

PANORAMA SUI MANUALI DI TEOLOGIA MORALE FONDAMENTALE IN ITALIA (1970-1984)

SOMMARIO: 1) Presentazione dei manuali: Capone; van der Marck; Guenthoer; Vidal; Boeckle; Chiavacci; Haering; Caffarra; Privitera; Corso di Morale I: Vita nuova in Cristo. — 2) Conclusioni. — Appendice: Peschke; Iniziazione alla pratica della teologia IV: Morale.

Questo contributo intende offrire una visione possibilmente completa delle pubblicazioni di teologia morale fondamentale (in seguito tmf) apparse recentemente in Italia che presentino globalmente il carattere di manuale, cioè intendano essere una introduzione e una guida affidabile per informazione, criticità, organicità e completezza nello studio di quella parte della teologia e della teologia morale che da parecchio tempo si indica spesso come *fondamentale* ⁽¹⁾, anche se tale denominazione non ha sostituito quella di morale *generale* ⁽²⁾.

Ci riferiamo alle pubblicazioni di teologia cattolica ⁽³⁾ in lingua italiana, comprendendovi sia quelle prodotte in Italia sia quelle tradotte in italiano: le due serie non sono infatti adeguatamente distinguibili, essendo la

(1) Già D. BOUQUILLON, *Theologia moralis fundamentalis*, Brugis ³1903; e H. NOLDIN, *De principiis theologiae moralis*, Oeniponte ¹¹1914, parla di «theologia moralis generalis seu fundamentalis» (8).

(2) Così recentemente A. Günthör ed E. Chiavacci. Prescindiamo dal problema se la diversa denominazione induca o no una differenza di merito nel relativo trattato di teologia morale. Fu soprattutto G. Ermecke, nella sua revisione dell'opera di J. Mausbach, a sostenere la necessità di creare un nuovo campo di ricerca morale, distinto dalla morale generale, e detto appunto *fondamentale*; cf. J. MAUSBACH, *Teologia morale I: La morale generale*, Roma 1956, 17-40. Per una presentazione cf. E. HIRSCHBRICH, *Die Entwicklung der Moraltheologie im deutschen Sprachgebiet seit der Jahrhundertwende*, Klosterneuburg 1959, m 85-104. Scettico sul tentativo di Ermecke è invece il recensore in *Civiltà Cattolica* 106 (1955) vol. 3, 635. Più recentemente cf. G. ERMECKE, *Sein und leben in Christus. Ueber die Sein-Grundlagen der katholischen Moraltheologie*, Paderborn 1985; recensione di H. ROTTER in *ZeitKathTheol* 109 (1987) 233-235. Riguardo a Vidal e al *Corso di morale* vedi oltre.

(3) Non ci risulta che ci siano in italiano pubblicazioni protestanti corrispondenti a una tmf cattolica, se si eccettua la frammentaria e in parte superata opera di D. BONHOEFFER, *Etica*, Milano 1969; per un primo approccio cf. R. MEHL, *Morale cattolica e morale protestante*, Torino 1973; e da un punto di vista ecumenico *Nuovo libro della fede* (J. FEINER - L. VISCHER a cura di), Brescia 1975, 396-431. Un'introduzione alla prospettiva ortodossa in C. YANNARAS, *La libertà dell'ethos. Alle radici della crisi morale dell'occidente*, Bologna 1984.

teologia morale italiana largamente influenzata dalla letteratura estera, a sua volta ben presente sul mercato italiano ⁽⁴⁾.

C'è evidentemente qualcosa di arbitrario nella scelta del quindicennio 1970-1984: il panorama deve guardare il recente; ma vi sono anche delle buone ragioni. Gli anni '70 sono inaugurati dalla serie di volumi del *Corso di Teologia Morale*; cosciente del rapido mutamento introdotto dalle prospettive suggerite dal Vaticano II, e della situazione di radicale revisione dell'impianto concettuale, strutturale e contenutistico della teologia morale, il Corso ritiene di poter essere «solo un primo passo... verso un manuale organico e completo che solo con il tempo sarà fattibile» ⁽⁵⁾. Si riconosce così l'obiettivo status di incertezza, di dispersione, di non conclusione della ricerca, anche se questo non deve far dimenticare da una parte che l'auspicato rinnovamento della teologia morale era oggetto di elaborazione esplicita almeno dagli anni '30 ⁽⁶⁾ e dall'altra che la manualistica latina fu ampiamente usata nelle scuole di teologia fin dentro gli anni del Concilio ⁽⁷⁾. Ma le due linee, qui solo evocate, non si erano ancora incontrate e scontrate in modo massiccio; naturale che lo scontro, ponendo fine alla convivenza, portasse ad una revisione profonda, nella quale tuttavia oggi siamo in grado di riconoscere anche l'elemento di continuità. Un'altra buona ragione della nostra scelta è che in questi ultimi anni da diversi studiosi si ritiene conclusa tale situazione di incertezza, almeno nella sua fase più acuta, e si intravede la nascita di una forma consolidata e quasi tipica di teologia morale: dai tentativi di rinnovamento si raccolgono i primi frutti. Così E. Chiavacci: «Ho pensato che fossero maturi i tempi per tentare di organizzare questo ampio materiale in un quadro logico coerente...» ⁽⁸⁾; e F. Böckle: «...i lavori di molti addetti sono così progrediti, che si può rischiare di compilare una guida che dia almeno l'idea della struttura di fondo della teologia morale *restaurata*» ⁽⁹⁾. Noi sottoponiamo a verifica questa tesi, chiedendoci se, in che senso e in che misura nel quindicennio da noi considerato è stato portato a termine il di-

(4) Potrebbe essere interessante un'indagine sull'esistenza e sul funzionamento in Italia di centri di ricerca di teologia morale che vadano al di là della presenza di uno o due docenti presso gli studi teologici seminaristici e no.

(5) Questa è la presentazione della serie sulla quarta pagina di copertina di ogni volume.

(6) Cf. lo *Handbuch der katholischen Sittenlehre*, diretto da F. Tillmann, i cui volumi centrali, scritti dal medesimo, sono degli anni 1934-1936. In italiano IDEM, *Il maestro chiama. Compendio di morale cristiana*, Brescia 1945. A. BONANDI, *Sistema ed esistenza. Il pensiero morale di Theodor Steinbüchel*, Brescia 1987, specialmente i capitoli 6 e 7.

(7) Ad esempio nel seminario della diocesi di Milano si usò il manuale di E. Génicot dal 1901 al Vaticano II: cf. G.B. GUZZETTI, *L'insegnamento della morale nel seminario di Milano dal 1853 al Concilio Vaticano II*, in Sc. Catt. 113 (1985) 171-188. Per *manualistica* intendiamo l'impostazione che, sommariamente, possiamo ritrovare nelle opere di E. Génicot, A. Lanza-P. Palazzini, A. Lehmkuhl, B.H. Merkelbach, H. Noldin, M. Prümmer, M. Zalba.

(8) *Teologia morale 1/ Morale generale* Assisi 1977, 5.

(9) *Morale fondamentale*, Brescia 1979, 5. Anche T. Goffi - G. Piana; «I contributi, forniti dagli sviluppi della ricerca, hanno aperto piste feconde e stimolanti, che meritano ormai di essere riprese e sistematizzate in un quadro organico e unitario. Cominciano, infatti, a delinearsi... le linee di un progetto nuovo, che è importante oggettivare nei suoi elementi essenziali, pur con la consapevolezza del rischio che questo comporta» (*Corso di morale I. Vita nuova in Cristo. Morale fondamentale e generale*, Brescia 1983, 5).

stacco dall'impostazione manualistico-casuistica, e se, in che senso e in che misura emerge un progetto sufficientemente unitario e coerente di tmf, tale da permettere di dichiarare chiusa non solo la fase di critica radicale, ma anche quella pionieristica e propedeutica nel rinnovamento della medesima.

Svolgiamo il nostro studio in riferimento ai soli manuali di tmf, e solo in rapporto ad essi richiameremo altra letteratura, che ovviamente non potrebbe essere trascurata in uno studio più completo. Prescindiamo dalla considerazione del tipo di destinatario del manuale, nel senso che tali tipi a nostro avviso non legittimano come tali elaborazioni qualitativamente diverse dalla teologia e della teologia morale; perciò il punto di vista dal quale si osserva il panorama è quello della conoscenza teologica e delle sue regole ⁽¹⁰⁾.

1. CORSO DI TEOLOGIA MORALE. D. CAPONE, *Introduzione alla teologia morale*, Bologna 1972; D. CAPONE, *L'uomo è persona in Cristo. Introduzione antropologica alla teologia morale*, Bologna 1973.

L'inizio degli anni '70 vede due pubblicazioni principali: una composta da diversi volumi e autori, appunto il *Corso di Teologia Morale*; l'altra è un volumetto di W. van der Marck, pubblicato in olandese nel 1966 e in italiano nel 1971: ne parleremo tra poco.

Il *Corso di Teologia Morale*, per quanto attiene la tmf, presenta una notevole frammentarietà, che rende difficile una visione d'insieme del materiale proposto. Trattandosi di corsi monografici preoccupati più della trasmissione di concetti di base che di un loro approfondimento, noi ci soffermiamo solo sui due contributi di D. Capone, che cercano di indicare un modello organico di tmf.

Di contro a una concezione essenzialistica, quidditativa e giuridicistica dell'agire (e dell'uomo) e a una comprensione della moralità come aggiunta all'oggetto (fisico) dell'atto che origina da una scelta categoriale della libertà ⁽¹¹⁾, Capone rileva la necessità di rispondere ai problemi elusi dalla dottrina dei manuali: cioè il principio ontologico che fonda l'agire nell'essere, l'identificazione di quel principio con il Dio personale rivelato in Cristo, il conseguente carattere personalistico-dialogico della vita cristiana e della dottrina che ad essa si riferisce, la teologia morale. Ciò comporta l'abbandono di un'antropologia zoomorfa, dualista, attualistica, in favore di una visione personalistica che si precisa come ontologia di partecipazione; ontologia in quanto la chiamata di Dio determina una elevazione della personalità umana nell'ordine dell'essere; di partecipazione perché

(10) Eventuali recensioni saranno segnalate al luogo opportuno; per una introduzione generale alla tematica cf.: E. QUARELLO, *Saggi postconciliari di teologia morale*, in Riv. Teol. Mor. 1 (1969) 1, 139-149; S. PRIVITERA, *Sulla Morale fondamentale*, ib. 14 (1982) 117-133; e soprattutto G. ROSSI, *Nuovi manuali di teologia morale fondamentale in Italia*, in Ras. Teol. 20 (1979) 47-57; IDEM, *Due nuovi manuali di teologia morale*, ib. 21 (1980) 81-87; G. ANGELINI, *I problemi della teologia morale fondamentale e del suo insegnamento*, in Teologia 8 (1983) 144-158.

(11) Cf. D. CAPONE, *Introduzione*, 36 s., 39 s., 51-57.

noi siamo in *simbiosi* con Cristo. «Il nostro atto morale dunque, prima di essere sottoposto alle cose e alle leggi che esprimono i rapporti e le esigenze delle cose, prima di essere *imbevuto* della relazione trascendentale alle leggi delle cose... è atto imbevuto di Cristo in noi, della sua grazia come legge nuova» (12).

Nella vita morale come essere chiamato e rispondere dell'uomo a Dio risplende l'essere (di Dio e dell'uomo) come dialogo. Ma poiché ciò è possibile e reale solo mediante Cristo, il tema della teologia morale, Dio e uomo, teologia e antropologia, può essere svolto solo come cristologia; in altre parole, il problema morale deve essere svolto con un «metodo veramente teandrico» (13) che mostri come in Cristo Dio e l'uomo (anche come soggetto morale) non si escludono, ma si coniugano. Da qui la definizione di teologia morale come «...la parte della teologia che, alla luce del mistero di Cristo, tratta della persona morale, in quanto, chiamata da Dio in Cristo, è costituita persona; la quale in comunione ontologica e sacramentale con Cristo risorto... opera frutti di vita per il mondo» (14). In una visione non cristocentrica «...la vita dell'uomo è tutta nel suo atto, e la persona è semplicemente soggetto produttore di atti, da regolare con la legge» (15); invece se Cristo è la verità dell'atto della persona, esso esprime l'essere, più precisamente l'essere di persona, nella tensione della opzione fondamentale (16). A tale essere di persona in Cristo va riferita anche la natura dell'uomo, che non può essere pensata come l'essenza metafisica che sporge nell'esistenza, ma come la concreta persona in quanto principio dinamico dell'agire (17).

Abbiamo esposto quello che ci sembra il nucleo dell'argomentazione di Capone. Certamente egli ha colto i punti critici dell'elaborazione manualistica e ha cercato di ripensare la tmf su una duplice linea: ripulire l'antropologia dalle incrostazioni essenzialistiche, produttrici di una visione cosificata dell'agire, verso un personalismo inteso come permanente relazione, come situazione di chiamata e risposta in cui l'uomo è costituito persona; e d'altra parte ancorare questo rapporto al di là della fenomenologia dell'io-tu nell'ontologia intesa come partecipazione di essere. Tutto questo è prospettabile secondo Capone solo all'interno di un discorso strettamente teologico, cioè cristocentrico, in contrasto con il vago *naturalismo* religioso di certa manualistica.

Ma proprio lo svolgimento della prospettiva cristocentrica così cara a Capone come al confratello e collega B. Häring, pone qualche problema, rilevabile in espressioni come: «Dall'essere del Cristo deriviamo vitalmente, e quindi deduciamo teoreticamente, la verità morale, che informa tutta la teologia morale» (18). «Il Cristo non è soltanto motivazione soggettiva,

(12) Ib. 78; cf. ib. 72-88.

(13) Ib. 16. Da qui deriva «la verità-base della teologia morale, cioè: l'uomo è persona e agisce da persona, se, nel suo essere e nel suo agire, risplende Cristo, come luce di Dio salvatore» (ib. 126). Cf. IDEM, *L'uomo è persona...*, 13 s.

(14) Ib. 11; cf. IDEM, *Introduzione...*, 115-117.

(15) IDEM, *L'uomo è persona...*, 70.

(16) Cf. ib. 169-171.

(17) Cf. ib. 88-92.

(18) IDEM, *Introduzione...*, 126.

ma anche criterio di verità nella soluzione dei problemi morali particolari, presi in se stessi»⁽¹⁹⁾. L'entusiasmo per l'incontro con la testimonianza biblica, e la riflessione teologica sulla centralità di Cristo nell'esperienza e nella concezione cristiana di Dio e dell'uomo rischiano di svalutare le mediazioni necessarie per raccordare la verità Cristo e la verità del giudizio morale su un problema settoriale e di nascondere la parzialità e l'insufficienza di un procedimento di deduzione teoretica quando la verità (morale)-Cristo deve informare lo sviluppo di una disciplina teologica.

Non si deve poi sottovalutare la difficoltà di esecuzione di un tale progetto. Infatti la riflessione sulla persona morale cristificata e quella sulle categorie morali e l'esistere nel mondo, l'agire situato e l'opzione fondamentale procedono tendenzialmente in modo parallelo e non ci sembrano integrarsi⁽²⁰⁾, né lo possono se si trascura di mostrare come la prospettiva cristologica, benché universale, non comprima le altre categorie dell'umana riflessione morale né le imbrighi in un puntuale e immediatamente onnipresente teandrisimo. Una tale via finisce per svilire la trascendenza del mistero di Cristo che è sempre superiore e differente dalla ricerca, che è il senso dell'agire, di ciò che è giusto compiere. Proponiamo l'ipotesi che proprio un certo soprannaturalismo unilaterale, presente anche in Capone, abbia bloccato la teologia morale, forse già dagli anni del manuale del Tillmann, sul problema del cosiddetto *principio morale*, impedendo che esso divenisse fruttuoso per un'analisi teologica del fatto morale⁽²¹⁾. Si può dire che in Capone il principio morale sia *l'essere di persona in Cristo*; ma come in tale principio risalti, oltre all'unione tra Cristo e l'uomo, anche la differenza dell'agire morale del cristiano (sotto l'aspetto fondamentale e particolare), questo non viene specificato; il risultato, a prima vista paradossale, è che dopo aver presentato la vita cristiana in termini cristocentrici, la riflessione sull'agire, la situazione, la legge, appare non come esige (appunto dalla differenza) ma come affiancata a quel principio alquanto indifferenziato⁽²²⁾.

Un ultimo punto riguarda la comprensione del personalismo da parte di Capone. Esso resta piuttosto generico, talora è sinonimo di dialogicità, e ambedue hanno un significato più intuitivo che sistematico. Certo egli cerca di superare una concezione atomistica dell'agire, riferendolo all'essere e all'essere di persona come origine degli atti particolare, ma manca un'analisi rigorosa e coerente del concetto di persona, così come del conseguente personalismo: e tali termini sono tutt'altro che univoci. Per questo Capone corre il rischio di ridurre il personalismo ad un modo tra altri di dire il rapporto tra Dio e uomo, o per sottolineare la situazione di chiamata-risposta in cui l'uomo è costituito persona e che investe l'essere co-

(19) IDEM, *L'uomo è persona...*, 20; ma espressioni simili si incontrano spesso in ambedue le opere.

(20) Cf. ib., rispettivamente i capitoli 2 e 3, 4 e 5.

(21) Per una critica analoga alla nostra di un altro principio morale cf. A. KLINGL, *Sequela di Cristo: un concetto di teologia morale?*, in *Fede cristiana e agire morale* (K. DEMMER-B. SCHUELLER a cura di), Assisi 1980, 86-106. Sul problema del principio morale cf. R. HOFMANN, *Moraltheologische Erkenntnis- und Methodenlehre*, München 1963, 217-251.

(22) È solo un caso che Capone non elabori il ruolo delle scienze umane nella ricerca teologico-morale?

me tale, senza però riuscire a svolgere una ontologia dialogica. Non intendiamo affermare che il personalismo in Capone sia una scelta di facciata, ma mostrare che esso è stato poco sviluppato in rapporto a tematiche centrali, come quelle dei valori, dell'intenzionalità nell'analisi dell'agire, degli atteggiamenti: lo schema personalista non è pienamente operante⁽²³⁾. A ciò si aggiunge una preoccupazione eccessiva di concordare Tommaso e il personalismo (quale?) e una certa tendenza irenica nell'impostazione del metodo⁽²⁴⁾. Così già il primo autore esaminato ci consegna due problemi sui quali spesso tornerà la nostra ricerca: la fondazione teologica della morale espressa in termini di cristocentrismo e l'elaborazione sistematica della morale espressa nei concetti del personalismo.

2. W.H.M. van der MARCK, *Lineamenti di un'etica cristiana*, Roma 1971.

Alquanto trascurata è rimasta in Italia quest'opera, di cui una presentazione di F. Compagnoni diceva: «Il merito maggiore del van der Marck è proprio quello di essersi impegnato, di aver corso il rischio di scrivere una morale fondamentale organica. Mi pare che, dopo il fondamentale e pionieristico lavoro di Häring, questo tentativo si possa annoverare tra i pochissimi che *sul piano della speculazione* abbiano detto qualcosa di nuovo»⁽²⁵⁾: un giudizio che ci sembra resistere ancora.

Il titolo dell'edizione olandese «Il mistero di Cristo nella vita comunitaria umana» indica con precisione l'intento dell'autore di mostrare come il mistero di Cristo è presente e sostiene l'agire umano, che in quanto tale è intersoggettività. Questa, che è un po' la tesi dell'opera, serve a ripensare e a riformulare le linee di fondo dell'etica cristiana (titolo delle edizioni tedesca e italiana), anche se l'autore non conclude a un manuale scolastico, per quanto costante sia l'attenzione rivolta a Tommaso e sistematica la revisione della manualistica.

