OSSERVATORIO BIBLIOGRAFICO

Sc Catt 123 (1995) 91-134
Alberto Bonandi

SUI MANUALI DI TEOLOGIA MORALE FONDAMENTALE (III) (1987-1994)

SOMMARIO: A. Introduzione – B. Analisi dei manuali (Dwyer, Gula, Furger, Weber, Demmer, Vidal) – C. Considerazioni finali.

A. INTRODUZIONE

Può essere opportuno di tanto in tanto fare il punto sul cammino recente della morale fondamentale (d'ora in poi mf), che notoriamente attraversa da almeno ormai tre decenni una fase di ripensamento radicale del suo statuto teorico e dei suoi contenuti principali, con evidente riverbero sull'intera teologia morale (d'ora in poi tm). Il nostro punto di osservazione sono i manuali, che certamente non esauriscono le ricerche in corso, tuttavia ne raccolgono i risultati, anche se provvisori, e, a causa della loro destinazione a un vasto pubblico, esercitano un ampio influsso sul dibattito ecclesiastico. Si tratta del nostro terzo intervento [1] e come i due precendenti esso cerca di scoprire il quadro teorico in cui i diversi autori propongono la mf e l'orientamento unitario che ne deriva, per poi studiare più da vicino alcuni capitoli comunque decisivi per l'impostazione globale, come fede e morale, coscienza, azione, legge, ecc. In questo modo speriamo di offrire al lettore una presentazione precisa delle singole opere, una interpretazione affidabile del progetto in esse esplicitamente e implicitamente operante (da cui consegue la possibilità di una valutazione critica), e infine una prospettiva parziale (appunto solo i manuali), ma corretta, dello stato di elaborazione della mf, e pertanto del suo

(1) Cf A. BONANDI, *Panorama sui manuali di teologia morale fondamentale in Italia (1970-1984)*, «La Scuola Cattolica» 115 (1987) 449-494; ID., *Allargando il panorama. Sui manuali di teologia morale fondamentale (1970-1987)*, *ivi*, 117 (1989) 27-76.

effettivo rinnovamento secondo i voti del Concilio Vaticano II, così come dei problemi insoluti e dei compiti inevasi.

Siamo attenti alla completezza dell'informazione, che tuttavia resta limitata su almeno due fronti: il primo è materiale, in quanto non abbiamo potuto consultare alcune opere (2); il secondo, di tipo ermeneutico, giudica alcune pubblicazioni di modesto rilievo per l'intento del nostro studio (3). Come nel secondo intervento, ci

(2) Ci dobbiamo limitare a segnalarle sulla base del titolo reperito nelle bibliografie internazionali: A. FERNÁNDEZ, *Teología moral. I. Moral fundamental*, Burgos, Ediciones Aldecoa, 1992. E. LÓPEZ AZPIRARTE, *Fundamentación de la ética cristiana*, Madrid, Paulinas, 1991. G. MEILAENDER, *Faith and Faithfulness: Basic Themes in Christian Ethics*, Notre Dame, University Press, 1991; la recensione globalmente positiva di E.C. VACEK in «Theological Studies» 53 (1992) 789 evidenzia l'impegno a evitare le unilateralità e a collegare i temi maggiori con la sensibilità dell'et... et. W. NETHÖFEL, *Moraltheologie nach dem Konzil*, Göttingen, 1987. H. ROTTER, *Person und Ethik. Zur Grundlegung der Moraltheologie*, Innsbruck, Tyrolia, 1993; la recensione di H. GLEIXNER, in «Zeitschrift für katholische Theologie» 116 (1994) 79-93 vi vede una riuscita presentazione in chiave personalistica dei fondamenti della morale, capace di rispondere validamente alle critiche rivoltele dai sostenitori di un'etica centrata sulla norma; auspica la pubblicazione di un'opera più ampia e completa.

(3) M. CHIODI, *Morale fondamentale*, Casale Monferrato, Piemme, 1991, con citazioni e riassunti spesso introduce problemi e categorie senza adeguata istruzione, alla ricerca di risposte parziali e non ben giustificate. Dubita dell'opportunità di tali operazioni insieme teologiche ed editoriali G. ANGELINI, *Abdicazione al profilo 'scientifico'? La nuova pubblicistica per gli istituti di 'scienze religiose'*, «Teologia» 16 (1991) 283-290

M. COZZOLI, *Etica teologale. Fede Carità Speranza*, Cinisello Balsamo, Paoline, 1991, tenta un personalismo etico cristiano come caratterizzazione specifica di un'etica teologale (a differenza di un'etica razionale o normativa) sulla linea, ci sembra, del pensiero di D. Capone. L'opera, infarcita di una discutibile teologia biblica, non ripensa in verità neppure l'antropologia, per cui ad esempio non vede la connessione obbiettiva tra teologia e morale nel tema delle virtù (appunto teologiche e morali); viene pertanto a mancare proprio la sostanza del discorso sul bene dell'uomo; il che, insieme ad una certa verbosità, rende più visibile anche la povertà del riferimento culturale dell'opera.

G. GATTI, *Temi di morale fondamentale*, Torino, LDC, 1988, intende iniziare seriamente alla riflessione teologico-morale, anche solo a livello istituzionale, per cui presenta una recensione corretta e rispettosa di tutte le posizioni esistenti. Ma ancora una volta l'introduzione di concetti o problemi avviene remotamente dalle tematiche culturali e reali da cui essi originano; in assenza di tale sfondo le posizioni presentate perdono consistenza, diventano piatte e risultano al lettore alquanto arbitrarie. In generale l'opera manca di architettura, anche se raccoglie abbastanza bene alcune tematiche. Né basta il riferimento materiale al magistero (che richiede comprensione oltre che citazione) per conferirle quella spina dorsale che deriva dalla sforzo di pensare la res, l'esperienza morale, e da una proposta unitaria e coerente.

