi vive in una cultura poligamica faticherà molto di più di chi è monogamo ad accedere a tale verità morale. Con ciò è affermato anche che non è vera, perché semplicistica, l'idea della legge naturale talvolta volgarizzata nella manualistica come qualcosa noto *semper, ubique et ab omnibus*, qualcosa che ogni uomo

«lasciato solo nel deserto» conoscerebbe da se stesso. È il problema del rapporto tra natura e cultura connesso con quello della storicità della legge naturale stessa; senza assolutamente cedere a tentazioni storicistiche o di relativismo culturale deve essere indicato che misura della cultura è la natura, ma insieme che questa non si dà astrattamente, bensì sempre a partire da dati culturali che possono velare o rivelare le esigenze della natura stessa⁽¹¹⁾. Le quali emergono sotto la provocazione delle circostanze e delle situazioni varie e mutevoli; d'altra parte le esigenze immutabili della legge naturale si realizzano in situazioni che divengono. Un altro punto da mettere in rilievo è quello della relazione tra natura e persona vista nella situazione che è sempre singolare: anche qui va senz'altro sottolineato che detto rapporto non può essere inteso in opposizione o concepito nella forma secondo cui la persona, per compiersi, deve eccepire agli imperativi universali della legge naturale. Affermazioni del tipo «la natura della persona è di non avere natura» sono puri slogan fuorvianti e senza verità. Bisogna invece riflettere come alle indicazioni universali, proprio perché universali e non generali, non si possano dare eccezioni di sorta e che quindi la persona non possa realizzarsi moralmente e secondo verità contraddicendo la sua natura.

Resta da sottolineare come la coscienza del cristiano non sia affatto sola in questo compito di conoscenza della legge morale, ma abbia come normativo di se stessa, in quanto coscienza non di un libero pensatore, ma di un membro della Chiesa, il riferimento alle indicazioni del Magistero la cui competenza ad intervenire in morale, sia pure a diversi gradi e con diversa pretesa, è stata sopra giustificata. Di qui il problema della *formazione della coscienza morale del cristiano* che non si può correttamente immaginare in un rapporto di conflittualità con l'Autorità docente in nome di un'equivoca ed assolutamente fuori di luogo «libertà di coscienza».

È il luogo quindi di collocare la trattazione sulle *virtù teologiche e cardinali* che, in quanto perfezioni delle potenze del soggetto, sono principio della conoscenza della legge morale e principio anche del suo compimento nell'atto.

«*Non omnis qui dicit mihi, Domine, Domine intrabit in regnum coelorum: sed qui facit voluntatem Patris mei, qui in coelis est, ipse intrabit in regnum coelorum*» (Mt. 7,21). È l'atto morale in cui il cristiano compie la sua verità e qui si tratta di mostrarne la struttura complessa: grosso modo quello che la manualistica ha indicato nelle *fontes moralitatis (finis operis, finis operantis, circumstantiae)*. Non basta ovviamente la conoscenza della legge morale, ma occorre realizzarne il valore in una situazione concreta che deve essere compresa il meglio possibile per poter correttamente agire. È la conoscenza della *facti species*: un comportamento in sé doveroso potrebbe non esserlo *in casu* a motivo di determinate circostanze come sempre dalle circostanze potrebbe essere compromesso un comportamento in sé buono ecc. L'agire umano è complesso anche per gli

(11) Si potrebbe ben dire che misura della cultura è la natura, ma insieme anche che l'accesso alla natura è sempre a partire da una determinata cultura. Si veda pure in questo punto un aspetto del problema ermeneutico o se vogliamo: la legge naturale sotto il segno dell'ermeneutica.

effetti che produce, effetti cattivi — sono questi a far problema — a volte previsti, benché non intesi né voluti. Altre volte ancora il soggetto si trova in gran imbarazzo ritenendo di essere costretto a scegliere una certa condotta sacrificando un altro valore sentito pure come un dovere ecc. Questa parte del corso dovrebbe appunto elaborare principi e criteri che consentiranno alla coscienza dell'agente di ben orientarsi nell'intrico della realtà — valutando ogni aspetto prudentemente — e di decidere quindi moralmente. Superfluo aggiungere come anche tutta questa materia sia nei nostri anni oggetto di vivacissime controversie in cui si riflettono differenti opzioni non raramente di natura filosofica. Basti qui ricordare la revisione della formulazione tradizionale del principio di un'azione con duplice effetto e del principio di cooperazione al male ecc. Dietro a tutto ciò sta la critica — a nostro avviso infondata — all'*intrinsece malum*, così che il risultato è la teoria della fondazione teleologica della norma ⁽¹²⁾.