Marck affronta anzitutto il problema dello specifico carattere teologico dell'etica cristiana; questo è rilevato partendo dal fatto che al centro dell'annuncio cristiano c'è la presenza umana di Dio, nella quale sono superati la concorrenza e l'antagonismo tra Dio e l'uomo. E poiché in Cristo «la creazione si rivela Incarnazione e Redenzione» si può concludere: «...l'etica non può essere se non etica cristiana...»; e ancora «...l'etica umana è di fatto cristiana e... perciò noi possiamo praticare un'etica veramente cristiana solo se ammettiamo costantemente e conseguentemente l'autonomia umana»⁽²⁶⁾. Fondato cristocentricamente, il rimando tra l'e-

(23) Lo è a nostro avviso in modo più soddisfacente in B. HAERING, *La legge di Cristo. Trattato di teologia morale I. Teologia morale generale*, Brescia 1957, specialmente nella prima parte (L'appello di Cristo).

(24) «Il metodo fenomenologico-induttivo dice rapporto al mistero del Cristo, non come a punto di partenza, ma come a punto di arrivo, per poi assumerlo come punto di partenza, secondo il metodo ontologico-deduttivo» (D. CAPONE, Introduzione... 126).

(25) *Linee fondamentali di una etica cristiana*, in Riv. Teol. Mor. (1969) 3, 63-82, qui 64. Breve presentazione anche in T. BEEMER, *L'ermeneutica della teologia morale*, in *Concilium* 5 (1969) 1024-1026.

(26) W.H.M. van der MARCK, *Lineamenti...*, 22 s.; cf. 17-30.

tico umano e cristiano è reciproco e completo, così come quello tra autonomia e cristonomia.

A questo primo nucleo viene incorporato un secondo, che riguarda la concezione dell'uomo (indispensabile per una riflessione sull'agire) come corporalità e intersoggettività. Queste designano non due parti, ma due aspetti formalmente distinti di quell'unica realtà che è l'uomo come fisicità, passione, energia immediata e come comunicazione, amore, giustizia. Il senso dell'agire e della vita umana è dunque nella libera interpretazione che l'uomo fa della sua corporalità nella direzione della intersoggettività, la quale però è anche la forma con cui Dio si presenta nel mondo e la forma dell'autonomia morale dell'uomo ⁽²⁷⁾. I due nuclei si unificano nella sintesi originaria di teologia, cristologia, antropologia (etica).

Svolgendo tale sintesi in vista dell'agire si illuminano le principali categorie di una tmf: così Marck riprende le nozioni di fine (meglio di *senso*, e il senso della vita umana è intersoggettività), di libertà (che le passioni provocano e contestualizzano), di essenza della moralità (che è intersoggettività riuscita o no, la quale sola chiama in causa le categorie di bene e male); e riconduce la dottrina delle fonti della moralità e le categorie di mezzo e fine e di azione con duplice effetto al rapporto corporalità-intersoggettività, nell'intento di superare quell'irrigidimento della manualistica casuistica che identifica la realtà fisico-fattuale dell'agire con una sola forma di intersoggettività (cioè di moralità) ad esclusione di altre, sulla base del linguaggio quotidiano che ammette una e una sola valenza intersoggettiva all'azione fisicamente considerata (mentre invece, ad esempio, non ogni omicidio è anche assassinio), senza un'indagine critica ulteriore ⁽²⁸⁾. L'unione profonda, operata dalla libertà, tra corporalità e intersoggettività, è per Marck la chiave di lettura delle tradizionali categorie di passione, abito, virtù e vizio; è sempre l'uomo concreto che pone la propria corporalità a servizio e nell'interesse dell'intersoggettività o la nega. In tale prospettiva la legge naturale non è una somma di precetti accanto alle leggi positive della vita associata: la specificazione del suo contenuto «dipende interamente dalla comunità concreta e dall'effettiva condizione umana» ⁽²⁹⁾ ed è relativa al compito di umanizzare la realtà, compito al quale Dio abilita e chiama l'uomo, cosicché ancora una volta «Dio non viola l'autonomia umana, bensì la pone in atto come premessa e componente essenziale della sua azione salvifica» ⁽³⁰⁾, espressa tradizionalmente col concetto di *lex nova*. Infine la trattazione dell'etica speciale come virtù teologali e cardinali ribadisce il rapporto tra etica cristiana e umana, nel senso che «l'annuncio cristiano non porta delle virtù sue, ...ma illumina il carattere divino del concreto ideale umano di civiltà» ⁽³¹⁾.

Costruita sulla falsariga della *Summa Theologiae* I-II, che Mark interpreta in modo ingegnoso e coerente, l'opera si sforza di superare l'estrinsecismo della fondazione teologica della morale riconducendo l'agire alla

(27) Cf. ib. 31-56.

(28) Cf. ib. 78-98.

(29) Ib. 170.

(30) Ib. 172.

(31) Ib. 204; cf. ib. 29 s.

base antropologica e da qui alla cristologia, in cui autonomia e teonomia sono riconciliate. Ma un'identificazione diretta tra etica cristiana e etica umana e viceversa e l'affermazione che «la presenza umana di Dio nel nostro mondo fa dell'intersoggettività umana comunità di Dio» ⁽³²⁾ e che il desiderio di Dio è il contenuto più profondo di ogni umano desiderare, rischiano di appiattire la permanente differenza, dentro e non solo al di fuori del mistero dell'Incarnazione, tra Dio e l'uomo, tra la presenza di Dio che è Gesù e l'intersoggettività umana, tra il desiderio di sé che Dio suscita nell'uomo e l'ambiguo e non concludente desiderare umano. Inoltre la tesi presentata da Marck ⁽³³⁾ è di per sé aperta a due esiti contrastanti: il primo è quello dell'autonomia dell'etica umana sulla base del fatto che la Scrittura non porta un codice morale e che perciò l'uomo all'interno del rapporto salvifico è responsabile della configurazione buona del mondo; il secondo è invece quello di un cristocentrismo per il quale ciò che non è originariamente costituito da Cristo e dal mistero di salvezza (e tale è l'etica) è privo di ogni valore umano. Ma così la tesi dell'autonomia dovrebbe essere negata. Il fatto che Marck pervenga al primo ed escluda il secondo esito dipende forse più da una decisione teologica che dalla logica dell'argomento ⁽³⁴⁾. Ma ci sembra possibile correggere la tesi nel senso della differenza, senza cadere nell'estrinsecismo e privare l'etica cristiana di un solido fondamento teologico.

Un secondo punto problematico è il concetto di intersoggettività, talora spiegata come comunità, comunicazione, comprensione, amore, e definita anche come essenza e natura dell'uomo ⁽³⁵⁾, ma allo stesso tempo come «più che una realtà puramente umana» ⁽³⁶⁾. Forse il concetto andrebbe precisato: Marck lascia in ombra il modo in cui si costituisce questo criterio in se stesso, il suo riferimento alla realtà dell'uomo e il modo in cui può essere applicato coerentemente nel giudizio sulla bontà morale o meno dell'azione; altrimenti il criterio rischia di restare vago.

Particolarmente interessante è invece l'utilizzazione del rapporto corporalità-intersoggettività per reinterpretare le categorie tradizionali della tmf: il cui limite oggettivista appare evidente, così come la semplificazione concettuale in esse operante e la conseguente sospetta affidabilità, nella formazione del giudizio morale, delle categorie già a livello di linguaggio sociale. Non solo la coppia corporalità-intersoggettività riesce a integrare bene nell'agire morale la passione, il carattere, la biografia individuale, e a superare tendenzialmente l'analisi dell'agire come teso tra una libertà idealizzata e una serie crescente di condizionamenti, ma essa mostra anche

(32) Ib. 55.

(33) Forse Marck è influenzato dalla posizione, pure criticata, di H. De Lubac (cf. ib. 55 s.).

(34) Anche se in un quadro teologico differenziato, concordano, tra gli autori che non studieremo in questo articolo, su una visione dell'etica come elaborazione autonoma dell'uomo umano H. KUENG, *Essere cristiani*, Milano 1976, specialmente 274-306, 602-688; IDEM, *Dio esiste? Risposta al problema di Dio nell'età moderna*, Milano 1980, 521-529; W. KORFF, *Introduzione all'etica teologica*, Assisi 1978, specialmente 22-43; ma prima ancora J. FUCHS, *Esiste una morale cristiana? Questioni critiche in un tempo di secolarizzazione*, Brescia 1970, 11-44.

(35) Cf. W.H.M. van der MARCK, *Lineamenti...*, 31-37.

(36) Ib. 52.

l'originario discendere dell'agire dalla libertà dentro il suo costante essere *corpo*. Su questa base Marck è in grado di impostare il modo fruttuoso la discussione e la revisione di problemi come mezzo e fine, diretto e indiretto, *species naturae et moris*, intrinsece malum, ecc., che senza quella base divengono astratti e conducono quasi fatalmente a posizioni aporetiche.

Diversi studi degli anni '70 hanno trascurato il contributo di Marck e, come mostrerà la prosecuzione del nostro lavoro, non sempre evitato quelle aporie.

3. A. GÜNTHÖR, *Chiamata e risposta. Una nuova teologia morale I. Morale generale*, Roma 1974.

L'opera presenta l'impostazione classica da manuale e intende introdurre lo studente alla teologia morale attraverso la prospettiva suggerita dal binomio *chiamata e risposta*, prospettiva che organizza anche i capitoli della tmf, che come *chiamata* tratta l'invito di Dio alla comunione con lui, la legge, la coscienza, e come *risposta* tratta l'atto volontario e i suoi condizionamenti, la virtù e il peccato. Già questa divisione materiale appare piuttosto estrinseca, in quanto considera ad esempio la coscienza solo come chiamata di Dio e non anche come risposta dell'uomo, o la legge positiva solo in quanto posta da Dio e non anche come posta dall'uomo che cerca il bene, o il peccato come variante negativa della risposta e non anche come la sua negazione. Lo schema, mutuato presumibilmente da *La legge di Cristo* di B. Häring, trascura di riferirsi in modo esplicito al mistero di Cristo, che è insieme la chiamata di Dio e la risposta singolare e paradigmatica dell'uomo⁽³⁷⁾ e di conseguenza non mostra come la prima esige, rende possibile e norma la seconda; inoltre per il suo carattere generico lo schema non determina l'elaborazione delle singole parti e dei loro contenuti, cosicché *chiamata e risposta*, almeno quanto alla tmf, si riduce pressoché ad un titolo. Esso evoca un'impostazione personalistica, che (così segnala l'indice analitico) dovrebbe essere svolta ai numeri 466-488, in cui invece si tratta dell'etica di situazione, anzi soltanto della sua forma più radicale. Del resto il criterio personalista non sembra decisivo⁽³⁸⁾, poiché l'analisi dell'agire punta più sulle singole facoltà che sulla persona, peraltro mai definita, più sugli atti particolari diversamente condizionati che sul loro centro unitario⁽³⁹⁾.

Günthör dichiara: «Io mi accingo dunque a scrivere una morale soprattutto orientata sulla Bibbia, improntata al Concilio e attenta alla dottrina dei fratelli separati»⁽⁴⁰⁾. Ora la prospettiva ecumenica viene pensata ed eseguita non come una dimensione del fare teologia, ma come informa-

(37) Si richiama il cristocentrismo della morale, così definito: «Cristo... sta al centro della vita morale cristiana e quindi anche della sua presentazione teologica» (IDEM, *Chiamata...*, I, 65), ma esso non viene spiegato né applicato come prospettiva teologica dominante.

(38) Esso è ricordato: cf. ib. 79 s.

(39) Cf. ib. 467-611; condividiamo le critiche di G. Rossi, *Nuovi manuali di tmf in Italia*, in Ras. Teol. 20 (1979) 50-52.

(40) A. GUENTHOER, *Chiamata...*, I, 6.

zione su altre teologie ⁽⁴¹⁾. È noto poi come dai testi del Vaticano II sia difficile trarre precise direzioni per l'impostazione teorica della morale, al di là di prospettive generali ⁽⁴²⁾. Infine la Scrittura viene utilizzata seguendo i diversi temi (vocazione, legge, coscienza, ecc.), ma senza una ripresa teorica, la quale invece ripropone, anche se con equilibrio e serenità, prospettive e soluzioni consuete nella manualistica ⁽⁴³⁾ senza intendimento di mediare il tema biblico con la riflessione sistematica ⁽⁴⁴⁾. Forse tutto questo dipende dal fatto che Günthör non elabora uno schema di riflessione originale, e quando presenta le correnti filosofiche con cui la teologia morale oggi deve confrontarsi, elenca in modo sommario antropocentrismo, socialità e storicità dell'uomo, i valori terreni ⁽⁴⁵⁾, senza unificare e motivare la propria prospettiva.

Un ultimo punto riguarda la configurazione scientifica della teologia morale, soprattutto il ruolo della riflessione razionale nella sua metodologia: sembra infatti che oltre alla fonte soprannaturale (Scrittura, Tradizione, Magistero) sussista anche un'autonoma fonte naturale del bene e delle sue norme ⁽⁴⁶⁾, prospettiva che non viene corretta a proposito della legge naturale ⁽⁴⁷⁾; questa seconda fonte viene postulata dall'incompletezza contenutistica della prima e da esigenze di dialogo, ma vi resta estrinseca. Il concetto poi di natura oscilla tra quello di essenza umana nella sua qualità razionale e libera e quello di sostrato permanente di cambiamenti.

Questi diversi problemi restano a nostro avviso aperti nell'opera di Günthör, e non solo quello della individuazione e applicazione di un principio organico della morale ⁽⁴⁸⁾, che peraltro l'autore individua di fatto nella chiamata di Dio, ma poi non svolge come decisivo della sua impostazione. Certo l'opera offre garanzie di informazione e oggettività e di serena valutazione di tematiche in veloce cambiamento; può essere utile soprattutto come introduzione alla tmf.

4. M. VIDAL, *L'atteggiamento morale 1/ Morale fondamentale*, Assisi 1976.

Il titolo spagnolo dell'opera *Morale di atteggiamenti* dice con sufficiente chiarezza l'intenzione di favorire il passaggio «...da un modo casi-

(41) Sommarie le informazioni sulla teologia morale ortodossa, più particolareggiate sull'etica teologica protestante, dove si privilegiano K. Barth e H. Thielicke: cf. ib. 223-242; 669-690.

(42) Ad esempio nella *Gaudium et Spes* convivono l'orientamento cristocentrico e quello dell'autonomia che, per quanto non escludentesi, hanno avuto due svolgimenti diversi e talora opposti nella teologia morale degli anni successivi. Ritorneremo su questo punto.

(43) Cf. ad esempio lo studio *dei fontes moralitatis*, ib. 497-507. Questo vale anche per la trattazione sulla legge, dove ci sembra debole il tentativo di legare i diversi tipi di legge morale: cf. ib. 201-382.

(44) Vedi ad esempio il trattato sulla coscienza, ib. 383-463.

(45) Cf. ib. 77-86. «...Il dialogo coi rappresentanti delle più disparate dottrine morali rientra oggi nel metodo scientifico della teologia morale» (ib. 81); ma Günthör non svolge un tale dialogo.

(46) Cf. ib. 55-57.

(47) Cf. ib. 300 s.

(48) Così ritiene D. TETAMANZI, *Un nuovo manuale di teologia morale*, in Sc. Catt. 106 (1978) 68-77.

stico di intendere le categorie morali a una forma più personalista»⁽⁴⁹⁾, che sostituisce la categoria di *habitus* con quella di atteggiamento, che come concretizzazione dell'opzione fondamentale implica tutta la ricchezza della persona, specie le sue motivazioni, si riferisce a un concreto ambito di impegno e tende dinamicamente verso la perfezione cristiana⁽⁵⁰⁾. Intendendo dunque la scienza teologico-morale come morale di atteggiamenti⁽⁵¹⁾, l'autore propone una visione al cui centro sta non una legge impersonale ma la personalità morale concreta, il senso morale teonomamente definito, l'opzione fondamentale, l'atteggiamento morale da cui scaturisce l'atto particolare.

Questo indirizzo personalista è per Vidal una vera e propria opzione, una scelta⁽⁵²⁾ che nella sua evidenza non gli appare come esigente una giustificazione e della quale pertanto non offre una fondazione. Oltre ad opporre in modo sorprendente ontologia e personalismo⁽⁵³⁾, raramente l'autore si preoccupa di precisare il senso della sua opzione, e quando passa a definire l'uomo come persona ne elenca in verità soltanto le caratteristiche⁽⁵⁴⁾, per cui alla fine non dispone di una visione coerente su cui organizzare la tmf.

A nostro avviso questo appare soprattutto nel tentativo di fondare la morale. Il progetto o l'idea della fondazione critica di un'etica teologica comprende secondo Vidal quattro momenti: fondazione di un'eticità umano-generale, fondazione della specificità teologica dell'eticità cristiana, le fonti del sapere teologico-morale, infine la determinazione del posto dell'etica teologica all'interno della teologia⁽⁵⁵⁾. Questa tmf dovrebbe essere «...distinta in contenuto e metodologia dal trattato classico di morale fondamentale o generale che troviamo nei manuali di morale»⁽⁵⁶⁾.

Purtroppo l'autore rinuncia alla realizzazione del progetto e svolge solo il secondo momento, cioè la specificità dell'etica cristiana, sotto il profilo della teonomia, mentre il concetto di persona vi svolge un ruolo poco più che nominale⁽⁵⁷⁾. Di fatto il tentativo di fondazione si riduce ad un

(49) M. VIDAL, *L'atteggiamento...*, 5.

(50) Cf. ib. 558-561.

(51) Cf. ib. 570.

(52) Cf. ib. 50-52. «Accettiamo una visione personalista della morale. Perciò poniamo la persona al centro delle categorie morali fondamentali» (ib. 88). «Noi optiamo per una presentazione di tipo più personalista» (ib. 92).

(53) «Il secondo bivio di opzioni è quello di scegliere tra il cammino ontologico e quello personalistico. In altri termini: possiamo studiare il tema della fondazione della moralità ponendoci sulla linea dell'essere in generale o sulla linea dell'essere personale in quanto personale. Preferiamo seguire la seconda via perché crediamo che conduca maggiormente ad una meta sicura, benché non neghiamo in senso assoluto l'idoneità del primo» (ib. 93). Cfr. anche ib. 108, s., 526 s.

(54) Cf. ib. 142-145; purtroppo qui e in altri punti centrali Vidal ricorre a lunghe citazioni senza offrire una propria elaborazione, il che conferisce all'opera un certo carattere sincretico: cf. ib. 223 ss., 322 ss., 338 ss., 415 ss.

(55) Cf. ib. 68-74.

(56) Ib. 70.

(57) Tra l'altro vi si afferma: «La dottrina di S. Tommaso e la dottrina di Kant, come due esempi di fondamento della moralità nella persona, sono pienamente d'accordo con l'attuale visione personalista» (ib. 113). Forse Vidal trascura la puntigliosa critica del formalismo dell'etica kantiana condotta dal personalista M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Perso-*

unico capitolletto, il quarto, dove si afferma che l'uomo è aperto sulla trascendenza ⁽⁵⁸⁾. Così Vidal ci offre solo lo studio delle *categorie morali fondamentali* ⁽⁵⁹⁾, anche se ci si può chiedere se esso non implichi ed esegua comunque una certa idea di tmf.