D. TETTAMANZI, *L'uomo immagine di Dio. Linee fondamentali di morale cristiana*, Casale Monferrato, Piemme, 1992, è un'esposizione meditativa di alcuni

riferiamo a diversi ambiti linguistici; presenteremo due opere in inglese (Gula, Dwyer), due in tedesco (Furger, Weber), mentre in italiano l'opera di Demmer, scritta in tedesco ma pubblicata solo in traduzione, e quella di Vidal, per comodità del lettore italiano che dispone della traduzione.

Resta ancora esclusa dal nostro studio l'etica teologica protestante recente, di cui aggiorniamo una prima bibliografia (4); ci consiglia tale esclusione non solo l'ampiezza dello spazio necessario, ma anche il giudizio sulla diversità degli approcci teologici e dei cammini percorsi dalla teologia cattolica e protestante, che, a nostro giudizio, condurrebbero a un accostamento alquanto estrinseco delle due tradizioni, benché ovviamente i problemi affrontati siano ampiamente comuni.

capitoli della mf intorno al tema dell'uomo immagine di Dio, che tuttavia non diventa centro propulsore della riflessione morale, cui fornisce piuttosto la cornice. ID., *Verità e libertà. Temi e prospettive di morale cristiana*, Casale Monferrato, Piemme, 1993, riprende nella prima parte il tema dell'uomo immagine di Dio insieme con elementi di un'antropologia filosofica e biblica; mentre nella seconda presenta le categorie della mf (coscienza, prudenza, norma, libertà e opzione fondamentale, atto morale, compromesso, peccato), opponendo agli errori di numerose teorie (per lo più presentate attraverso fonti secondarie) i pronunciamenti magisteriali.

C. ZUCCARO, *Morale fondamentale. Itinerari*, Bologna, Dehoniane, 1993, presenta un'opera che fondamentalmente ci sembra acerba e raccogliticcia, con più di un'affermazione azzardata (esempi alle pagg. 21, 31, 48 ecc.) e una posizione estrinsecista quanto al rapporto tra ragione, verità (dogmatica) e decisione morale. Anche la divisione della materia suscita perplessità.

Infine si può dubitare dell'opportunità di tradurre opere come quella presentata da J. P. WILS - D. MIETH (edd.), *Concetti fondamentali dell'etica cristiana*, Brescia, Queriniana, 1994; gli autori, tra cui emergono decisamente gli stessi editori, presentano alcuni temi e concetti indubbiamente necessari ad una mf (ne mancano tuttavia altri pure rilevanti, come storicità, comunità, azione, ecc.); ma non appare né il momento fondativo di tali categorie, studiate per lo più come *excursus* storico a volo di uccello e con scarso impegno interpretativo e speculativo, né il loro contributo alla fondazione della morale, che come esperienza viene bypassata, non direttamente interrogata.

(4) Cf «La Scuola Cattolica» 117 (1989) 27s n. 2. Si dovrebbe aggiungere: C. FREY, *Theologische Ethik*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1990 (teologia luterana). E. FUCHS, *L'éthique protestante*, Genève, Labor et Fides, 1990 (teologia calvinista). M. HONECKER, *Einführung in die theologische Ethik. Grundlagen und Grundbegriffe*, Berlin, W. De Gruyter, 1990 (teologia luterana). M. KEELING, *The Foundations of Christian Ethics*, Edinburgh, Clark, 1990 (teologia calvinista). D. LANGE, *Ethik in evangelischer Perspektive. Grundlagen christlicher Lebensgestaltung*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1992 (teologia luterana). H. RINGELING, *Leben im Anspruch der Schöpfung. Beiträge zur Fundamental- und Lebensethik*, Herder-Freiburg-Wien, Universitätsverlag, 1988 (teologia luterana). ID., *Christliche Ethik im Dialog. Beiträge zur Fundamental- und Lebensethik*, *ivi*, 1991.

B. Analisi dei manuali (5)

Ambito inglese

19. J.C. Dwyer, *Foundations of Christian Ethics*, New York, Paulist Press, 1987.

Si tratta di un'opera agile, priva di apparato di note e di bibliografia, costata all'autore un lungo tempo, mezza vita, di riflessione (cf 3), che si propone di «sviluppare un buon metodo per sollevare le questioni giuste intorno a ciò che significa agire in modo moralmente buono e di sviluppare un metodo per trovare buone risposte a queste questioni» (29). Esso dovrebbe essere valido per cristiani e non, per il semplice fatto che è valido in termini umani (cf *ivi*).

Esso parte dalla convinzione che l'esistenza umana, più che un fatto, è un compimento, e che l'uomo accettando «la sfida di diventare una persona» (6) deve porre molta attenzione alle proprie decisioni, poiché in esse «noi creiamo noi stessi» (7) in quanto l'esperienza della libertà è quella del potere di «vedere la verità e optare per essa» (10). Buono e cattivo è allora relativo alle decisioni in cui riusciamo o falliamo nel compito di diventare una persona (cf *ivi*). Alla portata del compito, che deriva dalla posizione unica dell'uomo nel mondo, corrisponde l'imperativo morale fondamentale: «Fai tutto ciò che è regionevolmente in tuo potere per fare deliberatamente giudizi intelligenti sul mondo, sulle altre persone e su te stesso, cosicché tu possa comprendere il significato di ciascuno e scoprire i modi di agire che aiutano ciascuno a raggiungere il proprio significato e a compiere il proprio intento» (19). In questo contesto si chiarisce ulteriormente il compito: «fare decisioni moralmente buone consiste essenzialmente nello sviluppare tecniche per trovare la verità, per essere attenti al mondo reale e alle sue richieste, e per scoprire i problemi reali che sono sul tappeto. Infatti l'impegno costante a sviluppare tali tecniche è al cuore dell'esistenza umana moralmente buona» (19). Lo studio di esse, ovviamente comprese come operazioni tipiche delle libertà umana, porta a formulare «sane norme di azione, basate sulla comprensione del mondo reale» (28s), il che costituisce il compito della tm.