Di tutti questi dibattiti riteniamo giusto informare gli alunni di un corso istituzionale: sia perché ad essere in gioco non sono cosucce di poco conto, ma una coerente figura di morale, sia perché non si trovino spaesati imbattendosi nella pubblicistica attuale piena proprio di queste controversie e polemiche.

L'atto morale è una realtà complessa non solo sotto l'aspetto obiettivo, ma anche sotto quello soggettivo della responsabilità dell'agente. È tempo di parlarne e di illustrare *la meritorietà dell'atto buono* e *la peccaminosità di quello cattivo*. In un senso proprio anche qui è questione di ermeneutica in quanto si tratta di risalire al soggetto ed al suo volere autentico, quindi consapevole e libero, a partire da un'azione in cui non sempre si riflettono e si esprimono adeguatamente quella consapevolezza e quella libertà.

Infatti non è detto che ci sia sempre perfetta corrispondenza tra la natura obiettiva di un atto (*finis operis*), attese anche le circostanze in cui è posto e che lo condizionano, e quanto il soggetto intende realizzare mediante l'atto stesso. Altrimenti detto a motivo di un'ignoranza incolpevole l'agente può porre un atto obiettivamente immorale senza esserne responsabile, perché senza malizia. Cioè senza peccare, siccome non sono la stessa cosa atto obiettivamente cattivo ed atto peccaminoso che è soggettivamente cattivo. Da una parte se è vero che *bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu*, dall'altra l'uomo è responsabile di ciò che sa e che vuole, di ciò che intende. Al riguardo ed in proposito è determinante il *finis operantis* sia per peccare sia per ben meritare. Il discorso poi è ulteriormente complicato in riferimento al grado di avvertenza e volontà che il soggetto ha nel momento dell'atto: è il tema che la tradizione censiva come *perfectio actus*. Di qui la discussione sulla distinzione tra peccato mortale e peccato veniale in relazione al concetto spesso equivoco di opzione fondamentale. Le dispute presenti — almeno di questi ultimi anni — sul cosiddetto «peccato sociale» impongono di trattare anche quest'argomento. Naturalmente si richiamerà il peccato originale come radice del peccato attuale che a sua volta si può ricondurre, oltre le sue diversissime

(12) Cfr. CITTERIO F., *La revisione critica dei tradizionali principi morali alla luce della teoria del «compromesso etico»*, «Sc. Catt.» 110 (1982), 29-64.

forme e figure, alla incredulità. La quale è *sic et simpliciter* la negazione della vita morale del cristiano.

«*Omnis qui facit peccatum, servus est peccati*» (Jo. 8,34). Con l'atto peccaminoso il cristiano regredisce nel suo cammino verso la beatitudine, ragione della vita morale e, poiché gli effetti del peccato non sono solo sul mondo esterno, ma primariamente e propriamente su chi lo compie, il peccatore diventa progressivamente meno libero e quindi meno capace di attingere la verità morale e di decidersi per essa. *Abyssus abyssum invocat...* si determina un processo che i medievali esprimevano con dovizia di immagini a cominciare da quelle di *caecitas, ignorantia, infirmitas, malitia, concupiscentia*, che sono tutte *vulnera naturae ex peccato consequentia*. *Abyssus abyssum invocat...* a meno di corrispondere alla grazia di Dio che chiama sempre e nell'esperienza della *conversione* — che potrebbe ben essere l'ultimo trattato del nostro corso — ritornare sui propri passi e riprendere il giusto sentiero, quello della vera libertà a cui siamo stati chiamati: *qua libertate Christus nos liberavit* (Gal. 5,1).

FERDINANDO CITTERIO

Seminario Arciv. - Venegono Inf. (VA)

22 agosto 1986