La mancanza di un progetto preciso si avverte anche là dove l'autore rimanda sbrigativamente ai manuali casisti, invece di affrontare il compito della revisione della struttura concettuale della tmf in chiave personalista: questo vale ad esempio a proposito della conoscenza e della volontà come presupposti della responsabilità, della legge, la cui esposizione viene limitata alla legge positiva, «che è quella che attua propriamente il concetto di legge» ⁽⁶⁰⁾, della coscienza dubbia ⁽⁶¹⁾. Prospettive diverse vengono per lo più accostate, ma l'opzione personalista non porta a ripensare categorie rilevanti della riflessione come volontario in causa, duplice effetto, ecc. ⁽⁶²⁾. La causa di tutto ciò sta probabilmente nel fatto che Vidal non dispone di una antropologia ben organizzata, ma tende a raccogliere elementi diversi senza fonderli in modo coerente ⁽⁶³⁾.

Veniamo ora ad alcuni punti particolari. Vidal espone il tema della moralità oggettiva mediante il tema del valore morale, ma non giustifica tale procedimento ⁽⁶⁴⁾; delle norme si tratta ben poco, tralasciando del tutto la problematica epistemologica ⁽⁶⁵⁾, mentre si applica senza correzione alcuna il concetto di valore morale a Cristo stesso ⁽⁶⁶⁾. Qualcosa di simile si può dire per la sostituzione della dottrina delle tre fonti ⁽⁶⁷⁾ e per l'eliminazione del concetto di legge naturale. L'ultima riforma riguarda il concetto di peccato. Tenendo presente il suo carattere analogico, Vidal afferma: «Siamo propensi a un'altra opzione: quella di considerare come *primo analogato* della colpa il peccato comunitario e strutturale» ⁽⁶⁸⁾. Cosa però significhi a noi non risulta chiaro, anche perché poco dopo si legge: «In primo luogo è necessario continuare ad affermare con insistenza il carattere personale di ogni colpa» ⁽⁶⁹⁾, e ancora «benché il peccato sia sempre nell'intimo dell'uomo, di lì passa poi alle attività dell'uomo, alle sue istituzioni e cose, alle strutture create da lui» ⁽⁷⁰⁾: ma allora che ne è del primo analogato? Riserve merita anche la proposta di Vidal di mettere tra

nalismus, Bern und München ⁵1966; si legga già solo l'osservazione introduttiva alla prima parte, alle pp. 29-31.

(58) Cf. M. VIDAL, *L'atteggiamento...* 91-122.

(59) Cf. ib. 83.

(60) Ib. 271.

(61) Cf. ib. rispettivamente 217, 220, 270 s.

(62) Cf. ib. 238 s.

(63) Non raramente si trovano elenchi di concetti: ad esempio 140, 142-145, 148, 150 e talora proprio nei punti decisivi dell'argomentazione.

(64) «Senza negare la validità di altri modi di presentare il tema, crediamo che un modo adeguato di esporre l'attuazione oggettiva della morale sia di farlo mediante il concetto di valore morale... In concreto ci sembra che il concetto di valore morale possa essere incorporato alla concezione e presentazione dell'etica cristiana» (Ib. 254).

(65) Cf. ib. 267-270.

(66) Cf. ib. 266 s.

(67) Cf. ib. 254 s.

(68) Ib. 460.

(69) Ib. 467.

(70) Ib. 474.

parentesi le classificazioni dei peccati in mortale e veniale, grave e leggero ⁽⁷¹⁾.

Nonostante lo sforzo di ricostruire la tmf, e i successi parziali ottenuti in alcuni capitoli, l'impianto generale suscita perplessità quanto a unitarietà, coerenza e fondatezza ⁽⁷²⁾.

5. F. BÖCKLE, *Morale fondamentale*, Brescia 1979.

L'abbondanza e la qualità delle recensioni ⁽⁷³⁾ ci dispensano dal richiamare la genesi dell'opera dagli scritti precedenti dell'autore e dal soffermarci su punti particolari; ci dirigiamo subito verso l'impostazione generale.

Questa presenta due aspetti o momenti strettamente connessi: «...la giustificazione di una teoria etica della fondazione dei valori e delle norme, e in particolar modo... la funzione che entro questo compito spetta alla fede cristiana. ...Qui verrà sviluppata principalmente una teoria etica generale, a cui saranno incorporate — con integrazioni e modificazioni — le conoscenze che scaturiscono dalla fede» ⁽⁷⁴⁾. La presente stagione della storia dello spirito e la tradizione propria della teologia morale «ci obbligano a porre le questioni fondamentali nell'ottica della teoria etica, e poi a interrogarci sul significato della fede cristiana per l'etica» ⁽⁷⁵⁾, e questo in opposizione a tentativi, falliti secondo Böckle, di formulare «una teoria dell'azione fondata nella fede e insistentemente plasmata da essa» ⁽⁷⁶⁾. Ecco il duplice compito di una tmf.

In concreto il primo momento si svolgerà come fondazione ultima del-

(71) Cf. ib. 510-514.

(72) Uno studio completo della tematica morale fondamentale dovrebbe prevedere almeno altri due punti che indichiamo soltanto. Il primo riguarda *Mysterium Salutis*; ci sembra che le parti morali dell'opera non siano svolte coerentemente secondo l'impostazione di una teologia della storia della salvezza, come invece era stato annunciato nell'introduzione (cf. I/1, 28); dello stesso nostro parere è H. ROTTER, in *Zeit. Kath. Theol.* 102 (1980) 185 s. Il secondo riguarda il pensiero morale di K. Rahner. Rimandiamo solo a *Corso fondamentale della fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, Alba 1977. Questo scritto contiene molti elementi, ripresi anche da scritti precedenti, per uno svolgimento in chiave trascendentale della tmf. Cf. anche K. DEMMER, *Sein und Gebot. Die Bedeutsamkeit des transzendentalphilosophischen Denkansatzes in der Scholastik der Gegenwart für den formalen Aufriss der Fundamentalmoral*, Paderborn 1971. Invece D. COMPOSTA, *Il metodo trascendentale nella nuova teologia morale*, in *Doctor Communis* 37 (1984) 3-31 non ci sembra focalizzare con precisione l'obiettivo di tale metodo, giudicato per esempio come antimetafisico e storicistico (a p. 9); inoltre esso diventa in Composta la cifra dei numerosi orientamenti da lui giudicati negativi della nuova teologia morale.

(73) Ne ricordiamo alcune: J. HOFBECK, in *Theol. Stud.* 39 (1978) 802 s.; H. ULRICH, in *Zeit. Evan. Ethik* 24 (1980) 155-157; H. ROTTER, in *Zeit. Kath. Theol.* 102 (1980) 186-188; G. ROSSI, in *Ras. Teol.* 21 (1980) 81-85; H. DE LAVALLETTE, in *Rech. Sc. Rel.* 70 (1982) 459-464; C.E. CURRAN, *An Evaluation of Recent Works in Fundamental Moral Theology*, in *IDEM, Christian Concerns in Moral Theology*, Notre Dame 1984, 62-68; J.E. HUG, in *Journal of Religion* 65 (1985) 554 s. Böckle è pure autore del saggio centrale di tmf in *Mysterium Salutis* V/1, 15-130; noi studieremo la *Morale fondamentale* perché contemporanea e più completa.

(74) F. BOECKLE, *Morale...*, 9.

(75) Ib. 11.

(76) Ib. 9. Verrebbe da chiedersi cosa significhi *insistentemente*.

l'istanza morale come tale e come fondazione del contenuto e del valore dei giudizi normativi, ciò che viene eseguito nei paragrafi 5A, 21 e 23; il secondo si svolgerà come problema della specificità o meno del messaggio cristiano e della conoscenza teologica relativamente a una teoria normativa già costituita, benché essa ne venga integrata e modificata; e questo viene eseguito nei paragrafi 5B, 22, 24.

La controprova della plausibilità della nostra interpretazione è duplice: a proposito del capitolo sulla fondazione dei giudizi morali normativi Böckle afferma che questa non può essere isolata, ma che va vista insieme a quella della fondazione ultima del dovere (par. 5) e della conoscenza di beni e valori (par. 21 e 22) e conclude che per il suo progetto «...l'indicazione meno inadeguata sarebbe quella di *etica razionale realistica teologicamente fondata*»⁽⁷⁷⁾. La seconda controprova è offerta dal fatto che il resto dell'opera può essere ricondotto senza forzature alle parti sopradette: i par. 2-4 presentano l'esperienza del libero dovere dell'uomo e della sua interpretazione nella vicenda moderna dello spirito come autonomia morale, e preparano così il par. 5 che legittima teologicamente tale autonomia⁽⁷⁸⁾; i par. 12-18 (il fondamento biblico) sono finalizzati a produrre la prova biblica della tesi secondo cui Dio non è autore delle norme d'azione, la cui formazione avviene invece in un processo culturale autonomo, per quanto anche la fede influisca (indirettamente) sulla formazione dell'*ethos*⁽⁷⁹⁾. Infatti la domanda che guida l'indagine biblica riguarda la specificità e la validità delle norme morali, sia dell'antico che del nuovo testamento⁽⁸⁰⁾. Da qui si può passare all'interpretazione della categoria della legge naturale, che «...non consiste né in un ordine naturale da cui poter trarre delle norme, né in una somma di regole razionali di comportamento... Si tratta piuttosto di quella legge interiore che interpella l'uomo come essere morale alla formazione di se stesso e del mondo»⁽⁸¹⁾. Poiché dunque le norme morali di comportamento non possono essere dedotte né dalla bibbia né dalla natura⁽⁸²⁾, si spiana la via alla proposta dell'autore presentata nei paragrafi seguenti. Atipici sono il par. 11, che svolge sotto il profilo biblico il tema della libertà e completa in un certo senso il par. 3; e i par. 6-10 su colpa e peccato, che difficilmente possono essere integrati in una teoria normativa⁽⁸³⁾. Non solo la struttura ma anche la sostanza dell'opera può così essere ricondotta a pochi paragrafi, dopo che Böckle ha dichiarato di voler costruire una teoria normativa,

(77) Ib. 262; cf. ib. 261 s.

(78) Una elaborazione simile a quella di Böckle in H. KUENG, *Dio esiste? Risposta al problema di Dio nell'età moderna*, Milano 1980, 644-650.

(79) Cf. F. BOECKLE, *Morale...*, 141 s., 146 s., 165 s., 193.

(80) Cf. ib. 141, 167.

(81) Ib. 214.

(82) H. Küng lamenta che la sua posizione su tali questioni non sia stata valorizzata dai moralisti: «Quello che occorre dire... sulle norme specificamente cristiane, che naturalmente... non sono piovute direttamente dal cielo, è stato esposto diffusamente in *Essere cristiani*, anche se finora non ha attirato a sufficienza l'attenzione dei moralisti» (*Dio esiste?*... 770).

(83) Oltre alla dichiarata incompetenza del Böckle sulla psicologia della coscienza (cf. *Morale...* 6), questo può essere un altro motivo plausibile dell'assenza di quel trattato nell'opera.

cioè una teoria che vede «...il proprio compito nella fondazione ed esposizione di un sistema complessivo di norme morali (precetti e divieti universalmente vincolanti)»⁽⁸⁴⁾.

A questo punto si può porre una duplice serie di interrogativi: la prima riguarda la comprensione dell'etica come etica normativa o complesso di norme. Sembra certo importante che una riflessione sull'esperienza morale possa e debba essere in grado di produrre anche una serie di norme di comportamento, e prima ancora di fondarle, ma è discutibile la riduzione del compito dell'etica a quello di teoria normativa. Interpretare l'esperienza morale principalmente col modello della norma-precetto⁽⁸⁵⁾ porta a sottovalutare altri modelli pure plausibili come quello di valore⁽⁸⁶⁾, o la *parenesi*⁽⁸⁷⁾ e impedisce a Böckle di costruire una sintesi organica dei modi molteplici coi quali il bene lega l'uomo a sé. Si avvicina così il rischio di costruire un sistema chiuso, rigido, anche se nega gli *intrinsece mala*, proprio perché non si valorizzano e non si equilibrano modi diversi di concepire il legame tra l'uomo e il bene. L'insistenza poi di Böckle sui beni e sulle norme accentua a nostro avviso in modo indebito l'aspetto materiale dell'etica, sopravvalutando la consistenza oggettuale dei beni particolari e occultando il rapporto costitutivo tra i singoli beni e il bene come tale, cui i primi rimandano in modo trascendentale.

Non a caso è stato B. Häring ad avvertire il problema in modo particolarmente acuto e a rifiutare insieme col legalismo della manualistica casuistica anche certe formulazioni di etica normativa, di cui pure accetta il contributo di affinamento critico dei concetti: egli «non segue la corrente di coloro che praticamente riducono la teologia morale a *etica normativa*»⁽⁸⁸⁾. «Gli autori che minimizzano o escludono un contenuto specificamente cristiano della teologia morale normativa provengono da quella tradizione manualistica che presentava un codice morale piuttosto statico e un'etica di principi e norme che potevano essere ben controllati. Pur reagendo nei confronti del controllore, questi autori continuano a cercare le norme guardando quasi solo all'elemento comune delle decisioni. Ciò risulta molto evidente in una delle ultime pubblicazioni: l'opera *Fundamentalmoral* di Franz Böckle»⁽⁸⁹⁾. Ovviamente il problema non è solo quello di elaborare qualcosa d'altro oltre un sistema di norme, ma di comprendere in modo diverso l'etica e quindi anche le norme.

La seconda serie di obiezioni deriva a nostro parere dal fatto che con-

(84) Ib. 11.

(85) Si leggano insieme le autodefinizioni appena citate di p. 262 e 11.

(86) Forse non è caso che dopo aver definito beni e valori (cf. ib. 223) Böckle sviluppi solo le problematiche relative ai beni, così come a proposito della gerarchia di beni e valori tratta solo della gerarchia di beni premorali sia materiali che spirituali: cf. ib. 244-247.

(87) È difficile conciliare questa scelta di Böckle con affermazioni come questa: «...gli appelli di Gesù che toccano il nucleo o la radice della responsabilità morale... non sono traducibili come tali nella forma categoriale delle leggi umane. Essi sono promessa che esige ed esigenza che promette... Un ethos specificamente cristiano deve esprimere nel suo sistema di norme tali strutture antitetiche. Esso può così mettere in evidenza il proprio carattere aperto» (Ib. 178 s.).

(88) B. HÄRING, *Liberi e fedeli in Cristo. Teologia morale per preti e laici I*, Roma 1980, 18. Quest'opera sarà studiata tra poco.

(89) Ib. 38 s.; cf. ib. 38-41; 303 s.; 400-412.

cependo la teologia morale come etica normativa intersoggettivamente valida l'aspetto teologico vi viene come aggiunto. La teologia morale «pur essendosi sempre richiamata alla tradizione fondata sulla Bibbia, non l'ha mai vista in contrasto con l'umano nelle sue dimensioni universali. È stato sempre invece un punto d'onore affermare che la morale della rivelazione è la vera morale della ragione. Questo ci autorizza, anzi ci obbliga a porre le questioni fondamentali nell'ottica della teoria etica, e poi a interrogarci sul significato della fede cristiana per l'etica»⁽⁹⁰⁾. Come si vede dalla preoccupazione di non produrre una morale settaria per soli cristiani e dalla sottolineatura dell'universale bontà del messaggio morale cristiano e del suo non contrasto con l'umano universale, Böckle conclude di dover formulare anzitutto una teoria etica, che di fatto svolge solo come etica normativa, che va poi integrata con la fede: e l'idea viene realizzata nell'opera. Ma la conclusione non ci sembra necessaria.

Anzitutto si suppone che sia formulabile una teoria etica normativa umano-universale tendenzialmente in sé conclusa e consistente: a ciò si può obiettare che valori e norme emergono solo in un trascendentale contesto di senso e così si apre obiettivamente il problema del fondamento ultimo di ambedue. Ma allora non si può separare il problema del fondamento ultimo da quello dei beni e dei valori come fa di fatto Böckle: in tal caso il fondamento diventa muto su beni e valori, cioè non li fonda, e beni e valori vengono positivizzati o constatati, discussi e supposti come universali: ma l'universalità della discussione interumana rimanda come sua condizione di possibilità alla comunità della comunicazione, non dà invece luogo ad un'etica normativa umano-universale.

Un'altra obiezione proviene dal versante teologico: pensare il rapporto etica-fede nei termini di una prima-poi richiama a nostro avviso non la grande teologia medioevale, ma piuttosto la versione *moderna* dei rapporti tra natura e grazia, dove la grazia non è solo altra, ma anche successiva alla natura, e la natura consiste in sé, per quanto venga poi confermata e arricchita dalla grazia. Probabilmente proprio questo schema era operante in quella manualistica che conseguentemente doveva svolgere la teologia morale come etica normativa, una volta che quell'umano-universale poteva essere colto, definito e perciò anche normato. Il pericolo avvertito da Häring appare quindi anche dal punto di vista della fondazione teologica. A tale fondazione hanno lavorato molti moralisti recentemente, almeno a partire dal Tillmann, nella consapevolezza che tanta manualistica non ne aveva avvertito l'urgenza, cercando di elaborare con l'aiuto di un qualche principio morale il carattere cristocentrico dell'etica⁽⁹¹⁾. Possiamo concordare con Böckle sulla fragilità e non conclusività di tali operazioni, deboli non solo perché spesso incapaci di fornire una teoria normativa generale e tendenti a ghetizzare il messaggio morale cristiano⁽⁹²⁾, ma ancor prima perché incapaci di produrre una comprensione teorica adeguata delle fondamentali categorie morali come agire, libertà, legge, valori, vir-

(90) F. BÖCKLE, *Morale...* 11.

(91) Su questo problema cf. J. REITER, *Modelle christozentrischer Ethik. Eine historische Untersuchung in systematischer Absicht*, Düsseldorf 1984.

(92) Cf. F. BÖCKLE, *Morale...* 9-11.

tù, ecc. che non sembrano *toccate* da un certo tipo di impostazione cristocentrica, presumibilmente per l'assenza di un'adeguata antropologia. Ma la proposta di Böckle non ci sembra soddisfacente, e rischia di riportare il problema alla sua formulazione precedente.

Anche la tesi dell'autonomia morale teologicamente legittimata non muta il quadro generale: non soltanto perché si riduce pregiudizialmente il tema della fondazione a quello dell'autonomia, ma soprattutto perché anche la tesi teologica dell'autonomia (proprio come i modelli cristocentrici di fondazione, per una strana ironia), non solo non fornisce da sé alcuna teoria normativa generale, ma esclude anche di poterlo fare⁽⁹³⁾. Con ciò intendiamo anche mettere in discussione il modo in cui Böckle svolge ai par. 22 e 24 gli aspetti teologici relativi alla problematica normativa⁽⁹⁴⁾.

Un ultimo punto: non ci sembra che Böckle lavori con uno schema concettuale sufficientemente organico: mentre talora usa l'analisi trascendentale⁽⁹⁵⁾, talaltra segue un'analisi fenomenologica⁽⁹⁶⁾ e infine quella teleologica⁽⁹⁷⁾. Senza voler opporre direttamente tali schemi, resta comunque che essi sono diversi e che il loro uso, senza una precisa giustificazione e un'esplicita connessione, in capitoli successivi, induce l'impressione di un certo accostamento, anche se Böckle ricorda che «un'etica non può essere costruita da un unico punto di vista»⁽⁹⁸⁾.