Così il programma, di chiaro indirizzo trascendentale (6). Lo sviluppo si concentra sul rapporto tra atti interni ed esterni, norme

(5) Proseguiamo la numerazione dal nostro articolo del 1989. I numeri tra parentesi nel testo si riferiscono alle pagine dell'opera di volta in volta considerata.

(6) Cf in particolare B. Lonergan, *Il metodo in teologia*, Brescia, Queriniana, 43, 47, 74-76, 247, 320; Id., *L'intelligenza. Studio sulla comprensione dell'esperienza*, Alba, Paoline, 1961, 641-680.

morali, legge naturale. Ma a questo punto le affermazioni di Dwyer diventano più vaghe, anche confuse e comunque bisognose di spiegazioni e precisazioni. Come: «Le nostre decisioni, e queste soltanto, sono i soli atti che possono essere chiamati buoni o cattivi (in senso morale), e queste decisioni sono atti interni, mentali». La conclusione...: «le cose che noi facciamo, visibilmente ed esternamente, per accrescere le nostre scelte e trasferirle in azioni – in breve, azioni, come intendiamo comunemente la parola – non sono in se stesse moralmente buone o cattive... Non ci sono azioni moralmente buone o cattive 'là fuori', fuori e separatamente dall'intelligenza e libertà dell'essere umano individuale; non ci sono atti virtuosi e peccati al di fuori di noi... Questo punto non può essere enfatizzato con troppa forza: le azioni esterne e visibili che seguono alle nostre decisioni non sono morali in se stesse» (41; cf 82). A nostro avviso non si può identificare semplicemente moralità e atto interno, e quest'ultimo con un non definito stato mentale, né pensare il compimento dell'azione come un avvenimento solo esteriore. Propriamente 'là fuori' non ci sono non solo virtù o peccati, ma neppure azioni (se non come 'actus hominis'); interno ed esterno non stanno in una sequenza di prima e poi; sono invece aspetti distinti e inseparabili *in re* della configurazione concreta, quindi anche morale, dell'agire. Lo stesso Dwyer afferma per le norme: «non esistono là fuori, separatamente dalla facoltà critica e giudicante dell'essere umano... Sono modi di pensare su cose reali... Sono strumenti per determinare se le cose stanno raggiungendo i loro fini oppure no» (65). Concordiamo che le norme non sono enti materiali separati; ma esse a nostro avviso non sono neppure semplici prodotti o strumenti della mente; il loro status epistemologico dipende dall'essere aspetti e momenti della verità sotto il profilo pratico del bene, di cui condividono la consistenza; esse non sono 'là fuori' rispetto alla verità dell'uomo, ma interiori all'esercizio della libertà. Non dunque materiali, né contingenti contenuti mentali, ma conoscenze vere circa il bene reale dell'uomo. Perciò è meglio non parlare di «elementi veramente obbiettivi che stanno dietro tutte le norme e regole, precisamente perché sono giudizi su valori oggettivamente reali» (*ivi*); infatti quell'oggettività è propria della norma e non sta dietro di essa, in quanto è consona, esprime e comanda il valore di bene che come tale merita di essere fatto, cioè l'agire umano. L'oggettività della norma incorpora e reclama la libertà dell'uomo, ma non dipende dal suo esercizio individuale o di gruppo.

L'ambiguità di queste posizioni di Dwyer si estende un po' a tutti i capitoli della mf: da una sintesi discutibile del pensiero tomista sulla legge naturale («Fai tutto ciò che è ragionevolmente in tuo potere per scoprire gli scopi che Dio ha per la vita umana e per ogni

cosa con essa connessa, e trova modi per rispettare quegli scopi») (83), a una definizione riuscita, ma inspiegabilmente rifiutata da Dwyer, della norma morale («L'elemento oggettivo nel nostro processo decisionale – l'elemento che siamo chiamati a riconoscere – non è una norma. È piuttosto una qualità, che l'azione umana possiede, che è basata sulla relazione di una data azione o modo di agire allo scopo generale dell'esistenza umana e agli scopi subordinati che aiutano a raggiungere lo scopo generale») (86): che altro infatti è la norma morale se non quella relazione, appropriata alla realtà e incorporata nell'azione come sua misura o regola ed espressa nella norma?; alla affermazione di una inconciliabilità tra Matteo e Paolo sul problema della legge, ecc.

Non mancano spunti potenzialmente fecondi, ma non vengono da Dwyer elaborati. Come ad esempio: «In questo capitolo abbiamo cominciato col chiedere chi è abilitato a fare giudizi moralmente buoni sui valori reali della vita, e abbiamo concluso: coloro che accettano l'oggettività della verità e la validità delle sue pretese su tutti noi...» (*ivi* 162); e ancora: «nel suo livello più profondo l'atto moralmente buono è l'ammissione che verità e valore sono oggettivi, ed è l'impegno a cercarli con tutto il nostro potere. Siamo fatti per verità e valore e abbiamo un desiderio naturale di essi» (*ivi* 164s); seguendo questo desiderio profondo l'uomo può sperare di giungere a verità e valore. Interessante anche la sottolineatura della necessità di una fiducia almeno implicita per un autentico impegno morale (cf 95-97), e il tentativo di esplicitare un «sistema semplice di valori etici» (cap. 4) come la dignità umana, l'altro, ecc. Così lo svolgimento di un progetto di mf di tipo trascendentale è solo abbozzato, qua e là gravato da affermazioni improprie, e da ultimo non ben risolto in prospettiva teologica: quanto vi si afferma sul rapporto tra fede e morale è unilaterale (come sul rapporto tra dono ed esigenza) e non individua il nucleo del problema (cf cap. 6) (7).

20. R. M. Gula, *Reason Informed by Faith. Foundations of Catholic Morality*, New York – Mahwah, Paulist Press, 1989.

La quarta pagina di copertina presenta l'opera in modo lusinghiero; così K. R. Himes: «R. Gula ha scritto il miglior volume di presentazione di mf ora disponibile. Questo libro è completo quanto

(7) Breve presentazione dell'opera da parte di A. H., «Nouvelle Revue Théologique» 111 (1989) 137s, che rileva il rischio di una unilaterale sottolineatura dell'atteggiamento interiore, ma anche l'impegno a riproporre il tema di una verità morale oggettiva.

all'oggetto e accessibile a un largo pubblico. Il suo autore dimostra insieme un giudizio pastorale equilibrato e una splendida conoscenza teologica sul rinnovamento della tm dal Vaticano II» ([8]); e R. A. McCormick: «Un sommario eccellente di dove siamo in mf». Il medesimo giudizio è espresso da J. J. Walter e W. C. Spohn. Ci lascia ben sperare il favore di quattro nomi prestigiosi della tm statunitense. Naturalmente noi dobbiamo procedere oltre le qualità certo apprezzabili di completezza di informazione e di trattazione, di giudizio non unilaterale, di buona sintesi dello stato attuale della mf e interrogare l'opera dal punto di vista del suo progetto e della consistenza che gli è propria.

Il libro si comprende come «un esercizio in mf» (6), e «spera di esporre in modo coerente le fondazioni della moralità cattolica come sono esplorate da una grande maggioranza di teologi morali» (3); così Gula vuole inserirsi nel 'main stream', senza negare un certo carattere provvisorio alla propria opera, che resta una esercitazione e non pretende di essere esaustiva, ma piuttosto di offrire «una sopravisione dello stato presente della disciplina» (*ivi*).

Le tre parti ruotano rispettivamente intorno al rapporto tra fede e morale, alla fondazione di una moralità personalistica, ai referenti nel processo di formazione della decisione morale. L'approccio complessivo è caratterizzato così: «La tm cattolica si basa sulla 'mediazione' per giungere a conoscere Dio e ciò che la fede richiede. Ciò significa che essa prende sul serio non solo la rivelazione e la tradizione della chiesa, ma anche la riflessione critica sull'attuale esperienza umana. Quindi ambedue fede e ragione sono le fonti fondamentali cui richiamarsi nel dare contenuto all'etica e alla morale nella tm cattolica» (10). Questo programma è ampiamente confermato nel capitolo 4 (fede e moralità) che da solo costituisce la prima parte (la natura del bene) dell'opera: «Il bene è la fondazione e lo scopo di tutto l'impegno morale. L'etica quindi, sia filosofica o teologica, deve in qualche modo specificare che cosa è bene e dove può essere trovato. La convinzione basilare della fede cristiana è che Dio è buono. Dio è il solo centro di valore, il punto fisso di riferimento della moralità cristiana. Perciò le nostre convinzioni su Dio dovrebbero fare una differenza nella vita morale» (43). Eppure «dire che la moralità è strettamente relata a esperienze di Dio e a credenze su Dio non significa dire che la fede è l'unica sorgente di conoscenza morale o la sola giustifica-

(8) Lo stesso Himes, recensendo l'opera in «The Journal of Religion» 71 (1991) 293s sottolinea anche qualche limite come l'insufficiente dialogo con le sfide della filosofia morale, l'assenza o la povertà di alcune trattazioni come conversione e virtù, senza tuttavia intaccare il giudizio precedente.

zione dell'attività morale. ...La tradizione cattolica non ha sostenuto una tale completa dipendenza della moralità dalla fede. Essa sostiene una relativa autonomia di fede e moralità. La fede informa la ragione, ma non la sostituisce. Fede e ragione sono le due fonti di conoscenza morale a cui la tradizione cattolica si richiama» (45). Da qui Gula deriva, circa il dibattito sulla specificità della moralità cristiana, che la fede informa e qualifica il processo di decisione morale, pur non attribuendo alcuna capacità addizionale di discernimento; impegna invece ad essere aperti ai valori umani fondamentali. Certamente la fede influenza le obbligazioni specifiche del cristiano, come la preghiera, il culto, l'educazione religiosa, o la rinuncia al potere e l'amore dei nemici: «perciò alcune limitate obbligazioni morali sono specificamente dipendenti dall'essere cristiani e non sarebbero sempre giustificabili sulla base di un proprio interesse razionale» (54; cf 53s). E tuttavia «la tradizione cristiana non rende la moralità totalmente dipendente dalla religione» (56).

A questo punto sono possibili commenti e domande. Gula sostiene la posizione dell''e...e' tra fede e morale, o fede e ragione, o fede e esperienza umana; a parte il fatto che queste relazioni non sono semplicemente identiche e sovrapponibili, l''e...e' non può essere assunto come formula risolutiva del pensare teologico, poiché se esso esclude la contrapposizione, non indica tuttavia i molteplici modi della correlazione. In ogni caso il modo non può essere pensato come pura giustapposizione (non solo...ma anche) di due fonti parallele; mentre il ricorso alla non univoca categoria di mediazione contribuisce ben poco a chiarire il problema. Questa difficoltà diventa ancor più visibile nella parte terza dell'opera, dove, sotto il titolo di 'criteri di giudizio', si espongono prima le «fonti tipicamente teologiche della fede» (Scrittura, Gesù, chiesa), quindi quelle della «moralità razionale» (legge naturale, legge positiva, norme morali, ecc.) (4); un non chiarito 'e...e' diventa un 'prima...poi', mentre i termini del rapporto non sono intrinsecamente dischiusi l'uno sull'altro.