Senza voler contestare l'importanza dell'opera, essa non sembra obbedire a una concezione unitaria solidamente fondata e coerentemente svolta, né risolvere in modo soddisfacente il centrale problema dell'unità nella differenza tra fede cristiana e ragion pratica; Böckle tende ad assegnare loro due settori materialmente diversi, cioè quello fondativo e quello normativo: ma questa divisione del lavoro elimina, più che illumina, il problema stesso.

6. E. CHIAVACCI, *Teologia morale 1/ Morale generale*, Assisi 1977.

Dopo il *Corso di Teologia Morale* Chiavacci è il primo moralista italiano, a tutt'oggi seguito solo da Caffarra, a tentare un'esposizione completa della tmf⁽⁹⁹⁾. L'opera presenta qualche difficoltà di lettura, dovuta soprattutto alla frequente ripresa di concetti fondamentali con espressioni talora precise, ma talora sfuggenti. Cerchiamo anzitutto di cogliere la trama dell'opera.

(93) Cf. ib. 69 s.

(94) Tralasciamo la discussione sulla fondazione teleologica o deontologica dei giudizi morali a motivo dell'assunto di questo articolo.

(95) Cf. ad esempio a proposito dei concetti di libertà e natura ib. 64-70 e 203-206.

(96) Quella di P. Ricoeur a proposito della colpa: cf. ib. 90-94.

(97) A proposito della fondazione dei giudizi morali: cf. ib. 263-271.

(98) Ib. 262.

(99) Segnaliamo alcune recensioni: G.B. SALA, *un nuovo manuale di teologia morale: la Morale generale di E. Chiavacci*, in Riv. Clero It. 58 (1977) 812-824; G. ROSSI, *Nuovi manuali di tmf in Italia*, in Ras. Teol. 20 (1979) 54-56; G. FRITZ, in Zeit. Kath. Theol. 105 (1982) 230.

Dopo un'introduzione al problema morale come esso è presentato nella riflessione più recente e la sua identificazione come senso della vita, il morale e il senso della vita vengono fondati, sulla scorta della Bibbia, nella chiamata di Dio e risposta dell'uomo. Seguono i consueti capitoli di morale generale, cioè l'atto e la libertà, la coscienza, la legge morale (cui sono dedicati ben sei degli undici capitoli dell'opera), il peccato. Lo schema, semplice e lineare, lascia intravedere che al centro dell'elaborazione ci sono il concetto di coscienza, di legge morale e il loro rapporto, tanto più se si tiene presente che il concetto di peccato dipende non poco da quello di atto libero e di legge morale (e di norma di moralità) e che il capitolo sull'atto libero intende *salvare* la libertà dai molti condizionamenti evidenziati dalle scienze umane piuttosto che studiare positivamente la compenetrazione di libertà e limite e il suo dinamismo nell'agire pluridimensionale dell'uomo ⁽¹⁰⁰⁾. Ma ora ascoltiamo Chiavacci: «...Nel prodursi del comportamento moralmente significante si realizza all'interno della mente umana una serie assai complessa di relazioni... che possiamo indicare globalmente col termine coscienza» ⁽¹⁰¹⁾. Queste relazioni comprendono l'autoconsapevolezza, il rimando al significato assoluto, la situazione, la mediazione operata dalla legge morale oggettiva: quattro momenti strettamente intrecciati e sempre gravidi di scelta, mai semplicemente teorici ⁽¹⁰²⁾. La consapevolezza di sé rimanda l'uomo alla chiamata assoluta, senza cui non v'è né coscienza, né senso dell'esistenza. Da qui il truismo di *autonomia della coscienza*: «Definiamo autonoma una morale che viene recepita come imposizione — dovere assoluto — nascente dall'interno del singolo uomo... L'autonomia della coscienza... indica solo e precisamente questo: la solitudine dell'uomo nel suo confronto con un assoluto che chiama dall'interno dell'uomo stesso» ⁽¹⁰³⁾.

Ci restano così da precisare due elementi: la situazione e la legge morale. Nonostante che in diverse parti dell'opera si parli di situazione, ci sembra che tale concetto non venga né precisato né definito ⁽¹⁰⁴⁾. Sfortunatamente, perché è risaputo quanti equivoci esso comporti, anche se nel linguaggio ordinario esso evoca qualcosa di immediato e ogni volta (a prima vista) preciso e concreto.

La legge morale è «la fonte del dovere che vale, in linea di principio, per chiunque si trovi nella condizione di essere umano» ⁽¹⁰⁵⁾; essa è il termine di riferimento, esterno al soggetto, con il quale la situazione va confrontata; o, il che è lo stesso, l'uomo deve «istituire il confronto fra una serie di dati oggettivi generali e la situazione» ⁽¹⁰⁶⁾. E infine: «Noi proponiamo di chiamare legge morale l'insieme di dati — dati di fatto e criteri valutativi — a partire dai quali il singolo deve valutare una situazione e

(100) Una certa carenza di antropologia porta a qualche formulazione poco felice; ad esempio: «Ogni uomo è... assai poco libero» (E. CHIAVACCI, *Teologia...* 68).

(101) Ib. 100.

(102) Cf. ib. 101, 108s.

(103) Ib. 114, 117.

(104) Cf. ib. 115, 134, 136, 137, ecc.

(105) Ib. 140.

(106) Ib. 143.

trovare la norma morale» ⁽¹⁰⁷⁾, mentre la norma morale è il risultato del confronto istituito tra i dati oggettivi generali e la situazione, cioè la mia valutazione della situazione ⁽¹⁰⁸⁾.

Come si vede Chiavacci chiama norma morale il giudizio di coscienza (con i manuali *la norma prossima di moralità*), mentre la legge morale è piuttosto un quadro di riferimento, necessario e vincolante per il discernimento. Tralasciando la critica di Chiavacci all'etica come produzione di norme direttamente vincolanti e alla manualistica ⁽¹⁰⁹⁾, restano aperti a nostro avviso due problemi centrali. Il primo è dare contenuto e determinare teoricamente «l'insieme dei dati di fatto e dei criteri valutativi» che costituiscono la legge morale. Chiavacci rimanda alla rivelazione, alla legge naturale, alla legge positiva umana, al magistero, ma nel modo che segue: «...Nessun precetto biblico è automaticamente norma, ma richiede una mediazione da parte del singolo...» ⁽¹¹⁰⁾; «la legge naturale è... la stessa capacità dell'uomo di riflettere, di ragionare sul proprio fine... e così stabilire quei criteri valutativi e quelle considerazioni di fatto in base alle quali scoprire la norma per la situazione concreta» ⁽¹¹¹⁾, cioè la legge naturale è la capacità di produrre la norma morale; ancora: «...nessuna legge umana... è mai ribaltabile automaticamente in precetto morale: essa si pone come uno degli elementi del quadro complesso che chiamiamo legge morale» ⁽¹¹²⁾; dunque anche la legge positiva rimanda; e riguardo ai problemi morali concreti «la sorgente della eventuale pronuncia magisteriale non può essere che la legge divina quale appare attraverso la ragione umana: cioè la legge naturale» ⁽¹¹³⁾. Insomma per conoscere la legge morale siamo rimandati alla legge naturale, la quale è capacità di produrre la norma morale a partire da fatti e valutazioni, esattamente come la legge morale: si rimanda, ma non si risolve il problema. Qui nascono altre domande: quali sono i dati di fatto? Come essi vengono appunto dati o rilevati? Quali sono i criteri valutativi e donde provengono? Che rapporto sussiste tra dati di fatto e criteri valutativi sì che possano essere detti, come fa Chiavacci, «insieme di dati» ⁽¹¹⁴⁾? Certamente un aiuto proviene dalla comunità, dalla storia, dall'esperienza del singolo, dalla riflessione umana, e «così la legge naturale potrebbe definirsi l'esperienza e la riflessione morale dell'umanità su se stessa, sulla vocazione e il significato dell'esistenza umana» ⁽¹¹⁵⁾. Ma poiché l'uomo è sempre alla scoperta di sé e del mondo, questo patrimonio deve essere sottoposto a continua interpretazione.

E qui cade il secondo punto centrale: «oggetto proprio della teologia morale è la legge morale, cioè il complesso di dati di fatto e di criteri valutativi coi quali ciascun singolo dovrà misurare la propria situazione e scoprire la propria vocazione» ⁽¹¹⁶⁾. Ma come e secondo quali regole avviene

(107) Ib. 144.

(108) Cf. ib. 143 s.

(109) Cf. ib. 146-153; proprio su questo punto Sala polemizza con Chiavacci.

(110) Ib. 162.

(111) Ib. 164.

(112) Ib. 199.

(113) Ib. 208.

(114) Ib. 144.

(115) Ib. 173; cf. ib. 178.

(116) Ib. 219; cf. ib. 143, 144, 164.

questa misurazione, detta anche confronto, valutazione, produzione della norma? E come si può definire questo singolo, soggetto della misurazione? Abbiamo l'impressione che per Chiavacci la legge morale sia una specie di strumento nelle mani di un soggetto, il risultato della cui opera non è normato dallo strumento se non estrinsecamente. Certo la teologia morale non sostituisce il discernimento del singolo, ma il giudizio del singolo è, a nostro modo di vedere, concostituito dalla verità morale e non solo confrontato con un insieme di dati. In Chiavacci la nozione di legge morale è poco chiara, come anche l'identità del *singolo* come soggetto etico: essi sono copresenti ma non convergenti: quale uso farà il singolo di quell'insieme di dati? Chiavacci ha mostrato i limiti dell'oggettivismo precettistico; ma non avendo ancorato tale critica ad una antropologia precisa (la cui carenza appare soprattutto nel capitolo sull'agire), ne risulta un indebolimento del soggetto agente, ridotto a singolo che opera strumentalmente con istanze di carattere normativo.

In altre parole, si dovrebbe porre il problema come epistemologia delle norme morali, quindi sulla nostra conoscenza e formulazione criticamente adeguata o meno delle norme morali secondo i loro diversi tipi fondamentali, ma non nella prospettiva, come invece fa Chiavacci, per cui il singolo al momento della decisione per così dire si ritira in se stesso, per farci conoscere poi la sua scelta. La morale obbiettiva accompagna il singolo fin dentro la decisione, non si ferma sulla soglia della casa in cui abita la soggettività ⁽¹¹⁷⁾.

Riteniamo che il pregiudiziale restringimento di prospettive su coscienza e legge riproponga il problema di base che la manualistica casuistica ha consegnato alla teologia morale odierna, cioè la scissione e l'opposizione tra soggetto e oggetto, soggettivo e oggettivo; così non vediamo come sia possibile comporre due serie di affermazioni ben presenti in Chiavacci: quelle sulla morale autonoma in quanto nasce dall'interno del singolo e quelle sulla necessità, spesso affermata, di riferirsi a dati e valutazioni esterne al soggetto ⁽¹¹⁸⁾. Né ci sembra solutivo il tentativo di fusione delle prospettive in base al quale la norma morale, per essere oggettiva, deve tener conto del soggetto ⁽¹¹⁹⁾, o il richiamo che «il N.T. ci costringe a identificare legge morale e coscienza» ⁽¹²⁰⁾: resta il problema di una intrinseca trasparenza tra soggettivo e oggettivo, il che non è possibile se non si arricchisce il tema della norma coi concetti di valore, atteggiamento, virtù che interpretano in rapporto alla libertà l'emergere dell'agire dal complesso dinamismo del *patire* umano. Certo Chiavacci ha spostato l'accento dal polo precettistico a quello soggettivo, ma lo schema concettuale non ci sembra sostanzialmente mutato: del resto proprio dentro tale sche-

(117) Chiavacci avrebbe potuto evitare non poche difficoltà se avesse usato la distinzione proposta da W.D. Ross tra *actual duty* e *prima facie duty*, pure ricordata in IDEM, *Complementi di morale generale*, Assisi 1980, 187 nota 7.

(118) Cf. IDEM, *Morale...* 114-118; 136-138.

(119) Cf. ib. 229-231.

(120) Ib. 144.

ma è possibile la forma di situazionismo tipica della morale cattolica ⁽¹²¹⁾. Una conferma indiretta può venire dallo stesso Chiavacci, che rispondendo alla critica di Sala, scrive: «A un esame attento... ci si accorge che su quasi tutti i punti il disaccordo di Sala con me non è sostanziale» ⁽¹²²⁾. Ma allora tutto si riduce all'uso di alcune espressioni audaci da parte di Chiavacci?

È noto che l'autore ha fatto seguire al primo un secondo volume di tematiche relative alla morale generale ⁽¹²³⁾. Noi lo studiamo solo in riferimento alla fondazione della norma morale ⁽¹²⁴⁾. Vi ritroviamo il problema del rapporto tra legge e norma in questi termini: «la norma astratta (inadeguata) e la norma etica concreta (adeguata)... non coincidenti per principio, anche se possono esserlo di fatto» ⁽¹²⁵⁾. Nella discussione poi sulla fondazione teleologica e deontologica del precetto o norma, Chiavacci assume una posizione particolare rispetto alla ricerca recente tra i moralisti cattolici, in quanto riferisce la razionalità del processo di fondazione al tentativo di realizzare il senso della vita; ma non ci sembra che questo sia oggetto di discussione, lo è invece il modo in cui prospettare tale razionalità, appunto come teleologica e deontologica, o una qualche forma mista, se si dà ⁽¹²⁶⁾. Per questo la scelta di Chiavacci e la sua propensione moderata per la teleologia non ci risultano perspicue: «...la fede come accettazione pasquale di Cristo conduce a un'etica che è affermazione di un valore giudicante tutto e da nulla giudicato, da realizzare col dono di sé più completo in ogni concretezza storica e biografico-personale. La norma sarà inevitabilmente, nella sua ultima giustificazione, teleologica» ⁽¹²⁷⁾: preferiamo dire che la norma sarà inevitabilmente *relativa a*, mentre teleologico ha un altro significato. Comunque l'introduzione di questa discussione ci sembra piuttosto tardiva, e nel primo volume essa viene trascurata nei punti più importanti come il volontario in causa, il dubbio di coscienza, il principio del duplice effetto e l'intrinseco illicitum, temi che vi vengono trattati con gli strumenti concettuali della manualistica e ricondotti all'interno dell'opposizione tra morale dei precetti e morale della chiamata ⁽¹²⁸⁾: la seconda considera i precetti come direzionali in quanto indica i valori da realizzare; la prima considera i precetti come osservanza che il soggetto deve passivamente applicare. Solo al termine Chiavacci ricorda il problema della fondazione teleologica o deontologica della norma, e ritie-

(121) Ci sembra che Chiavacci si muova in questa prospettiva; infatti ammette una differenza fondabile dal punto di vista della moralità oggettiva tra legge morale e norma del singolo (al di là dei casi tradizionalmente conosciuti come errore, ignoranza, ecc.), dove la differenza è fondabile solo dal punto di vista della moralità soggettiva: cf. ib. 253 s.

(122) IDEM, *Risposta a Sala*, in Riv. Clero It. 58 (1977) 916.

(123) IDEM, *Teologia morale 2/ Complementi di morale generale*, Assisi 1980.

(124) Ci sembra che i primi sette capitoli appartengano, così come sono svolti, alla morale sociale; non siamo sicuri che un'analisi fondamentale dei rapporti tra il morale e il sociale sia effettivamente riuscita all'autore.

(125) Ib. 186. Ma viene da chiedersi come possano l'inadeguato e l'adeguato coincidere, anche solo di fatto.

(126) Cf. ib. 190-197.

(127) Ib. 205; cf. ib. 211 s.; anche in questo secondo volume ci sono espressioni ambigue, come «norma descrittiva» (187).

(128) Cf. IDEM, *Teologia...* 88-94; 120-129; 220-228.

ne che ambedue i tipi siano accettabili a livello di fondazione dei precetti, mentre a livello di norma morale (cioè nel senso di Chiavacci, di giudizio di coscienza) vale la fondazione teleologica ⁽¹²⁹⁾. Ma in tal modo si muta il senso del problema, perché Chiavacci interpreta *teleologico* come *più soggettivo*, più affine alle esigenze e valutazioni del singolo; ora invece la fondazione teleologica intende essere rigorosamente oggettiva e universale, quella cioè che dovrebbe compiere ogni essere razionale (senza pregiudizio del fatto che riesca in tale intento).

In conclusione ci sembra opportuno leggere l'opera di Chiavacci meno come manuale che come saggio di tmf; come saggio essa è senz'altro stimolante, ben pensata, acuta nella ricerca di una sintesi teologico-morale soddisfacente; le note che abbiamo proposto non diminuiscono il valore di questo contributo tutto italiano (nella lingua e nel pensiero) alla morale cattolica attuale. Lo sviluppo di un'antropologia più ricca e complessa dovrebbe infine permettere di superare le difficoltà rilevate.

7. B. HÄRING, *Liberi e fedeli in Cristo. Teologia morale per preti e laici*, 1, Roma 1980.

Già conosciamo l'opposizione di Häring allo svolgimento della teologia morale come etica normativa e alla separazione tra parenesi (e ascetica) e norme (e teologia morale) ⁽¹³⁰⁾; compito invece della teologia morale è fissare le prospettive e formare una mentalità cristiana che conduca alla decisione. A questi due scopi è completamente dedicata l'opera; essi vengono raggiunti attraverso un approccio caratterizzabile come cristocentrico, personalistico, dinamico. Cristocentrismo significa anzitutto riconoscere il carattere pienamente e specificamente cristiano della morale, in quanto essa non si perde in discussioni sulle norme statiche, ma si polarizza su Gesù ⁽¹³¹⁾; da qui la necessità di un continuo attingere al Nuovo Testamento, il cui pensiero morale non può essere per così dire riassunto e presentato in un capitolo introduttorio alla teologia morale, di cui invece costituisce la sorgente costante. Esso significa ancora la ripresa degli atteggiamenti fondamentali di Gesù nei rapporti col Padre come ispiratori di tutta la vita cristiana, della sua interiorità come dell'azione esterna ⁽¹³²⁾.

Personalismo significa sulla scia di Scheler, Buber, Ebner, riportare e fondare l'agire nel cuore dell'uomo, inteso come centro unificante tutte le energie e orientante tutta la vita, centro nel quale le pulsioni vengono sem-

(129) Cf. ib. 228 s.

(130) Cf. quanto esposto a proposito di Böckle; cf. B. HÄRING, *Liberi...* 18, 38-41, 303 s., 400-412. Ecco alcune recensioni: PH.S. KEANE, in *Theol. St.* 40 (1979), 381 s.; G. ROSSI, *Due nuovi manuali di teologia morale*, in *Ras. Theol.* 21 (1980) 85-87; H. ROTTER, in *Zeit. Kath. Theol.* 104 (1982) 199-202; H. DE LAVALLETTE, in *Rech. Sc. Rel.* 70 (1982) 456-459. C.E. CURRAN, *An Evaluation of Häring's 'Free and Faithful in Christ'*, in IDEM, *Critical Concerns in Moral Theology*, Notre Dame 1984, 3-41.

(131) Cf. B. HÄRING, *Liberi...* 40, 11, 16. «Caratteristico e insolito per l'ambito linguistico tedesco è l'orientamento teologico di tutta l'opera» (H. ROTTER in *Zeit. Kath. Theol.* 104 (1982) 200).