La difficoltà nel pensiero di Gula può essere ulteriormente illustrata con due richiami. Il primo è la restrizione del concetto di fede (e perciò del rapporto con la ragione) alla sola 'fides quae', che in tal modo rischia di irretirsi in una serie di concetti o di valori o di norme oggettivisticamente intesi a causa dell'assenza di considerazione del dinamismo personale della fede ('fides qua'), assenza tanto più strana in un'opera che intende fondare una moralità personalistica. Una tale riduzione espone la fede ad una interpretazione intellettualistica sotto il profilo veritativo e a una legalistica sotto quello morale; il che è proprio quanto viene criti-

cato da quella «grande maggioranza di teologi moralisti» (3) tra i quali Gula si annovera. Né la sottolineatura della situazionalità della decisione basta da sola ad assicurare il carattere personale dell'esperienza morale, se questa ha la sua misura di bene in una verità cui il momento personale accede solo successivamente, attraverso la decisione situativa. A nostro avviso anche il problema della specificità dei contenuti normativi della morale cristiana non deve essere trattato separatamente dal fondamento antropologico della fede che accoglie e obbedisce e indirizza al bene totale dell'uomo. Così contenuto e dinamismo sono interiormente saldati, e risulta artificiale stabilire in modo separato la specificità o meno dei singoli contenuti, resi astratti. Ciò spiana la via al secondo richiamo. La posizione espressa da Gula riduce non solo la comprensione della fede, ma correlativamente anche quella di ragione, che infatti ripiega verso la conduzione della vita umana in questo mondo, trascurando l'apertura radicale alla questione dell'assoluto, del vero e del bene. Solo così si spiegano affermazioni come: «Le credenze cristiane influenzano direttamente il processo decisionale e l'azione a livello di obbligazioni specifiche che sorgono perché uno è cristiano. Ciò includerebbe atti diretti verso Dio, come preghiera e culto...» (54). L'adorazione e la preghiera non sono dunque obblighi anche morali? E se lo sono in che senso sorgono solo se uno è cristiano? Oppure dobbiamo separare esperienza morale ed esperienza religiosa in modo tale che ciò che è (o è ritenuto) specificamente religioso e cristiano non si saldi col problema morale del bene? Non si può ad esempio proporre una filosofia della preghiera e del perdono? Certamente si può; senza confusione, ma anche senza separazione.

In dipendenza da ciò altre due affermazioni di Gula ci sembrano discutibili. La prima è che l'elemento specifico della moralità cristiana (Dio come unico centro di valore, gli ideali evangelici di disinteresse, perdono, ecc.) finisce per caratterizzare il cristianesimo come non universalistico, di conseguenza settario; infatti: «le credenze cristiane non sono accidentali o casuali per la moralità dei cristiani» (54), il che se da una parte rischia di suonare come un quasi-truismo, dall'altra implica che le credenze cristiane riguardano appunto solo il bene dei o per i cristiani, non il bene in sé e quindi per tutti. Ma a questa comprensione della fede è estranea la ragione, nel caso la ragione pratica: perciò questa è la fede buona per soli cristiani. Correlativamente questa ragione è chiusa sull'assoluto e impropriamente limitata sul bene dell'uomo, se è vero che il bene conforme a ragione è «il proprio interesse razionale» (rational selfinterest) (54): come si può giustificare la riduzione del bene dell'uomo all'interesse privato, in cui la razionalità, secondo

i criteri della teoria economica individualistica, deriva da un miscuglio di efficienza ed egoismo? Più in generale possiamo constatare che Gula pensa con due serie di categorie: fede/simboli/culto/comunità da una parte, moralità/ragione/esperienza dall'altra, serie che non giungono a una sintesi felice, e che perciò si impoveriscono anche e proprio dentro la loro stessa logica separata.

La seconda parte dell'opera apre con una affermazione programmatica: «La caratteristica più appariscente del rinnovamento della tm a partire dal Concilio è l'importante passaggio dall'uso del linguaggio di 'natura umana' a quello di 'persona umana'» (63) (9), che, adeguatamente considerata, cioè come essere relazionale, soggetto incorporato, essere storico, insieme uguale agli altri e unico, è criterio per scoprire la bontà morale. Certo l'applicazione di un criterio personalistico può non essere facile: bisogna soprattutto considerare le esperienze per determinare quali tipi di attività promuovono meglio la persona e dare quindi preferenza a un metodo induttivo, pur senza abbandonare i tratti comuni della condizione umana e le esigenze morali che ne derivano (cf 63-74). Fin qui Gula, che lavora ancora sull' 'e...e' tra natura e persona, lasciando aperte almeno due questioni decisive. La prima concerne il criterio personalistico, che viene svolto in modo così rarefatto e generico da poter contribuire ben poco alla formulazione di giudizi morali concreti. Gula infatti contrappone, neppure tanto implicitamente, un criterio naturalistico («le azioni moralmente giuste erano quelle che erano fatte in accordo con il fine naturale di ogni facoltà. Gli assoluti morali nell'etica sessuale cattolica, ad esempio, sono determinati su questa base») (63) come originante obbligazioni assolute, a un criterio personalistico come soltanto regolativo. A noi non sembra questo il punto centrale, quanto invece la qualità dell'antropologia sviluppata in teoria morale, che, se carente nella proposta di certa manualistica neoscolastica quanto a interpretazione dell'esperienza morale nei termini di una natura determinata a monte rispetto a libertà e storia, e perciò alla prassi e al suo senso, non viene certamente corretta da preoccupazioni di tipo metodologico e procedurale, cioè (ed ecco la seconda questione) col rimando ad un diverso criterio di giudizio. Resta infatti non detto ciò cui questo giudizio dovrebbe rifarsi, cioè l'identità concreta dell'essere umano, il cui sentire immediato è da sempre istruito in direzione del bene da fare e in cui il desiderio, nella molteplicità delle sue figure, può attuarsi solo in una storia delle azioni da compiere, nel necessario rimando alla misura cui attenersi nella

(9) Ciò non impedisce a Gula di intitolare la seconda parte così: «La natura della persona umana». Sulla caratterizzazione di fisicalismo e personalismo cf 226s.

ricerca della vita buona. Ma del pathos attivo della vita morale non vediamo traccia nell'opera di Gula ([10]). Così l'antropologia (che si pretendeva personalistica) si trasforma in e si riduce a criteriologia.