(132) Cf. B. HÄRING, *Liberi...* 129-197.

pre formate dalla libertà, e che è perciò la concreta unità di conoscere e volere, di simpatia e amore. Questo programma viene eseguito nello studio dell'opzione fondamentale, degli atteggiamenti fondamentali e delle virtù ⁽¹³³⁾, nello studio olistico della coscienza ⁽¹³⁴⁾, nella frequente sottolineatura del carattere dialogale della persona, cioè della moralità come *responsabilità* ⁽¹³⁵⁾.

Infine dinamismo significa mantenere la non identità, pur nell'unità, di libertà e fedeltà, con la sottolineatura della precedenza e superiorità permanenti del Vangelo sulla legge, contro il legalismo e il letteralismo nella comprensione teologica della legge, e contro il carattere mortificante la creatività di una moralità minimista ⁽¹³⁶⁾; ciò permette di comprendere la legge naturale all'interno della legge di Cristo e di mantenere quell'apertura che accetta i buoni argomenti di qualsiasi uomo ⁽¹³⁷⁾.

Da qui deriva l'equilibrio di Häring nel valutare il problema delle norme morali concrete, nel cercare di superare l'opposizione tra teleologia e deontologia, nell'illuminare i casi di conflitto ⁽¹³⁸⁾. E a proposito degli assoluti in teologia morale: «Gli assoluti possono venire accettati solo nella misura in cui si può dimostrare che non opprimono o non conducono a dannosi conflitti» ⁽¹³⁹⁾.

Come si vede Häring resta fedele all'impostazione della prima grande opera *La legge di Cristo*, in un certo senso porta fino in fondo quel progetto, aggiornandolo con le nuove problematiche, ma sempre a partire dall'opzione e atteggiamenti fondamentali (più che dalla norma materiale), dalle direttive e ispirazioni di fondo della vita cristiana, dalla forte sottolineatura della specificità (a tutti i livelli) della morale cristiana, dall'educazione della persona, dalla vita spirituale.

I punti critici possono essere concentrati a nostro avviso intorno a due nuclei: il primo riguarda i limiti dello schema personalista nell'interpretazione teologica dell'esperienza morale ⁽¹⁴⁰⁾; il secondo la tesi del cristocentrismo e della specificità della morale cristiana anche sotto l'aspetto delle norme materiali. Forse Häring non valuta fino in fondo la forza delle obiezioni che provengono da non pochi moralisti cattolici e che sono dirette anche contro la sua impostazione. «La semplice discussione su norme individuali e sulla loro assolutezza o meno continuerà all'infinito, se non si diventa più consapevoli che siamo di fronte allo scontro fra due mentalità e persino fra due scopi dell'insegnamento morale» ⁽¹⁴¹⁾. Siamo

(133) Cf. ib. 12-14; 199-244.

(134) Cf. ib. 281-292.

(135) Cf. ib. 77-128.

(136) Cf. ib. 129-197; 223-233.

(137) Cf. ib. 384-391.

(138) Cf. ib. 400-412.

(139) Ib. 430; cf. ib. 429-437. Vi leggiamo anche: «Elaborare con cura un'etica del conflitto e del compromesso è uno dei compiti più urgenti della teologia morale» (Ib. 435).

(140) Si tratta soprattutto di una certa sottovalutazione della mediazione nel rapporto tra Dio e uomo e di una eccessiva fiducia nella trasparenza degli aspetti fondamentali della libertà, dell'opzione, della coscienza su quelli categoriali, coi rischi connessi di una certa autoconsistenza dei primi rispetto ai secondi e del non rilevamento della logica relativamente specifica dell'etica normativa all'interno dell'esperienza etica.

(141) Ib. 410. Häring nomina F. Böckle, R. McCormick, B. Schüller; il cristocentrismo di Häring non sfugge del tutto alle critiche da noi rivolte a Capone.

in parte d'accordo su questa affermazione, che con una certa semplificazione e personalizzazione dei problemi attualmente discussi potrebbe anche essere posta così: Häring o Böckle?

In ogni caso non ci sembra che Häring possa rivendicare per la sua sola posizione l'attenzione alla teologicità della morale, la fondazione biblica, il superamento del legalismo, ecc.; anche l'etica normativa punta a non opporre parenesi e norme (anche se rileva la diversità del loro status logico), a non svalutare il significato della parenesi nell'etica cristiana, a rilevare il primato dell'atteggiamento sull'aspetto materiale-normativo del bene, impedendone l'assolutizzazione e garantendo, anche su questo versante, la libertà della persona. Così come d'altra parte la prospettiva cristocentrica di Häring non comporta la negazione del carattere oggettivo del conflitto, della necessità di un'ermeneutica *ragionevole* delle norme bibliche, né comporta un metodo di deduzione cristologica delle norme materiali: ed Häring appunto lo mostra. In questo senso non vale il dilemma, anche se restano obiettive differenze di impostazione e di sensibilità: il cristocentrismo della morale (e non l'aggiunta di una teoria teologica a una teoria etica precostituita) è, per quanto bisognoso di rifiniture, un'acquisizione da tenere ben ferma, se si vuole produrre una fondazione teologica; così come un maggior rigore nella concettualizzazione dell'etica normativa è irrinunciabile per non finire da una parte con una certa manualistica in conflitti teoricamente non giustificabili, e dall'altra in una prassi pastorale che accetta, benché ogni volta solo caso per caso, eccezioni e mitigazioni di norme la cui intrinseca necessità morale è difficilmente mostrabile.

8. C. CAFFARRA, *Viventi in Cristo*, Milano 1981.

Lo schema di una tmf, già abbozzato da qualche anno ⁽¹⁴²⁾, viene effettivamente svolto in quest'opera, in cui morale fondamentale e generale sono presentate insieme. Le tre parti espongono rispettivamente: il principio fondamentale dell'etica cristiana (cioè la partecipazione alla vita trinitaria, che mostra e rimanda alla radicale dignità della persona umana e alla sua essenziale eticità), la sua mediazione nella storia (è il tema dell'ordine morale oggettivo, cioè della norma morale) e infine la realizzazione della vita cristiana mediante l'agire libero. Noi ci soffermiamo soprattutto sulla seconda parte.

Caffarra dà un notevole rilievo al tema della mediazione della vita in Cristo, studiando il valore delle norme morali bibliche e il diritto del ma-

(142) Alla voce *Morale fondamentale* in Diz. Teol. Interdisc. II, 1977, 555-568. Caffarra aveva già pubblicato come dispensa una *Teologia morale fondamentale*, Roma 1972, nella collana *Ut unum sint*; quella dispensa è stata recentemente sostituita dal volume di P. PIVA, *Teologia morale generale o delle categorie morali fondamentali*, Roma 1981. Per completezza ricordiamo anche: D. TETTAMANZI, *Temi di morale fondamentale*, Milano 1975; G.B. GUZZETTI, *Morale generale*, Milano 1980. E. McDONAGH, *Dono e chiamata. Verso una teologia cristiana della moralità*, Torino 1980. Su quest'ultima opera cf. C.E. CURRAN, *An Evaluation of Recent Works in Fundamental Moral Theology*, in IDEM, *Christian Concerns in Moral Theology*, Notre Dame 1984, 57-62.

gistero di indicare norme obbliganti per i fedeli ⁽¹⁴³⁾. Da qui l'analisi e lo studio della legge naturale e delle norme morali, a proposito delle quali l'autore critica e cerca di superare certe posizioni di moralisti cattolici, che, per quanto non nominati, non si avrà difficoltà a riconoscere. Norma-pilota e fondamentale è «l'umanità — come tale — dell'uomo... l' homo humanus... la persona umana stessa» ⁽¹⁴⁴⁾, che si realizza nell'attuazione del valore, colto dalla ragione aperta sull'assoluto. Ma il discorso diventa più complesso non appena si passa alle norme morali. Il problema viene posto così: «se ogni dimensione essenziale della persona umana è già — come tale — investita, *misurata* dal valore morale» ⁽¹⁴⁵⁾. La questione sarebbe più chiara se Caffarra avesse definito le dimensioni essenziali della persona e il loro rapporto col valore morale. La prospettiva seguita invece è generale; così, poiché persona è «unità essenziale di corpo e di spirito... concreta totalità unificata e individuata», l'autore conclude: «tutto ciò che appartiene alla persona umana, anzi tutto ciò che è la persona umana esige di attuarsi umanamente, cioè secondo il valore morale», e da qui «tutti i vari e molteplici ambiti dei valori umani, in correlazione con le varie dimensioni della persona umana, sono, per la loro natura stessa di valori *umani*, assunti dal valore morale... non esistono, dunque, nell'uomo ambiti o dimensioni pre-morali: *tutto* l'umano è, come tale e perché tale, morale. ...Non esistono valori umani pre-morali, ma ogni dimensione dell'uomo è, come tale e perché tale, morale» ⁽¹⁴⁶⁾.

Ma il pensiero che identifica semplicemente valore umano e valore morale ci sembra confondere la concreta unità e totalità dell'uomo con l'esigenza che il valore morale penetri tutto l'uomo, nessun aspetto escluso. Non è vero che tutto l'uomo è, anche essenzialmente considerato, valore umano in senso morale, è vero invece che l'uomo *deve* diventarlo. D'accordo che «tutto ciò che appartiene alla persona umana... esige di attuarsi secondo il valore morale», mentre ci sembra equivoco che «tutto l'umano è, come tale e perché tale, morale».

Ma così risulta chiaro che il concetto di *valore umano* ha proprio due sensi, uno non morale o premorale e uno morale, sensi che Caffarra tende a identificare, mentre essi sono distinti, benché relati. Del resto se si rileggono le citazioni precedenti nel senso unico sostenuto dall'autore, cioè nel senso morale, le proposizioni diventano tautologiche; diventano invece feconde per la riflessione se si dà al concetto di *umano* una duplice valenza. Appunto perché attraversa ogni ambito ⁽¹⁴⁷⁾, il valore morale non può essere ogni ambito umano in quanto tale. Né ci sembra probante il ricorso al dogma cristiano della creazione: esso afferma la positività delle dimensioni essenziali dell'uomo concreto, ma non implica l'identità formale tra i vari beni umani e il valore morale.

Certamente Caffarra ricorda che non si devono confondere valori morali e inclinazioni naturali, benché esista un rapporto «inscindibile» tra i

(143) Cf. C. CAFFARRA, *VIVENTI...* 61-74.

(144) *Ib.* 76 s.

(145) *Ib.* 79.

(146) *Ib.* 80.

(147) Cf. *ib.*

due, nel senso che la scoperta del valore morale per l'uomo parte ed è in costante rapporto con il sentire e il patire certe inclinazioni. Perciò è anche vero che «...il valore morale costituisce la forma specificamente umana secondo cui l'ambito dell'umano... esige di essere realizzato»⁽¹⁴⁸⁾. Certamente; ma allora in questa proposizione *umano* ha due sensi: morale prima, premorale poi, così come spesso in queste pagine dell'opera; a meno che la proposizione non vada letta tautologicamente. Caffarra ritorna sull'equivoco quando scrive: «...la specificazione è intrinseca e non estrinseca alle medesime inclinazioni»⁽¹⁴⁹⁾; invece a nostro avviso è anche estrinseca, almeno nel senso fondamentale per cui il valore morale appare nelle inclinazioni, ma non adeguatamente dalle inclinazioni, adeguatamente solo dall'azione libera.

Dalla precedente posizione Caffarra ricava anche l'esistenza di norme morali universali e immutabili, tali perché esprimono i valori morali, cioè i valori della persona; affermare il contrario significherebbe condizionare la persona alle varie situazioni. Ma qui si deve ricordare che la discussione in corso non riguarda norme morali che hanno un prevalente carattere formale, come quella del restituire il prestito; riguarda invece norme che vietano un preciso e definito contenuto materiale di azione. La norma *restituisce quanto hai avuto in prestito* non è una norma di questo tipo perché, come ricorda lo stesso Caffarra, essa si precisa in modi diversi in contesti storici diversi, cioè con o senza interesse. In quanto possibile (e in un contesto storico preciso necessaria) specificazione della norma più formale *restituisce quanto hai avuto in prestito*, la norma materiale di azione *restituisce il prestito con l'interesse* non è né universale né immutabile. Per quanto ci consta, specialmente di tali norme si discute tra teologi cattolici sull'universalità e immutabilità. Né è solutivo dire che la legge morale è la stessa, mentre cambia la materia su cui si applica, perché proprio di quest'ultima si discute. Dunque la tesi di Caffarra che «ogni e singola norma è universalmente e immutabilmente valida»⁽¹⁵⁰⁾ va precisata, oppure ci si dovrebbe chiedere a quali condizioni formali e materiali una norma è tale.

Qualche riserva ci suggerisce anche la distinzione proposta dall'autore tra due significati della norma morale negativa: quello letterale o nozionale, e quello reale, cioè il valore morale significato dalla norma⁽¹⁵¹⁾. Oltre agli elementi di obbiettiva incertezza che essa introduce (si provi ad applicare la distinzione alle norme della morale sessuale; ad esempio: qual'è il significato reale della norma che proibisce la contraccezione non naturale, se si ricorda che il significato letterale *non uccidere* implica quello reale *è lecito uccidere per legittima difesa*?), sembra più semplice precisare la

(148) L'autore ricorda che c'è un *ordo caritatis*, che non tutto ciò che è normalmente buono è anche moralmente obbligatorio, ecc.; parla poi di rispetto della vita fisica (cf. ib. 82); questo sì è un valore morale, mentre la vita fisica è un bene premorale. Ricordiamo che *premorale* o *non morale* non significa neutro, indifferente o irrilevante rispetto all'istituzione del valore morale, ma soltanto che si tratta di qualcosa non già definitivamente costituito nell'ordine della moralità.

(149) Ib. 81.

(150) Ib. 83.

(151) Cf. ib. 85-87.

formulazione delle norme materiali d'azione, visto che appunto la materia, come anche Caffarra ammette, può cambiare. Se perciò il significato reale della norma *non uccidere* è anche che è lecito uccidere per legittima difesa, ne deriva che la norma *non uccidere* non è sotto ogni aspetto assoluta e immutabile (e insieme se universalità e immutabilità possano essere semplicemente identificate).

Da qui nasce anche la possibilità del conflitto oggettivo tra norme materiali (non perfettamente formulate), poiché non è chiaro, come invece ritiene l'autore, che la norma morale esprima sempre e si conformi sempre alla gerarchia dei valori⁽¹⁵²⁾. Del resto proprio il carattere storico della conoscenza del valore morale mediante la norma⁽¹⁵³⁾ ricorda che essa necessita di una costante adeguazione al valore. Rifiutando di distinguere diversi tipi di norme, Caffarra trascura il limite da lui stesso poco sopra ricordato, e univocizza *le norme morali*, e con esse le dimensioni della persona umana, la sua dignità, il valore morale⁽¹⁵⁴⁾.

Ci siamo soffermati su poche pagine dell'opera perché ne trasmettono l'idea di fondo. Ci sembra che Caffarra lavori su due piani poco meditati⁽¹⁵⁵⁾: da una parte afferma valori assoluti, norme universali e immutabili, l'inesistenza di conflitti oggettivi di norme, dall'altra modera il tutto ricorrendo all'interpretazione letterale o reale della norma, alla loro inadeguatezza rispetto al valore, a una formulazione discutibile del principio del duplice effetto e della permissione e cooperazione al male⁽¹⁵⁶⁾.

Un problema analogo si presenta a proposito dello studio dell'atto e della sua natura. «Un atto umano è per sua natura propria buono, quando realizza un valore morale perché questo realizza una dimensione essenziale della persona»⁽¹⁵⁷⁾. Ancora una volta la sequenza è oscura finché non si mostra come si istituisce il rapporto tra persona (e le sue dimensioni essenziali) e atto morale. Lo stesso vale per i concetti *natura* e *bontà naturale* qui usati⁽¹⁵⁸⁾, così come per l'«oggetto intrinsecamente cattivo su cui si porta la decisione libera della volontà»⁽¹⁵⁹⁾; affermazione seguita da quest'altra che sostituisce e scambia oggetto e atto: «L'atto cattivo... consiste nella libera decisione della volontà che si propone come suo oggetto... un atto intrinsecamente disonesto...»⁽¹⁶⁰⁾: insomma l'atto cattivo è un atto cattivo...

Infine è problematico il modo in cui Caffarra lega il problema norma-

(152) Cf. ib. 85. Tale gerarchia si costituisce e si interpreta solo in un processo storico.

(153) Cf. ib. 88.

(154) Cf. le definizioni di norma di p. 90.

(155) Così sembrano emergere due concezioni di persona: una noumenica, l'altra empirica; cf. ib. 83 s.

(156) Cf. ib. 132-135. Anche qui la non distinzione tra morale e premorale porta ad equivoci: «Dal punto di vista di ogni singola persona, ognuno può porre in essere un'azione in se stessa buona da cui consegue anche un effetto in se stesso moralmente cattivo» (ib. 134); ma se l'effetto è in se stesso moralmente cattivo, l'azione pure è tale, e perciò inaccettabile; se invece l'effetto è a certe condizioni accettabile è solo perché esso è un male soltanto premorale.

(157) Ib. 140.

(158) Cf. ib.

(159) Ib. 156; cf. ib. 155-157.

(160) Ib. 157.

tivo e la fede in Dio Creatore; certamente «la Sapienza creatrice è alleata di tutto l'uomo» ⁽¹⁶¹⁾, ma da ciò non si può dedurre immediatamente una serie di norme materiali di comportamento, definite sotto ogni aspetto; tale specificazione dipende infatti anche dall'effettiva condizione umana, che costituisce una mediazione necessaria. Pertanto solo di un tipo di norme morali, cioè di quelle che sono sotto ogni aspetto assolute, vale che esse «sono il codice dell'alleanza della persona col Creatore» ⁽¹⁶²⁾, non di tutte semplicemente. Con altra formulazione: tutte le norme morali, sotto l'aspetto per cui sono assolute, appartengono al codice dell'alleanza.

Apprezzabile ci sembra invece l'aver posto a fondamento della morale cristiana un principio unitario e insieme bipolare come il primato di Cristo e la dignità della persona umana. Così si sottolinea il cristocentrismo dell'etica e il primato della grazia; la principalità del dono dello Spirito che rende l'uomo capace di amare; la glorificazione del Padre nella vita del credente, che è perciò a immagine della Trinità. Ebbene tale moralità, centrata su Gesù, esige e conferma l'affermazione della originaria dignità della persona umana come universale etico fondamentale, che, con il sistema di valori ad esso connesso, è interiormente ordinato all'etica della fede, pur senza identificarsi immediatamente con essa. Fondare la morale in quanto cristiana significa illuminare in rapporto all'agire quella bipolarità teologica fondamentale per la quale il cristocentrismo non elimina ma porta a compimento l'essenziale dignità, libertà, responsabilità della persona umana come tale ⁽¹⁶³⁾. Qui si può trovare il superamento dell'estrinsecismo teologico di una certa manualistica e la correzione del cristomonismo di una certa dogmatica. L'aver indicato con chiarezza tale tipo di fondazione come quella appropriata alla morale cristiana è a nostro avviso il merito principale dell'opera di Caffarra.

9. *Trattato di etica teologica I/ Il fenomeno morale*, Bologna 1981.

Questo trattato che si propone di «...rispondere all'esigenza di approfondimento scientifico e sistematico del messaggio morale cristiano» ⁽¹⁶⁴⁾ studia nel primo volume il comportamento morale o l'ethos sotto il profilo teologico e filosofico. L'organizzazione del materiale è però un po' sorprendente, non perché diversa dal solito, ma perché non evidente nella sua coerenza logica. I temi trattati sono senz'altro pertinenti, ma non ci sembrano costruire un discorso omogeneo, per cui vanno considerati separatamente; essi inoltre non sono giustificati all'interno di una prospettiva fondamentale. Da qui la scelta di fermarci sul solo contributo di Privitera, che si avvicina di più a tematiche e prospettive di tmf.