Allo sviluppo di questa mirano di fatto anche gli altri capitoli della seconda parte. Libertà e conoscenza (capitolo 6) sono studiate come condizioni indispensabili per essere soggetto capace di giudizio morale; la distinzione tra libertà di autodeterminazione e di scelta viene introdotta in modo abrupto, senza giustificazione alcuna (cf 75), mentre la libertà di scelta viene definita così: «una libertà di scegliere una identità, di diventare un certo tipo di persona» (82), come se appunto la libertà fosse anzitutto condizione per... Lo stesso difetto di antropologia diventa appariscente a proposito della coscienza: «il primo compito è chiarificare l'importante distinzione tra coscienza morale e il superio, una nozione psicologica di coscienza» (123). La distinzione diventa progressivamente una opposizione, ben visibile nello schema di pagina 127; ma così a nostro avviso il contenuto psichico della coscienza viene perso e non interrogato sulla sua intenzionalità pratica. Con la perdita di contenuto antropologico si concilia l'affermazione: «Nell'educazione morale degli adulti la priorità pastorale è rendere la gente capace di fare le proprie decisioni morali nella luce della guida della Scrittura e dell'insegnamento della chiesa. Ciò significa non tanto procurare risposte alle questioni morali quanto incoraggiare il processo per arrivare a una decisione morale» (136). A nostro avviso quando il pendolo oscilla, come qui, tra arbitrio (da evitare) e autoritarismo (da esorcizzare) non è possibile mediare, perché obbiettivamente il punto di stasi non c'è; non resta che cambiare la grammatica di un problema non ben illuminato. Serve poco scrivere: «Ambedue autorità e coscienza sono aspetti complementari della ricerca di ciò che è moralmente vero, giusto e buono» (161), finché non si indica la realtà del bene umano cui esse costitutivamente rimandano, in base precisamente all'essere autorità e coscienza, competenti quindi circa la problematica di una vita buona.

E così la terza parte (ben metà dell'opera) è tutta pensata in chiave metodologica, e costringe sotto il titolo e nella prospettiva di «criteri di giudizio» la Scrittura, la chiesa, la legge naturale, la moralità dell'azione, le norme morali, ecc. Qui avviene una esplicitazione rilevante, che crediamo inevitabile. Mentre finora la tensione avveniva tra naturalismo e personalismo, ora si sposta su «ordine di natura» e «ordine di ragione» (231). Lo spostamento è supportato prima dall'accusa di fisicalismo rivolta a numerosi documenti del magistero, il cui linguaggio personalistico sarebbe

(10) Notoriamente questa è una *crux* di tanta tm contemporanea.

una operazione di facciata (cf 231-233), introdotto poi da affermazioni come: «parte dell'essere umano è avere un corpo la cui struttura e funzioni non possono essere trattate arbitrariamente» (233), ed esplicitato infine, in riferimento a K. Rahner, nel senso della natura come materiale su cui l'uomo sperimenta il proprio ruolo di libero creatore. Senonché la citazione non è pertinente, in quanto Rahner vi tratta il rapporto dell'uomo con la natura fisica, nel senso delle scienze naturali ([11]) mentre il corpo, di cui Gula parla nel contesto della legge naturale e della problematica morale, non è assimilabile semplicemente a tale materiale. Conseguentemente è improprio concludere: «Nella misura in cui la realtà (umana) continua a cambiare, le posizioni morali devono rimanere aperte a revisione. Siccome possiamo cogliere solo una parte del tutto in ciascun tempo, conclusioni morali specifiche basate sulla legge naturale saranno necessariamente limitate e provvisorie. Queste conclusioni sono affidabili nella misura in cui riflettono accuratamente una comprensione della realtà umana, come ciò è possibile in un certo momento... Mentre la retta ragione è il pieno esercizio della nostra capacità di cogliere la realtà nella sua interezza, il pieno esercizio della ragione è limitato da capacità individuali, coinvolgimenti emozionali... Ciò conduce a richieste più modeste di certezza di quanto fece un approccio di ordine di natura alla legge naturale» (235s). La duplice sottolineatura di Gula, cioè la comprensione del corpo come natura esterna su cui esercitare il potere della soggettività («usato nella teoria della legge naturale, 'naturale'... non si riferisce a strutture date ben definite e a funzioni del corpo o di qualche realtà creata») (238), e la richiesta che norme morali specifiche in quanto specifiche debbano essere rivedibili, mostra una teoria della ragione poco sensibile al personalismo, incline piuttosto al razionalismo, per il quale la ragione (anche pratica) può essere coinvolta solo provvisoriamente (e quindi con basso grado di certezza) nelle vicende concrete della vita umana, e perciò nelle azioni umane («la ragione umana è espressa attraverso qualunque mezzo ci aiuti a cogliere il significato dell'essere umano in tutta la sua pienezza») (239). Insomma il soggetto razionale resta sospeso rispetto al momento sintetico e pratico delle azioni: in queste per così dire il soggetto (e la ragione) transita, ma ultimamente non vi si fà, non vi si identifica (senza comunque esaurirvisi) ([12]). Il primato del momento criteriologico rinchiude il

(11) Naturalmente ciò non significa che anche questa posizione di K.Rahner possa essere senz'altro accolta come tale. Cf K. RAHNER, *L'uomo contemporaneo e la religione*, «Nuovi Saggi» I, Roma, Paoline, 1968, 29-60: 38.

(12) Non è forse un caso che nello schema che evidenzia le differenze tra l'approccio di 'ordine di natura' e quello di 'ordine di ragione' alla legge naturale,

personalismo, inadeguatamente compreso, in una posizione affine al razionalismo, congiungendosi in questo modo a un limite frequentemente rimproverato alla manualistica. Che poi tale esito non si trovi solo (né anzitutto) in Gula, ma sia presente in numerosi moralisti, riprova soltanto che il rischio di testa-coda ha radici profonde nella cultura della tm cattolica ([13]).

Per confermare la nostra interpretazione citiamo: «'Legge' significa che la ragione è la regola basilare mediante la quale discernere l'obbligazione morale nel complesso totale delle relazioni umane» (241). La legge naturale fonda questa convinzione della moralità cattolica: «la moralità di legge naturale è accessibile a ciascuno indipendentemente dal proprio impegno religioso» (*ivi*). Non meraviglia infine che una tale ragione/legge naturale possa accogliere, per il suo disancoramento dall'esperienza pratica, la componente di proporzionalità («che ci dice che facciamo la cosa moralmente buona quando compiamo la proporzione più grande possibile di bene sul male») (245).

Si potrebbe proseguire nell'analisi di Gula, poiché queste prospettive si risentono nell'opera intera. Quanto detto limita i giudizi favorevoli ricordati all'inizio. Altri problemi riguardano un'esposizione spesso prolissa, una preoccupazione di semplificare che rischia talora la banalità («Il *finis operis* è così facilmente osservato che potrebbe essere fotografato») (265), il frequente ricorso a citazioni nei punti nodali dell'argomentazione (a J. M. Gustafson nel capitolo 4, a L. Janssens del capitolo 5, a K. R. Himes nel capitolo 12, ecc.); il che suscita l'impressione di un'opera che, se raccoglie e registra con precisione una linea, per quanto differenziata, della tm cattolica recente ([14]), tuttavia si esercita su alcune teorie correnti, più che su la cosa stessa, l'esperienza morale cristiana.

Gula scriva alla prima riga: «secondo la (retta) ragione» (239); quel 'retta' è essenziale nella teologia tomista, meno nella comprensione di Gula, per il quale la ragione qualifica tutto, mentre a sua volta non è qualificata, se non provvisoriamente, da norme del bene.

(13) Un segno in questa direzione può essere anche il rilievo di un conflitto tra la metodologia usata dal magistero a proposito dell'etica sociale (l'approccio di ordine della ragione si mostrerebbe in richieste specifiche caute, sfumate, aperte al conflitto, ecc.) e a proposito dell'etica sessuale e riproduttiva (l'approccio di ordine della natura porterebbe a richieste rigide, assolute, ecc.) (cf 236-238). Su questa linea cf C. E. Curran, *Official Catholic Social and Sexual Teachings: A methodological Comparison*, in Id., *Tensions in Moral Theology*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1988, 87-109. Su questo teologumeno intervengono criticamente J. S. Grabowski - M. J. Naughton, *Catholic Social and Sexual Ethics: Inconsistent or Organic?*, «The Thomist» 57 (1993) 555-578.

(14) Così la recensione di T. Koppensteiner, «Theological Studies» 51 (1990) 768-770.

Ambito tedesco

21. F. FURGER, *Einführung in die Moraltheologie*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988.

Curiosamente sfuggita alle brevi presentazioni di H. Rotter sulla «*Zeitschrift für katholische Theologie*» così come alle recensioni di «*Theologie und Philosophie*», l'opera presenta un'articolazione semplice e chiara: dopo una breve introduzione con accenni alla storia della tm e presentazione dell' «impalcatura sistematica e delle premesse metodologiche» della mf (su cui torneremo subito), si punta, passando attraverso un richiamo dell'antropologia filosofica e teologica (in verità solo da lontano pertinente alla struttura concreta delle azioni umane: non vi è infatti ripensamento del dinamismo antropologico in cui si radicano le decisioni), sulle due parti maggiori, cioè lo studio della decisione personale (di fatto si concentra solo sul tema della coscienza), e delle norme come strutture di ordine della coscienza. Così coscienza e norme costituiscono il quadro concettuale entro cui Furger propone la mf; ciò è annunciato fin dall'inizio: «Configurazione del mondo e della vita con decisione responsabile di sè per l'impulso della fede...» (2) è lo scopo della tm, e costituisce anche il senso dell'impalcatura o metodo, riassumibile nell'autonomia teonoma della coumanità (o dell'amore), formula in cui Furger cerca di fondere il comandamento dell'amore come principio formale dell'agire (non imposto dall'esterno, ma proprio all'uomo), vissuto nell'orizzonte della rivelazione cristiana (cf 16-20).

Al centro della moralità sta dunque la coscienza e al centro della tm la decisione personale unica e non concettualizzabile; ma coscienza e decisione hanno bisogno di un aiuto per padroneggiare le situazioni normali della vita: da qui l'importanza delle norme. In questo modo Furger introduce la prospettiva generale della decisione, senza tuttavia argomentare perché essa occupi il ruolo centrale nella teoria morale. «La coscienza come disposizione morale, cioè come capacità di responsabilità nell'agire... descrive una dimensione essenziale dell'uomo e dunque indica qualcosa che caratterizza assolutamente l'uomo...» (59). Ecco lo sviluppo che segue: «'*Conscientia est actus*', 'coscienza è atto (di decisione)', così pensa Tommaso d'Aquino descrivendo ciò che caratterizza la coscienza propriamente nel suo nucleo intimo: l'azione responsabile di sè, individuale-personale...» (71); in essa si uniscono dotazione naturale e impegno, conoscenze concrete della situazione e delle conseguenze, ecc., essa ha dunque un grande valore sintetico per la persona. A scopo di comprensione Furger propone un modello