Il punto di partenza di Privitera è offerto dalla quadruplice distinzione tra etica descrittiva, metaetica, etica normativa e parenesi. «La distinzione di questi vari modi di affrontare il morale appare di fondamentale impor-

(161) Ib. 80.

(162) Ib. 90.

(163) Cf. ib. 45-56.

(164) *Trattato...* 7

tanza sia per la decifrazione che per la soluzione stessa del problema morale...»⁽¹⁶⁵⁾. È possibile che ciò sia vero, ma sarebbe stato opportuno giustificare una tale scelta, e ciò tanto più se si considera che essa non è né obbligata né neutrale, ma deriva dalla prospettiva secondo cui la riflessione morale è anzitutto riflessione sul discorso morale⁽¹⁶⁶⁾, con la determinazione dei rapporti tra i diversi aspetti che se ne ricava. Forse l'autore ritiene tale schema semplicemente valido, anzi «determinante per la precisazione dei livelli, in cui la morale cristiana si colloca in tutta la sua specificità (che sono appunto quello metaetico e quello parenetico) e quello in cui invece procede razionalmente, senza far ricorso alla fede, così come l'etica filosofica, e cioè sul piano normativo»⁽¹⁶⁷⁾. Il problema centrale diventa allora quello della specificità cristiana ai diversi livelli⁽¹⁶⁸⁾. Infatti il titolo del contributo di Privitera è *Teologia e morale*, che potrebbe essere esplicitato come *specificità teologica e discorso morale*. Ma già questa impostazione presenta più di un problema.

Anzitutto il rapporto tra uomo e bene: «L'uomo è quel soggetto che deve tendere al bene, il bene è quell'oggetto che deve essere raggiunto dall'uomo»⁽¹⁶⁹⁾; poiché dal contesto immediato si trae che qui bene significa bene morale, la proposizione diventa circolare. La nostra comprensione non aumenta col richiamo all'assioma che il dover essere si fonda sull'essere⁽¹⁷⁰⁾, richiamo che meraviglia dopo che Privitera ha messo in guardia dall'errore naturalistico⁽¹⁷¹⁾, di cui l'assioma citato costituisce, nella comprensione della filosofia analitica, la versione metafisica di tipo definizionistico. Dal concetto di bene si risale poi all'esistenza di Dio come bene supremo e fondante i vari beni, e infine al Dio cristiano: la sequenza ci sembra alquanto indifferenziata e i passaggi ascendenti non ben accurati.

Ovvia poi è secondo Privitera l'accettazione della tesi cognitivista per la morale teologica; essa si basa sulla distinzione tra conoscenza nozionale e reale; quest'ultima «...si riferisce a conoscenze di fatti, persone e oggetti che interpellano direttamente e profondamente chi li conosce... Una volta conosciuti tali fatti, o si aderisce ad essi... o si rifiuta di aderire ad essi»⁽¹⁷²⁾. Ma il punto da dimostrare è proprio se e come tali fatti possono essere conosciuti; il semplice richiamo della tesi di Newman ci pare insuf-

(165) Ib. 21.

(166) Privitera rimanda a W.K. FRANKENA, *Etica. Una introduzione alla filosofia morale*, Milano 1981.

(167) *Trattato...* 31 s.; invece Frankena classifica all'interno dell'etica normativa anche le teorie teologiche (cioè di fede) sul bene, come quelle del comando divino e dell'amore: cf. *Etica...* 85-88; 129-133.

(168) Un tale procedimento richiama quello di Böckle: si vedano sopra le nostre valutazioni.

(169) *Trattato...* 48.

(170) «L'uomo è quell'essere che è capace e quindi che deve vivere moralmente» (ib. 48).

(171) «...l'errore naturalistico in cui si può cadere in tanti modi» (Ib. 43, nota 23); cf. ib. 40-43. Altra cosa è naturalmente se l'accusa di errore naturalistico sia a sua volta completamente esente da errori di altro tipo: cf. G. CARCATERA, *Il problema della fallacia naturalistica. La derivazione del dover essere dall'essere*, Milano 1969, specialmente 583-620; IDEM, *Soggettivismo e intersoggettività in etica*, in AA.VV., *Fondazione e interpretazione della norma*, Brescia 1986, 195-236.

(172) *Trattato...* 54 s.; cf. ib. 49-55.

ficiente, così come non appropriato il linguaggio secondo cui beni e valori sono «manifestazioni e creature dello stesso Dio» (173). Qui l'autore avrebbe potuto rimandare all'unità originaria di sapere e credere da una parte, e precisare quale tipo di cognitivismo accetta: se empirico, metafisico, ecc. dall'altra.

Queste difficoltà si ripercuotono anche sulla comprensione del rapporto tra fede e morale sul piano metaetico. Qui la specificità del discorso teologico sta secondo Privitera nel fatto che esso solo riesce a fondare adeguatamente il carattere gerundivo del bene, sottraendolo all'arbitrio dell'uomo. Da qui conclude: «...Il motivo religioso della volontà di Dio, della fede in lui, soppianta quello morale e si identifica quasi con *questo è buono perché è voluto da Dio*, che... è valido sul piano metaetico» (174). Certo è valido, ma a nostro avviso anzitutto perché Dio è colui che attua il bene dell'uomo (creazione e salvezza) e in questa sua azione manifesta ed esige la libertà dell'uomo. In questo ordine teologico sta radicalmente la teonomia del dovere morale, la quale però non soppianta il motivo morale, ma lo radica nell'azione trinitaria.

«Se... sul piano metaetico bisogna sostenere che tutto il problema morale scaturisce dalla volontà di Dio, per gli stessi elementi, che sono emersi sullo stesso piano, bisogna pure sostenere che a livello normativo l'uomo deve affidarsi esclusivamente alle sue capacità intellettivo-razionali» (175), e pertanto a questo livello non esiste specificità cristiana (176). Ma come giungono a unità nella riflessione morale il cognitivismo normativo e il decisionismo metaetico, anche se di Dio?

Infine secondo Privitera la formulazione delle norme di comportamento deve seguire i criteri espressi nella regola aurea, nel principio *il dovere presuppone il potere*, nella ponderazione delle conseguenze dell'azione, nella ricerca del bene per tutti o almeno per il maggior numero e deve avvenire con argomentazione teleologica (177). A nostro avviso tali criteri presentano più di un problema: a parte la discutibile identificazione tra la richiesta di Gesù di perdonare il nemico e il principio di universalizzabilità di Hare (178), Privitera non avverte a sufficienza la tensione ad esempio tra tale principio e il criterio del bene per il maggior numero di uomini, (non per tutti!) né la complessità della definizione e della valutazione delle conseguenze di un'azione, e trascura le molte obiezioni sollevate contro tali procedimenti (179).

Resta inoltre da ridefinire la tesi della totale non specificità dell'etica cristiana a livello normativo: difficile comprendere come ciò che è determinante quanto a fondazione diventi *latitante* nella norma particolare, che pure, siamo d'accordo, non potrà essere semplicemente dedotta dal

(173) Ib. 55.

(174) Ib. 60.

(175) Ib.

(176) Cf. ib. 67.

(177) Cf. ib. 66-71. Ognuno dei punti ora menzionati meriterebbe una precisa discussione; ma il lettore può rilevare da solo le difficoltà di tali principi.

(178) Cf. ib. 67.

(179) Citiamo solo due opere: J. RAWLS, *Teoria della giustizia*, Milano 1982; *Utilitarismo e oltre* (A. SEN - B. WILLIAMS a cura di), Milano 1984.

fondamento; c'è il rischio di spezzare l'esperienza cristiana in livelli irrelati⁽¹⁸⁰⁾ la cui unità non viene sufficientemente illuminata. A nostro parere le differenze tra i vari livelli vanno riviste in se stesse e riprese nell'unica esperienza di fede, all'interno della quale si deve rendere ragione anche della immediata non identità tra atto di fede e norma di comportamento. La quadruplica distinzione può servire ad esprimere questa non identità, ma non può essere irrigidita e soprattutto essa va inserita in un quadro teologico impostato anteriormente e non posteriormente rispetto all'analisi del discorso morale. Perciò mi sembra improprio porre il problema del rapporto fra fede e morale solo nella prospettiva della specificità, che, ancor più se unita all'analisi del discorso morale, semplifica e schematizza l'esperienza etica: può essere il suo fascino, ma è anche il suo limite.

È certamente positivo che si producano tentativi di ripensamento come quello del *Trattato di etica teologica*, ma essi abbisognano di una ricerca più critica, sì da non trasformare in tesi per la teologia ciò che nel dibattito contemporaneo è solo ipotesi, per di più tanto controversa, e di una impostazione teologica complessiva, senza cui la teologia morale rischia di ridiventare un sistema normativo tra gli altri, trascurando il suo carattere di esigenza del Vangelo. Ma ciò comporta che si mostri il legame tra annuncio, parenesi e norme caratteristico del Nuovo Testamento, che si colgano connessioni e differenze, che si rilevi il valore degli atteggiamenti fondamentali, ecc. Insomma tanto lavoro resta ancora da fare, e, per quanto attiene la tmf, anche il *Trattato di etica teologica* lo conferma⁽¹⁸¹⁾.

10. *Corso di morale I. Vita nuova in Cristo (Morale fondamentale e generale)*, Brescia 1983.

Poco dopo le edizioni Dehoniane anche l'editrice Queriniana si è impegnata nella pubblicazione di un corso completo di teologia morale. In un breve spazio di tempo abbiamo così due opere italiane, che testimoniano l'impegno di un nutrito gruppo di moralisti. Il *Corso di morale* intende offrire le linee maggiori di un progetto di morale rinnovata, sufficientemente elaborato a partire dagli anni della revisione radicale di questa disciplina. «L'aspetto di novità, che qualifica il primo volume, è dato dall'ampio spazio dedicato alle problematiche relative alla fondazione dell'etica cristiana. Si è sentito infatti il bisogno di anteporre all'analisi sistematica delle categorie tradizionali... — analisi condotta secondo una prospettiva nuova tendente a superare il dualismo tra aspetto soggettivo ed aspetto oggettivo, — un ripensamento globale dei fondamenti dell'ethos cristia-

(180) Anche la parenesi aiuta poco a fare sintesi, perché, cieca quanto alle sue motivazioni, essa tende solo a muovere la volontà all'azione: cf. *Trattato...* 76-81. Ma che cosa vuole la volontà? Forse ciò che le norme indicano? Ma allora come avviene il passaggio, visto che la volontà non conosce e la ragione (normativa) non vuole? Forse si è dimenticato il contributo dell'antropologia personalista.

(181) Per una presentazione dell'etica normativa sulla scia di B. Schüller, cf. R. GINTERS, *Valori, norme e fede cristiana. Introduzione all'etica filosofica e teologica*, Torino 1982. Valutazione di A. LATTUADA, in *Teologia* 8 (1983) 72-76.

no»⁽¹⁸²⁾. Ci vengono così fornite le due prospettive secondo cui valutare il primo volume dell'opera. La prima riguarda la fondazione della teologia morale.

Il problema è avvertito al punto da portare, ed è la prima volta nella serie di opere da noi studiata⁽¹⁸³⁾, a separare morale fondamentale e generale, per rendere possibile di «rielaborare i lineamenti essenziali dell'identità della morale cristiana in un serio confronto con la cultura e con le scienze umane e nel rispetto dell'autonomia acquisita dal fatto etico»⁽¹⁸⁴⁾. Solo così è possibile anche risignificare le categorie della morale generale.

L'esecuzione della morale fondamentale comprende sei momenti: un breve approccio alla problematica morale odierna a partire dalla responsabilità per l'umanità di tutti gli uomini; uno studio dei rapporti tra scienze umane, filosofia ed etica, che per quanto interessante, resta piuttosto formale, e propone come modello del loro rapporto quello tra materia e forma, offerta dal valore come momento del sapere dell'uomo nel tutto⁽¹⁸⁵⁾. Seguono la fondazione biblica, storica, sistematica e metodologica dell'etica.

Quanto alla fondazione biblica una nota ci informa che «il tema del rapporto tra S. Scrittura e teologia morale viene in queste pagine appena toccato»⁽¹⁸⁶⁾. Lo svolgimento «è un disegno storico-genetico dell'ethos biblico, ...il discorso non è esplicitamente teologico», cioè non è «una lettura globale e organica degli aspetti morali della rivelazione biblica»⁽¹⁸⁷⁾. Ma in questa ricerca storica «faremo emergere via via gli elementi di continuità, di successiva integrazione e sviluppo fino al culmine neotestamentario», secondo questa linea di indagine: «l'intreccio costante di esperienza umana e di fede, rivelazione e risposta, conoscenza di Dio e comprensione dell'umano»⁽¹⁸⁸⁾.

Sorge spontaneo ora chiedersi in che senso un disegno storico-genetico dell'ethos biblico è una fondazione biblica dell'etica; infatti la ricerca storica, benché necessaria, è solo preliminare al lavoro propriamente teologico, al quale si avvicinerrebbe di più uno studio di temi biblici o di teologia biblica. Inoltre la ricerca storica viene condotta sulla base dell'ipotesi: «il comportamento umanamente buono e autentico, in quanto tale, è interpretato come frutto dell'azione dello Spirito...»⁽¹⁸⁹⁾. Infine resta aperto il problema se l'interrogazione della Scrittura debba essere svolta in un capitolo separato e iniziale della tmf o non debba fecondare tutto lo sviluppo della teologia morale.

(182) *Corso*... 6.

(183) Eccezioni solo parziali in Capone e Vidal.

(184) *Ib.* 9.

(185) Cf. *ib.* 39-76. La proposta di A. Molinaro resta insufficiente finché non si tenta di elaborare nozioni come quelle di azione, norma, libertà, coscienza, ecc. nella luce offerta dalle scienze umane: lì si avrà la messa in opera del rapporto tra scienza ed etica, con le difficoltà che una riflessione non più prevalentemente formale comporta.

(186) *Ib.* 77 nota.

(187) *Ib.* 77.

(188) *Ib.* 78.

(189) *Ib.* 151; cf. *ib.* 159. «La fede che sostiene l'ethos biblico e lo conduce a maturazione è essa stessa una fede messa alla prova nella sua idoneità ad accogliere e discernere l'ethos umano» (*Ib.* 161).

Quanto alla fondazione storica essa viene definita dall'autore come «una storia della *morale fondamentale* in quanto in essa trovano espressione soprattutto angolature e stili di pensiero e orizzonti storici-teologici...» ⁽¹⁹⁰⁾. Ma a noi non appare come una tale storia sia proficua per una fondazione della teologia morale.

Segue la fondazione sistematica secondo la storia della salvezza, che si concentra alla fine nel mistero pasquale come fondamento genetico della vita cristiana ⁽¹⁹¹⁾; da esso partono le molte tematiche della tmf. A parte un certo linguaggio contorto e analisi non necessarie su fondamento e fondazione e sul momento fondamentale e sistematico della teologia, ci sembra che l'autore si fermi proprio nel punto in cui doveva iniziare il suo contributo, e cioè come dalle coordinate del mistero pasquale scaturisca la regola dell'agire, come esse siano indicativo che genera ed esige intrinsecamente l'imperativo e a quale struttura unitaria, appunto sistematica, corrisponda questo imperativo ⁽¹⁹²⁾.

Infine la fondazione metodologica, chiaramente legata alla natura specifica della teologia morale, propone due filoni centrali di elaborazione: il primo fa riferimento alla precomprensione etica e alla necessità di un'interpretazione di essa mediante conoscenze scientifiche, critica dell'ideologia, in rapporto ad un orizzonte di senso della vita; così si deve giungere fino all'antropologia filosofica che sola è in grado di fissare il valore di essere dell'uomo (richiamo all'idea di natura) e di riprendere unitariamente i vari momenti dell'interpretazione. Il secondo richiama i principali criteri di interpretazione dei testi normativi della Bibbia e della tradizione, all'interno della comunità cristiana che li attualizza sotto la guida del magistero ⁽¹⁹³⁾. Come si vede l'autore cerca di correggere e completare la dottrina tradizionale della Parola di Dio e della ragione umana come fonti della conoscenza della teologia morale. Tuttavia non ci sembra che i due filoni siano fusi unitariamente ma che tendenzialmente procedano paralleli, col risultato che non appare come la precomprensione etica sia costitutivamente benché subordinatamente integrata nell'interpretazione teologica dell'esperienza morale. Il fatto è che l'elaborazione della metodologia dipende essenzialmente dalla *cosa stessa*, ed è difficile svolgerla prescindendo dallo svolgimento della morale generale.

Proponiamo ora una nostra valutazione di questo tentativo senz'altro interessante di elaborare una morale fondamentale separata e precedente la generale. D'accordo sulla necessità e l'urgenza di produrre una fondazione della teologia morale: il problema è sapere cosa essa significhi e come debba essere condotta. Riteniamo che globalmente i capitoli presentati dal *Corso di morale* offrano i contenuti maggiori di essa, anche se era opportuno a nostro avviso inquadrare con maggiore precisione e ampiezza la prospettiva teologica nell'orizzonte attuale della ricerca etica (etica analitica, filosofia della prassi, etica comunicativa, del discorso, ecc.).

(190) Ib. 176.

(191) Cf. ib. 269-308.

(192) Anche il tentativo di S. De Guidi, come quello di *Mysterium Salutis*, resta incompiuto: cf. la nota 72 di questo studio.

(193) Cf. ib. 311-356.

L'idea di una tale separazione si era affacciata almeno già con Ermecke⁽¹⁹⁴⁾; si ripresentava poi spesso come un capitolo che a modo di guida o principio morale di ispirazione biblico-teologica⁽¹⁹⁵⁾ inquadrava la morale generale. Avanziamo l'ipotesi che una tale separazione non sia necessaria, né forse auspicabile. Non ci sembra necessaria perché la sostanza dei problemi fondativi potrebbe e dovrebbe comunque essere ripresa in diverse parti della morale generale: così la normatività dell'etica biblica e dei suoi modelli deve guidare lo studio della norma e della morale oggettiva; la prospettiva ermeneutica deve poi essere sempre attiva; anche la sostanza del discorso storico (benché non l'informazione completa) va ripresa, perché il teologo giustifica nel confronto critico la sua proposta; e infine l'idea sistematica dovrebbe essere il centro e la guida di tutta la riflessione. Non ci sembra auspicabile perché presenta due rischi almeno: il primo di formalizzare eccessivamente la morale fondamentale, rendendola poco fruibile per il resto della teologia morale (e troppo informativa)⁽¹⁹⁶⁾ e facendone una specie di *introduzione*⁽¹⁹⁷⁾ alla morale generale, ma così si impoverisce il compito fondativo; il secondo è quello di costruire la morale generale con un *altro* approccio, la cui evidenza teoretica non appare nella fondamentale. Infatti nel *Corso di morale* la morale generale viene condotta con l'intento di «superare il dualismo tra aspetto soggettivo ed aspetto oggettivo»⁽¹⁹⁸⁾, intento che non è giustificato nella fondamentale. Né ci sembra che tali inconvenienti derivino solo dal fatto che il *Corso di morale* è opera di diversi collaboratori, ma dall'impostazione stessa, il cui compito fondativo potrebbe dar luogo più coerentemente a uno svolgimento unitario.

Consideriamo ora la morale generale, di cui abbiamo appena richiamato la prospettiva, soffermandoci sui contributi centrali di Molinaro e Goffi.

Ci sembra che Molinaro segua questa strategia: tutti i concetti e le categorie interessate al tema (persona, coscienza, norma, valore, libertà, intersoggettività, ecc.) vengono definite originariamente ed esclusivamente sotto il profilo morale e perciò omonimizzate radicalmente nell'identità, anche se essa è detta contenere la distinzione⁽¹⁹⁹⁾: persona è «il soggetto etico dell'agire etico»⁽²⁰⁰⁾; «il concetto di persona come soggetto etico... designa altresì il contenuto etico e della persona e del suo agire, ossia quello che in senso vero e proprio viene chiamato il valore»⁽²⁰¹⁾. «Questa

(194) Cf. la nota 2 di questo studio.

(195) Cf. la nostra presentazione delle opere di Günthöf, Vidal, Chiavacci, Caffarra.

(196) Questo avviene anche nel *Corso di morale*: ad esempio l'idea di una morale fondamentale secondo la storia della salvezza non sembra rilevante nello svolgimento della morale generale, chiamata «struttura dell'etica cristiana»; lo stesso si può dire per il capitolo metodologico.

(197) Così lo studio dell'etica biblica e della storia della teologia morale hanno carattere storico, precedente lo svolgimento sistematico.

(198) Ib. 6.

(199) «La distinzione avviene all'interno della identità» (Ib. 454).

(200) Ib. 359.

(201) Ib. Queste formule dell'identità, abbondantemente presenti, portano a qualche formulazione discutibile; ad esempio: «Noi siamo il comandamento di Dio, l'attuale parlare di Dio a noi, quel parlare che siamo noi stessi» (Ib. 366).

concezione stabilisce una originaria identità tra la coscienza e la norma, proprio in quanto l'una e l'altra sono la costituzione del soggetto etico o della persona: la persona è coscienza ed è norma; dunque la coscienza è norma e la norma è coscienza» ⁽²⁰²⁾. «Il principio del mondo etico è l'uomo come valore, cioè la persona che è norma e coscienza, in termini tomistici: il *bonum humanum*» ⁽²⁰³⁾. «L'identità della libertà e del valore è personalità o soggettività; la loro correlazione essenziale e concreta interpersonalità o intersoggettività» ⁽²⁰⁴⁾. «Questa conclusione mostra come la polemica tra soggettivismo e oggettivismo morale è *al di qua* della nostra prospettiva e come questa comprensione dell'essenza della libertà, essendo l'*identità concreta* della esigività e della libertà, cioè essendo l'essenza stessa della *responsabilità*, che non ha altrimenti nessun significato, annulla ogni obiezione che parta da una veduta soggettivistica e oggettivistica» ⁽²⁰⁵⁾.

Ma la pregiudiziale definizione in senso morale di tutte le categorie rischia di evitare il problema invece centrale: cioè come la prospettiva morale si costituisca solo a partire dai beni, dai desideri, dagli affetti dell'uomo; in rapporto ad essi infatti la libertà è quella realmente umana, e lì appare anche la novità della prospettiva morale. Ma appunto questa suppone e integra il vario e molteplice sentire dell'uomo, in costante tensione rispetto ad esso; eliminare questa differenza e la relativa tensione significa oscurare il problema etico. Temiamo che in Molinaro la sintesi emerga troppo velocemente, senza una adeguata elaborazione di ciò che complessivamente indichiamo come antropologia: questa sostiene il valore morale anche e proprio nella sua novità.

La soluzione del problema dei rapporti tra oggettivo e soggettivo in morale non avviene con una formula dell'identità, ma col superamento dell'antropologia razionalista che alimenta questa scissione. Del resto il personalismo si era profondamente impegnato in questa direzione. Certo senza una precisa e articolata antropologia anche il personalismo può essere inteso e frainteso come forma di soggettivismo, obiezione alquanto ricorrente nella pubblicistica cattolica sull'argomento.

Un altro esito è che il personalismo resti inoperante o almeno non sia portato fino in fondo nella elaborazione delle categorie dell'agire. A quest'ultimo rischio non sfugge del tutto il contributo di Goffi ⁽²⁰⁶⁾.

A proposito delle fonti di moralità, ripensate nella prospettiva di totalità, propria dell'etica personalista, leggiamo: «Un'azione umana riceve la sua prima moralità dell'oggetto o fine a cui si dirige. Questo fine oggettivo prossimo in se stesso non ben caratterizza né esaurisce la moralità dell'azione. Esso deve essere considerato all'interno dell'insieme spirituale della persona operante» ⁽²⁰⁷⁾. Verrebbe da chiedere se esiste qualcosa come una prima e una seconda moralità, e quale delle due si debba seguire.

(202) Ib. 453.

(203) Ib. 458.

(204) Ib. 467.

(205) Ib. 581.

(206) Cf. ib. 375-447.

(207) Ib. 416 s.

«La prospettiva della globalità non autorizza a trascurare il senso etico che scaturisce dall'oggetto immediato dell'azione. Chiede solo di non rinchiudersi in esso, ma di considerarlo nell'ampia visione d'insieme personale-comunitaria» (208). Certo sarebbe strano che la prospettiva personalista autorizzasse a trascurare l'eticità..., ma si dovrebbe subito chiedere come il senso etico scaturisca dall'oggetto. Continua Goffi: «La visione personalistica comunitaria non necessariamente muta il senso oggettivo del singolo atto. Lo può rendere anche più assoluto secondo il suo stesso senso primario immediato» (209). Ma c'è forse un senso etico più assoluto e uno meno assoluto? E se è assoluto, come può essere mutato? «Il situarsi del senso etico del gesto personale all'interno del contesto comunitario può variare a secondo del rapporto esistente tra l'atto e il suo tutto a cui lo riferiamo» (210). Ma allora si può o no considerare l'atto indipendentemente dal tutto? Se sí, il senso etico in quanto assoluto non può mutare; se no, non si può parlare di senso etico prima e fuori dal contesto comunitario.

Le domande e le osservazioni qui esposte tendono a mostrare che siamo in presenza di una fusione non perfetta tra personalismo, che considera valori (moralì) e manualistica, che considera oggetti (moralì) (211), una tensione irrisolta in Goffi, come vediamo ancora a proposito della opzione fondamentale: «...la valutazione etica circa il comportamento di una persona dipende, oltre che dalla sua opzione fondamentale, anche dalle singole azioni considerate nella loro oggettività particolare» (212). Le nostre perplessità aumentano quando leggiamo: «L'oggetto che reca la prima moralità dell'atto non è propriamente l'oggetto materiale dell'atto fisico, ma l'oggetto integrato nella sua concretezza circostanziale alla maniera in cui è appreso e voluto» (213). Ma qui oggetto è identico ad atto! E ancora: «Certamente la teologia morale può e deve dissertare sulla moralità delle azioni considerate per il solo oggetto (furto, bugia, lussuria e simili). Ma quando si giudica il comportamento in concreto di una persona, si deve passare dal discorso in universale (raccolto sull'oggetto etico dell'azione) a quello concreto in situazione personale. L'oggetto ha valore veramente solo perché scelto... dalla volontà in una data situazione. La finalità è intimamente presente all'oggetto... gli conferisce la forma personalistica» (214). Ma si può dubitare che furto, bugia, ecc. siano solo degli oggetti: essi esprimono chiaramente degli atti; a meno che si parli di oggetto etico; ma allora non vediamo quale modificazione di giudizio morale possa introdurre il passaggio dall'universale al particolare, se non le modificazioni già previste nella morale classica e raccolte sulle deficienti

(208) Ib. 417.

(209) Ib.; lo stesso vale per la legge naturale di cui si tratta subito dopo.

(210) Ib.

(211) Forse non è inutile richiamare la differenza tra oggetti e oggettività.

(212) Ib. 420; in questo modo si separano opzione fondamentale e azione particolare, il che è proprio non personalistico. Leggiamo anche: «I teologi, che propongono un'etica personalistica, ritengono che non esista una moralità ex obiecto...» (Ib. 426). Non vediamo come sia possibile comporre questa affermazione con quelle sopra citate.

(213) Ib. 425.

(214) Ib.

condizioni del soggetto. Infatti salva restando la valutazione che il singolo e soltanto lui può dare del suo agire, deve essere possibile una valutazione sulla moralità oggettiva. Sfortunatamente i due aspetti del problema vengono spesso confusi e attirano impropriamente il rimprovero di soggettivismo sui tentativi in corso di ripensare la moralità oggettiva dell'azione in senso personalistico. Anche Goffi rischia di confondere l'universale etico con la fisicità dell'oggetto, e riferisce poi il comportamento etico alla situazione personale: ma così si oscura la possibilità di una valutazione almeno intersoggettivamente vincolante dell'azione, in quanto si dimentica che la bontà o malizia morale non dipende dal modo in cui un soggetto decide arbitrariamente di assumere un oggetto, ma dal carattere intersoggettivamente vincolante dell'agire come tale, carattere che va esibito nella riflessione universalizzante tipica dell'etica. Goffi ha ragione di difendere il personalismo dall'accusa di soggettivismo, ma lo fa in un modo e in un linguaggio imprecisi, incapaci di superare sia l'oggettivismo nella considerazione dell'atto, sia il soggettivismo nella considerazione dell'intenzione e della situazione. Gli stessi problemi si presentano a proposito dell'intrinseco malum, della motivazione-intenzione, del rapporto fine-mezzi, della moralità degli effetti, del conflitto di doveri, ecc. ⁽²¹⁵⁾.

Infine, ma questo riguarda un po' tutto il primo volume del *Corso di morale*, meravaglia il silenzio sulle discussioni in corso a proposito di teoria normativa teleologica o deontologica, del principio di proporzione, del rapporto tra etica autonoma e etica della fede; è vero che un manuale tramanda una scienza *normale*, ma è pur vero che esso si rifà sempre a un dibattito scientifico, che poteva essere almeno richiamato ⁽²¹⁶⁾.

CONCLUSIONE

Abbiamo terminato la presentazione, che ha operato anche con categorie non pienamente univoche (come manualistica, personalismo, etica normativa, ecc.), benchè non del tutto confuse per chi sia introdotto allo studio della teologia morale; abbiamo anche operato dei tagli nella valutazione delle opere, mettendo in risalto quello che ci sembra essere il nucleo sistematico portante dell'esposizione e abbiamo appuntato lì le nostre valutazioni.

Diamo ora uno sguardo d'insieme, necessariamente semplificante, cercando di cogliere alcune linee maggiori e di rispondere alle domande poste all'inizio della ricerca.

Anzitutto diverse opere complete (oltre a studi particolari) sono disponibili per lo studente e il ricercatore; pur con certi limiti, v'è un'abbondante e qualificata produzione recente, che ha visto impegnati studiosi di prestigio. Tra questi anche numerosi moralisti italiani continuano ad offrire un contributo rilevante alla ricerca, sia per la loro attenzione al di-

(215) Cf. rispettivamente ib. 426-428; 430-433; 433-438.

(216) A chiusura ricordiamo un'opera quasi ignorata in Italia, lo *Handbuch der christlichen Ethik*, 3 voll., Freiburg-Gütersloh 1978-1982.

battito internazionale, sia per il loro apporto specifico. Così la morale fondamentale attuale non lavora affatto sul vuoto, ma dispone di strumenti seri. Questo è tanto più vero se si osserva che cresce l'osmosi tra ricerca scientifica specialistica e il classico *manuale*, il quale ora per lo più, mentre offre i concetti fondamentali, introduce pure alla discussione in atto; l'avvicinamento tra i due tipi di pubblicazione ci sembra fino ad ora vantaggioso.

Nel frattempo numerose tendenze suggerite dal clima di riforma dell'epoca conciliare sono state fatte proprie dalla quasi totalità dei moralisti: l'attenzione esplicita al carattere teologico (comunque identificato) della morale cristiana, il riconoscimento del primato della grazia e del vangelo sulla legge ⁽²¹⁷⁾ e il superamento del legalismo giuridico come modello interpretativo dell'agire del credente, il tentativo ovunque presente di recuperare l'unità dell'agire per mezzo della opzione fondamentale e quindi di prospettare personalisticamente la moralità, una comprensione della vita morale definita da canoni teologici oggettivi e insieme aperta al dono del singolo e attenta alla sua responsabilità verso il mondo, ecc. E prima ancora una morale fondamentale preoccupata non di polemizzare con posizioni intra o extraecclesiali, ma intenta a costruire positivamente una teoria teologica. Se poi i risultati non sono, forse e fino ad ora, del tutto soddisfacenti, questo nulla toglie al valore del cammino che è stato percorso.

Così ci sembra di poter dire che, sotto diversi profili, il distacco dall'impostazione manualistico-casuistica è ormai un dato acquisito alla comune coscienza dei moralisti cattolici, è anzi un fatto compiuto con lucida consapevolezza. Da tempo i gravi limiti della manualistica erano stati avvertiti con acutezza e denunciati ⁽²¹⁸⁾. Ebbene nelle opere da noi studiate si è positivamente lavorato per superarli e sotto diversi aspetti il lavoro, già abbondantemente preparato nei decenni precedenti il Concilio, può

(217) Proponiamo l'ipotesi che una (se non la) linea portante del rinnovamento della teologia morale cattolica possa essere cercata oltre che nel personalismo e nel cristocentrismo anche (e forse ancor più) in un diverso equilibrio dei temi teologici esprimibili col rapporto tra legge ed evangelo; ad esempio: coscienza e legge, libertà e obbedienza, spirito e lettera, dono e impegno, carisma e istituzione, ecc. Questo potrebbe essere provato su teologi come F.X. Linsenmann, Th. Steinbüchel, J. Leclercq, B. Häring. Da questo punto di vista la distanza tra etica della fede ed etica autonoma sarebbe minore rispetto a quanto supposto, poiché ambedue (per quanto in prospettiva più *spirituale* la prima, più *laica* la seconda) mirano a salvaguardare il primato dell'evangelo sulla legge pur nell'unità di legge ed evangelo. Ma una tale ipotesi dovrebbe essere sottoposta ad analisi e verifica accurate. Segnaliamo l'interessante scelta di P. Knauer (*Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie*, Bamberg⁵ 1986, 71-92) di svolgere nella teologia fondamentale, che si interroga sulla parola di Dio, un'etica fondamentale come momento essenziale della conoscenza naturale di Dio, che pone all'uomo un'esigenza incondizionata a partire dal mondo in quanto creato da Dio. Tale esigenza, espressa nella teologia protestante come 'Legge' e oggetto e contenuto dell'etica fondamentale, è insieme presupposto e contrapposto dell'Evangelo, il quale è parola di Dio in senso proprio e ha per contenuto l'autocomunicazione di Dio in Gesù Cristo.

(218) Cf. ad esempio G. LECLERCQ, *L'insegnamento della morale*, Alba 1951. Questo volume fu ritirato dalla circolazione (cf. B. HAERING, *La legge di Cristo. Trattato di Teologia morale I. Teologia morale generale*, Brescia 1957, 71), e aspramente criticato dall'Osservatore Romano del 2 febbraio 1956, secondo il quale esso «produce l'effetto di un ariete demolitore».

dirsi in pieno svolgimento. In questo senso è vero che la teologia morale si trova in una fase diversa rispetto a quella più irrequieta e critica degli anni '60.

Ciò non significa che tutti i problemi siano stati come magicamente risolti. Riprendiamo quelli che sono emersi più frequentemente nel nostro studio e che ripropongono la domanda sul superamento *coerente* dell'impostazione manualistica.

Il primo problema riguarda il modo della fondazione teologica, un tema controverso che non ha ancora trovato una soluzione né unanime né pienamente soddisfacente. La prospettiva cristocentrica aveva reagito con forza a una specie di *naturalismo* della fondazione della morale nella manualistica, che non esplicitava il rapporto tra antropologia (etica) e teologia, né lo mediava con la cristologia. Tuttavia il cristocentrismo veniva talora svolto in modo unilaterale, come se la centralità del mistero di Cristo potesse mettere in ombra la necessità di una mediazione tra cristologia e norma materiale di comportamento; certamente tale norma non poteva esaurire né concentrare il compito di una teologia morale, ma essa doveva pur essere prodotta in un modo teoricamente fondato: qui appariva il limite della riflessione di Capone, Vidal e in parte anche di Häring. La cosiddetta *etica normativa* (Böckle, Privitera, ecc.) ha avvertito il problema e ha conseguentemente elaborato un altro modello di fondazione teologica, che, come autonomia teonomicamente fondata, ha criticato le unilateralità e le insufficienze di una certa fondazione cristocentrica e riaperto la via di una riflessione normativa a partire dalla *natura dell'uomo*.

Nostro parere è che la fondazione teologica della morale non debba essere cercata al di là del cristocentrismo, il quale può essere giustificato come prospettiva generale decisiva del fare teologia, anche morale⁽²¹⁹⁾; il compito è piuttosto mostrare come nel mistero di Cristo l'unità non è mai indifferenziata, come anzi la differenza tra il divino e l'umano sia salvaguardata. Per tutta la teologia è preziosa la sottolineatura anche della differenza; lo è per la teologia morale ad un titolo particolare, in quanto essa deve mostrare la responsabilità dell'uomo per una configurazione saggia, buona, solidale della propria vita e del mondo. Certo tale compito è un momento originario della professione di fede, non le è aggiunto successivamente; insieme esso avviene attraverso la ragione pratica dell'uomo credente, chiamato da Dio a interpretare e vivere moralmente bene la propria vicenda come singolo e come collettività; nella compenetrazione di ragione pratica e natura umana si dà la necessaria mediazione della professione di fede in vista dell'agire moralmente buono. Possiamo configurare tale mediazione come intersoggettività (Marck), o come dignità della persona (Caffarra): prolungando tali abbozzi si dovrebbe giungere a soddisfare le richieste dell'etica autonoma senza dimenticare la fondazione cristocentrica, la quale, intesa calcedonicamente come unità nella differenza, non so-

(219) Ovviamente una tale tesi andrebbe giustificata; non è possibile farlo qui; cf. G. MOIOLI, *Cristocentrismo*, in Nuovo Diz. Teol., Alba 1977, 210-222; in rapporto alla morale cf. H.U. von BALTHASAR, *Nove tesi per una etica cristiana*, in Riv. Clero It. 56 (1975) 721-730; invece non aderiamo globalmente all'impostazione di J.G. ZIEGLER, *Zur Begründung einer christozentrischen Moraltheologie*, in Trierer Theol. Zeit. 92 (1983) 1-21.

lo tollera ma esalta la responsabilità dell'uomo, la sua ricerca e scoperta del bene e della norma di azione, la sua illimitata capacità di dialogo, che a loro volta non sono separate dalla fede, ma ne sono una mediazione necessaria, già sempre contenuta nell'unità del mistero di Cristo.

Siamo alla ricerca di una fondazione più complessa, o meglio, più coerente; per il momento convivono l'etica della fede e quella dell'autonomia, non senza tensioni che spingono verso un maggior approfondimento; così la problematica ereditata dalla manualistica, cioè la tendenziale separazione tra morale normativa e teologia ascetica, e quindi tra fondazione *naturalistica* e fondazione *crisocentrica*, non può dirsi completamente risolta. La reazione dell'etica autonoma ha richiamato che non si può considerare l'uomo, l'etico umano, come materiale semplicemente passivo del principio crisocentrico.

Un secondo problema intendiamo segnalare: esso riguarda il superamento di un'antropologia, ampiamente presente nella manualistica, che opera con la scissione oggetto-oggetto. Possiamo chiamarla *razionalista* nel senso che essa lavora su due livelli: un soggetto noumenico (di fatto irraggiungibile, benché sempre affermato) e innumerevoli oggetti fenomenici della volontà e del desiderio (pensati come aventi una bontà o malizia morale propria, in quanto autoconsistenti nell'ordine morale). Tale antropologia poteva essere colta soprattutto in certe trattazioni di atto interno ed esterno, del rapporto tra intelletto e volontà, dell'oggetto dell'atto, dei condizionamenti della libertà, del concetto di legge, del concetto di peccato, del principio del duplice effetto, ecc. Certamente non sono mancati e non mancano nelle opere da noi presentate tentativi coscienti di cambio di prospettiva; molti di essi avvengono all'insegna del personalismo (Capone, Vidal, Goffi, Molinaro), della sottolineatura dell'unità tra persona, atteggiamento e atto; ma anche qui abbiamo dovuto segnalare delle incoerenze, o per il mancato sviluppo di alcuni aspetti di un indirizzo personalista (Capone, Vidal), o per l'accostamento di elementi dell'antropologia personalista con quella razionalista (Vidal, Chiavacci, Goffi, Caffarra); diciamo questo non perché non si possano cercare sintesi tra antropologie di ispirazione diversa, ma perché alcune proposte contengono tensioni sia in se stesse, sia in confronto col personalismo spesso invocato.

Insufficiente è anche la via che tende per così dire a ritagliare zone o momenti in cui rispettivamente il soggetto (Chiavacci) o gli oggetti (anche le norme) (Caffarra) siano determinanti da soli, a prescindere dall'altro polo pure sempre affermato: dubitiamo che tali zone esistano; esistono soltanto azioni morali, meglio agenti morali, in cui l'unità è originaria e la considerazione della diversità di aspetti soggettivi e oggettivi derivata (non secondaria). Non a caso il trattato più maltrattato è quello sull'agire. Riformularlo però esige la revisione dell'antropologia (filosofica) nella direzione dell'unità e differenza tra sentire, patire e volere, libertà; richiede inoltre una integrazione tra etica personalista (dei valori, dell'opzione fondamentale, degli atteggiamenti), teoria normativa derivata dall'analisi del linguaggio morale ed esigenza di giustificazione (universale) della scelta morale. Una tale sintesi è un compito arduo; non mancano tentativi parziali (Marck, Böckle, Häring) che, oltre al loro valore intrinseco, contribuiscono anche alla soluzione del connesso problema della valorizzazione

dell'apporto delle scienze umane, i cui *risultati*, per quanto parziali, sono poco presenti alla riflessione moralteologica fondamentale; forse si dovrà tollerare per un certo periodo un'antropologia *sincretica*, che cerchi di tener conto delle diverse dimensioni dell'esperienza morale, anche a prezzo di una non totale coerenza.

A questo punto forse non meraviglia tanto se abbiamo dovuto rilevare qua e là la permanenza di tracce più o meno consistenti di un'antropologia che irrigidisce e oppone soggetto e oggetto; il risultato è che talora si interpreta il personalismo come soggettivismo e l'oggettività dell'esigenza morale come oggettivismo, o che si cerca (invano) una sintesi superiore tra soggetto e oggetto.

Con ciò abbiamo solo evocato programmaticamente i due compiti che riteniamo maggiori in questa fase della morale fondamentale, così come essa risulta dai limiti della nostra ricerca; ci sono le premesse perché i compiti vengano eseguiti.

Infine ci chiediamo se nelle opere da noi analizzate ⁽²²⁰⁾ emerga un modello abbastanza unitario di morale fondamentale. Come ci si poteva aspettare l'attuale morale fondamentale non ha un'anima completamente definita, talora neppure su problemi centrali; in questo senso ci sembra problematico indicare un progetto nuovo organico e consensuale. Crediamo di trovarci in una situazione ancora solo propedeutica rispetto ad una morale fondamentale rinnovata che rappresenti per così dire la nuova *scienza normale*. Né si deve trascurare l'idea che le discussioni in corso siano segno di buona salute e che perciò rientrino nella normale ricerca di una disciplina teologica che mira più alla verità che alla normalità.

ALBERTO BONANDI

Seminario Vescovile - Mantova

31 maggio 1986

(220) Uno studio più completo dovrebbe considerare, al di fuori dell'ambito italiano, almeno queste altre opere: H. WATTIAUX, *Engagement de Dieu et fidélité du chrétien. Perspectives pour une théologie morale fondamentale*, Louvain 1979; K. DEMMER, *Sittlich Handeln aus Verstehen. Strukturen hermeneutisch orientierter Fundamentalmoral*, Düsseldorf 1980; IDEM, *Deuten und Handeln. Grundlagen und Grundfragen der Fundamentalmoral*, Freiburg 1985; G. GRISEZ, *The Way of the Lord Jesus I: Christian Moral Principles*, Chicago 1983; S. PINCKAERS, *Les sources de la morale chrétienne. Sa méthode, son contenu, son histoire*, Fribourg 1986.

APPENDICE (*)

11. K.H. PESCHKE, *Etica cristiana. Teologia morale alla luce del Vaticano II. I: Teologia morale generale*, Roma 1986.

Si tratta della revisione di un'opera apparsa per la prima volta in inglese nel 1975; essa si propone di presentare l'etica cristiana nella luce del Vaticano II, un'intuizione senz'altro interessante.

Preceduta dai «fondamenti biblici dell'etica cristiana» (una prima parte che come teologia biblica e temi biblici resta però solo introduttiva, cioè non fonda l'impianto teorico della riflessione sistematica), la morale generale presenta i temi del fine ultimo, della legge morale, della coscienza, degli atti umani, del peccato e della conversione, una costruzione lineare alla quale Peschke applica ciò che egli chiama «pluralismo metodologico». Già annunciato nella definizione di teologia morale come «quella parte della teologia che studia, alla luce della fede cristiana e della ragione, le direttive che l'uomo deve seguire» ⁽¹⁾, esso viene spiegato come quadruplici forma argomentativa necessaria alla teologia morale: scritti biblici, sviluppo storico di una dottrina, magistero (e teologia), argomenti speculativi di ragione (formulati su base ontologica, cioè della natura concreta dell'uomo e del mondo, e teleologica, cioè dello scopo finale dell'uomo) ⁽²⁾. Così Peschke accomuna argomenti che sarebbe opportuno tenere distinti, cioè il tema dei *loci theologici* (la topica teologica), quello dei principi conoscitivi formali (rapporto tra fede e ragione) e quello del metodo o cammino costruttivo di una scienza (positivo o speculativo o casistico, ecc.).

Origina un procedimento che tende a giustapporre temi di teologia biblica, informazioni tratte da alcune scienze umane, e parti riprese dai manuali neoscolastici, parti che sappiamo dalla storia della teologia morale essere il torso di ben più ricche antropologie ⁽³⁾. Non appare evidente uno schema teorico unitario che giustifichi le singole parti e che permetta di vederne la coerenza nello svolgimento; talora si parla di valori, di intenzione fondamentale ⁽⁴⁾, ecc., ma non v'è una trama teorica riconoscibile, ad esempio di ispirazione tomistica o personalistica o dialogica o trascendentale.

Il tono generale sembra restare quello di un oggettivismo razionalistico, caratterizzato da una ristretta base antropologica. Così nella definizio-

(*) Nel periodo intercorso tra la conclusione della stesura dell'articolo e la sua pubblicazione sono state tradotte altre due opere di morale fondamentale, che pertanto abbiamo l'opportunità di presentare. Cf. anche G. TRENTIN, *Vent'anni di teologia morale fondamentale in Italia (1965-1985)*, in *Studia Patavina* 33 (1986) 540-565.

(1) K.H. PESCHKE, *Etica cristiana...* 11.

(2) Cf. ib. 16-18.

(3) Manca un riferimento critico alla storia della teologia morale.

(4) Cf. ib. 122-125, 335 (nel titolo), 382-387.

ne di natura e di legge naturale non emerge come costitutiva la libertà⁽⁵⁾; il dinamismo della legge naturale non induce una riflessione sulla storicità, ma tende a risolversi in norme che cambiano e norme che permangono⁽⁶⁾. E quanto al rapporto tra legge e situazione leggiamo: «Benché sia vero che ogni situazione è unica a causa delle molte circostanze particolari... è pur vero che, in una situazione determinata, sono ancor molto più numerosi gli elementi generali, comuni e permanenti⁽⁷⁾: ma il rapporto tra universale e particolare è un problema di un più e di un meno? Questo quasi-positivismo trascura l'intrinseca apertura della natura umana sul mistero assoluto e conclude: «Preferibilmente... è da ritenere la distinzione fra natura e fine ultimo come due sorgenti complementari della norma morale»⁽⁸⁾. E anche se la natura dell'uomo «viene presa qui nel suo significato più largo, includendovi tutti i suoi costitutivi e tutte le sue proprietà naturali e soprannaturali», resta che i principi morali «sono espressione delle richieste della realtà e del destino dell'uomo»⁽⁹⁾. Queste difficoltà riappaiono nel rapporto tra obblighi generali e doveri individuali⁽¹⁰⁾ e tra legge e coscienza, paragonato a quello tra segnaletica stradale e capacità dell'automobilista di leggere i segni!⁽¹¹⁾. Così Peschke non percepisce che parlare della coscienza come «facoltà che, situata nelle profondità e al centro della persona umana, conferisce all'uomo la comprensione del suo significato e del suo destino...»⁽¹²⁾ dovrebbe modificare la trattazione del tema della coscienza perplessa, dubbia, ecc., che presupponeva un'antropologia non personalistica, ma atomistica. Questa appare anche nel capitolo sugli atti umani, dove il tema della libertà resta del tutto implicito⁽¹³⁾ e dove intelletto e volontà costituiscono l'agire secondo una essenzialistica considerazione separata delle facoltà. Da qui il grande rilievo dato agli impedimenti, e le difficoltà nell'esposizione delle tre fonti di moralità: la comprensione quasi fisicista dell'oggetto come effetto o risultato dell'atto⁽¹⁴⁾ e la comprensione quasi soggettivista dell'intenzione come «stato mentale in cui uno si trova mentre agisce»⁽¹⁵⁾.

(5) Cf. ib. 201, 217-224. «L'uomo deve agire in armonia con la sua natura. Un atteggiamento contrario è condannato alla frustrazione, all'insuccesso e alla sconfitta, dal momento che tenta di porre in atto delle azioni per le quali non ci sono i mezzi o che non trovano, nella natura, le precondizioni necessarie per essere efficaci e reali. Per cui finiscono in un fallimento. La legge dell'azione umana dunque è determinata dalla natura dell'uomo, e questo vale universalmente per tutte le azioni umane, comprese le azioni libere» (Ib. 219). Non ci si avvicina qui a un positivismo della natura?

(6) Cf. ib. 207-210.

(7) Ib. 233.

(8) Ib. 196. «Il concetto di natura nella definizione della legge naturale si riferisce alla piena realtà della natura umana con tutte le sue caratteristiche empiriche e fini esistenziali come pure alla natura di tutti quegli esseri con i quali l'attività dell'uomo si trova in relazione. E tuttavia questa natura non è mai da sola il fondamento dell'ordine morale, ma solo insieme con le richieste del fine ultimo» (Ib.). Cf. ib. 220.

(9) Ib. 218, 187. Alquanto equivoca l'espressione: «C'è in realtà un solo fine il quale, come criterio supremo dell'azione morale, può giustificare qualsiasi mezzo. È il fine ultimo dell'uomo» (Ib. 364).

(10) Cf. ib. 157 s., 235 s.

(11) Cf. ib. 275.

(12) Ib. 278.

(13) La libertà è vista come una «condizione essenziale dell'atto umano» (ib. 337).

(14) Cf. ib. 357 s.

(15) Ib. 364.

Ci sembra che queste annotazioni suggeriscano i problemi rimasti aperti; e anche se si introducono, qua e là nel volume, le discussioni recenti sugli assoluti, sull'intenzione fondamentale, su diretto e indiretto, sul principio del duplice effetto, ecc., esse non vengono recepite come momenti del tentativo di ripensare la struttura fondamentale dell'agire umano, ma accostate al termine delle consuete trattazioni manualistiche, con risultati poco convincenti ⁽¹⁶⁾.

Certamente l'opera vale come introduzione e informazione sulla teologia morale, ma è carente una consistente prospettiva teorica unificante; gli accenni che vi si trovano vanno più nella direzione dei limiti, già da tempo denunciati, della manualistica, che in quella del rinnovamento della teologia morale alla luce del Vaticano II.

12. *Iniziazione alla pratica della teologia IV: Morale* (parte prima e parte seconda), Brescia 1986.

Non è agevole esprimere una valutazione complessiva della sezione di morale fondamentale di questa *Iniziazione*, non solo perché essa prevede contributi di diversi autori, anche protestanti, ma anche perché accoglie prospettive diverse (quella sociologica, quella di storia del pensiero, quella teologico-dogmatica, quella teologico-morale) proponendosi solo in modo *debole* di cercare l'unità di un'impostazione teorica intorno ai modi storici in cui si può praticare la teologia ⁽¹⁷⁾.

Fondamentale è ritenuta la correlazione tra confessione di fede ed esperienza cristiana, e di riverbero tra dogmatica ed etica, benché l'ultima si preoccupi maggiormente di mediare tra fede e realtà. In questa prospettiva l'etica teologica attuale appare come indecisa tra analisi dell'azione etica particolare e approfondimento della motivazione teologico-biblica ⁽¹⁸⁾. Otteniamo così rispettivamente la parte terza («I luoghi dell'etica», che non vengono da noi considerati) e la parte seconda («Le categorie della vita morale»), che presenta il dinamismo teologico o le grandi dimensioni dell'esperienza cristiana con una lettura affine talora ad una teologia dell'esistenza (precaria, minacciata, in tensione tra passato e futuro, alla ricerca di una vita virtuosa) ⁽¹⁹⁾, talaltra ad una più classica teologia morale (con i temi della coscienza, della legge, del peccato) ⁽²⁰⁾, e infine all'antropologia teologico-dogmatica (col problema del rapporto tra grazia e libertà) ⁽²¹⁾.

Crediamo di poter vedere in questa impostazione il tentativo di un collegamento tra dogmatica, morale e spiritualità ⁽²²⁾ che superi la separazio-

(16) Cf. ib. 373-382.

(17) Già la prefazione generale avverte che l'unità dell'opera è cercata in questo: «La pratica della teologia è sempre interpretazione della storia del cristianesimo» (*Introduzione alla pratica della teologia I: Introduzione*, Brescia 1986, 7).

(18) Cf. *Introduzione ...IV: Morale*, 6.

(19) Cf. i contributi di Ph. Secretan e H. Mottu.

(20) Cf. i contributi di J.-M. Aubert e P. Guilluy.

(21) Cf. il contributo di R. Berthouzoz.

(22) Ad esso serve anche la conclusione del vol. IV, dove si mostra il compimento della vita morale in vita spirituale e mistica.

ne delle discipline verso la teologia una, anche se la realizzazione di un tale intento resta, ci sembra, incompleta, in quanto esso non assume tematicamente un punto di vista (ad esempio l'interpretazione teologica dell'esperienza cristiana, una categoria certo complessa e problematica) come guida della riflessione. Su questa linea si può comunque notare una certa affinità tra l'*Iniziazione* e lo *Handbuch der christlichen Ethik* che tratta diffusamente delle categorie teologiche fondanti l'etica come integrazione tra fede e mondo ⁽²³⁾. Certo il tema delle virtù avrebbe potuto essere svolto in modo più ampio, dando luogo a variazioni più ricche dell'antropologia ⁽²⁴⁾, e insieme più fondamentale, riportando il tema classico del molteplice agire virtuoso ad una specifica riflessione sull'agire, capace di evidenziare l'assolutezza e la storicità della libertà e del bene: la teologia (morale) non dovrebbe sottrarsi a questo compito se vuole rendere ragione della graziosità dell'agire di Dio verso gli uomini, della libertà dei figli di Dio, della specificità della Legge nuova, ecc.

Veniamo ora alla prima parte che intende porre l'etica cristiana «in situazione», cioè «in rapporto ad altri approcci dell'etica: competenze tecniche, diversità storica e sociologica, grandi sistemi morali». Si tratta del dialogo con concezioni diverse del problema morale. «Per motivi epistemologici e pratici insieme (cioè per la comprensione effettiva di ciò che dice l'etica cristiana), quest'introduzione è necessaria per la salubrità morale delle comunità cristiane» ⁽²⁵⁾. Ora è senz'altro interesse (e compito) anche del teologo che le comunità cristiane non siano estranee alle discussioni su costumi, diritto e morale attive nelle rispettive aree culturali; è senz'altro salubre che una teoria teologica dell'etica sia avvertita delle domande e cosciente delle critiche che provengono da una considerazione sociologica dei costumi, delle autorità e delle istituzioni etiche. Ma questa parte è appunto solo un'introduzione, né può da sola condurre al cuore del problema. Questo è vero se, come ci sembra il caso della *Iniziazione*, l'approccio storico e sociologico ⁽²⁶⁾ al tema etico apre prospettive e informazioni senz'altro interessanti, ma non è soggetto ad una ripresa teorica complessiva che lo elabori all'interno (e non a lato, come introduzione) della comprensione morale della norma, o dell'agire o della colpa, ecc.

Non è nuovo il problema del ruolo delle scienze umane nella riflessione teologico-morale; ma finché non si persegue la via di una mediazione riflessiva fondamentale si resta bloccati o sull'estraneità ⁽²⁷⁾ o sulla divisione di compiti tra competenze tecniche che «sono pienamente dell'uomo... di audacia e prudenza umane» e la pertinenza cristiana, che fa sì «che l'uomo diventi capace di lasciarsi comandare e di lasciarsi promettere, secondo la duplice parola della grazia alla fede: obbedisci e sii senza

(23) Cf. *Handbuch der christlichen Ethik I*, Freiburg-Gütersloh 1978, parti seconda e terza, spec. 407-473.

(24) Solo in parte provvede a ciò il contributo di J.F. Collange.

(25) *Iniziazione... IV: Morale*, 7.

(26) Rispettivamente i contributi di B. Quelquejeu e J.-P. Leconte.

(27) Cf. i contributi sul tema normativo di B. Quelquejeu e J.-M. Aubert; tuttavia nel primo vi sono spunti fecondi per un superamento del razionalismo etico, per esempio nel mostrare i complessi rapporti tra ethos e morale, il fondo simbolico delle evidenze collettive, la loro origine nella comunicazione, la persistente esigenza di un fondamento assoluto, ecc.

timore» (28). Certo Dumas aggiunge: «È questa pertinenza che le competenze accettano di assumere come pastore, per il loro gregge molteplice, prodigioso e smarrito» (29). Ma perché le competenze accettano di assumere un pastore, se non in quanto possono riconoscere di non poter esprimere da sé una guida di cui pure necessitano? E se la guida è tale, sarà forse impertinente se nella libertà si propone come pastore di ciò che pure viene riconosciuto come (limitata e non autosufficiente) competenza?

Come si può vedere due compiti maggiori restano aperti: la maturazione degli approcci sociologico, psicologico, storico in una teoria etica fondamentale che possa, con le necessarie correzioni e integrazioni, costituire la trama ragionativa di una teologia morale.

31 luglio 1987

(28) Ib. 66 s.

(29) Ib. 67.