di decisione a tre gradini non separati: la decisione fondamentale (come direzione atematica e intenzione dell'intera esistenza verso il bene), la predecisione (come configurazione concreta della decisione fondamentale in una professione, carriera, stato di vita, ecc.) e la decisione di azione ('*Tatentscheid*'), come concreto compimento, in cui confluiscono gli stadi precedenti, specialmente i contenuti della predecisione, «cosicché l'agente può dirigere la sua attenzione principale alle concrete circostanze oggettive e anzitutto dedicarsi alla oggettività funzionale, senza per questo mettere in gioco la direzione morale e il valore morale del suo fare come tale. ...Questa decisione di vita più fondamentale gli permette di concentrarsi completamente sulle questioni di ordine tecnico» (92). Qui Furger rischia di creare una tensione tra progetto interiore della decisione e compimento concreto: il fatto che l'attenzione psicologica punti su aspetti tecnici non significa infatti che la moralità possa essere solo presupposta e non invece anche fatta nel compimento concreto, e che perciò questo sia solo consecutivo e non anche costitutivo della moralità. Inoltre resta da chiarire nell'azione umana il rapporto tra morale e tecnico, che altrimenti finisce per essere impostato come calcolo delle conseguenze. Nonostante le proteste contrarie di Furger leggiamo: «In una dinamica indirizzata a questo fine della sempre migliore realizzazione dell'amore, singoli doveri concreti non possono più essere eretti deontologicamente come esigenze morali in sé valide assolutamente. Piuttosto affermazioni moralmente normative... devono essere fondate 'teleologicamente'» (20; cf 133).

Donde i problemi contenuti in queste proposizioni: «La motivazione morale che configura (l'azione) e deriva dalla decisione fondamentale e dalla predecisione, mantiene per così dire l'azione concreta ancora nella propria dinamica, anche se essa nonostante la migliore intenzione nel concreto naufraga» (92), nel senso che non produce l'effetto sperato o addirittura provoca danni. Siamo d'accordo su questo, ma se l'agente si concentra sulla tecnica migliore, perché o meglio in che senso l'azione può fallire? La mancanza di fusione tra categoria morale e tecnica riappare così: «È chiaro che la riflessione etica si dovrà concentrare anzitutto sulla accurata chiarificazione della... predecisione e mettere l'accento per la decisione attuale ('Tatentscheid') specialmente sulla sua esecuzione tecnicamente accurata, oggettivamente soppesata. Corrispondentemente anche le indicazioni alla realizzazione adeguata con... norme di comportamento... non sono da attendersi dall'etica come tale, ma da elaborare nel dialogo interdisciplinare tra specialisti e moralista» (92s). Ciò lascia intravvedere una comprensione ristretta di norma morale: limitata quanto a competenza

alla sola decisione sull'atto, composita di decisione e dati tecnici, incapace di raggiungere il livello morale più profondo, cioè la motivazione; mentre per altro verso Furger non dice come quest'ultima a sua volta sia aperta al richiamo del bene in una forma che superi l'arbitrio, fosse anche quello della fede o dell'amore. Risulta così forzata la spiegazione del tomista '*conscientia est actus*' come 'coscienza è decisione sull'azione'.

A questo punto è definito il quadro in cui Furger studia le norme: sono criteri per esaminare le decisioni di coscienza, servono al raggiungimento dei fini ultimi, hanno carattere strumentale e non di fine, sono condizioni esterne dell'agire, ecc. (cf 97-100), insomma le norme hanno valore solo di 'funzione' rispetto alla decisione. Quanto però alla loro fondazione bisogna riferirsi «alle strutture di ordine... della realtà creaturale, per trarre dai contesti essenziali, dalla 'natura' di questa realtà, ciò che serve alla posizione del suo fine, cioè il morale» (135). Ciò comporta la rimessa in campo di un diritto naturale della *recta ratio*, «di una concreta conoscenza razionale che si indirizza ai fondamentali tratti essenziali dell'uomo» (155). Ma se le norme derivano dalla *recta ratio*, come può Furger affermare che sono solo condizioni esterne della decisione? A noi non sembra possibile mediare tra queste alternative; invece Furger tenta di mettere insieme tre prospettive: funzionalismo (sociologico) della norma (cf 189), teoria della prassi buona come *recta ratio*, individualismo della decisione. La sintesi non riesce, neppure quando Furger richiama la prudenza, poiché la sua apertura sull'esperienza e sul sentimento mette in campo non di meno un concetto di ragione (pratica) diverso da quello composito tentato da Furger. Valgano come sintomo i presupposti contenuti in questa affermazione: «In questo campo delle norme che si concretizzano è perciò anche impossibile, per motivi epistemologici, erigere indicazioni assolute di comportamento, dunque valide teoreticamente per principio senza eccezione» (162).

Se l'impianto suscita perplessità, resta il valore di un'opera globalmente affidabile, chiara nelle sue parti e nei suoi contenuti, bene informata; forse è un po' scarso il dialogo con la filosofia morale recente; il linguaggio risulta talora contorto; manca infine un capitolo sul peccato: ciò potrebbe essere segno di un disagio teorico alquanto grave.

22. H. WEBER, *Allgemeine Moraltheologie. Ruf und Antwort*, Graz – Wien – Köln, Styria, 1991.

Le recensioni ([15]) riconoscono che si tratta di una guida sicura alla mf, di cui individua i problemi centrali, non con la preoccupazione di far progredire la discussione, ma piuttosto di raccogliere i punti presumibilmente maturi del dibattito recente. Weber intende dunque offrire una informazione fondamentale, il che non esclude interventi sui nuclei problematici e accenti personali, ma con l'attenzione primaria rivolta alla composizione di un manuale (cf 13s). Particolare attenzione si pone al momento biblico e alla dimensione storica dell'*ethos* cristiano. Ma «si è coscientemente rinunciato allo schizzo di un vero e proprio sistema di tm generale, poiché i tentativi finora (intrapresi) di costruire un tale sistema dovrebbero aver mostrato a sufficienza i limiti di simili sforzi. La realtà dell'etico è una grandezza troppo viva per lasciarsi imprigionare in modo convincente in una costruzione teorica logicamente esatta» (15) ([16]); ciò ovviamente non impedisce di cercare una esposizione sistematica e ordinata della materia, cui Weber avrebbe dato volentieri il titolo «Chiamata di Dio – risposta dell' uomo», per indicare che anche nella morale Dio è l'inizio e l'avvio, mentre l'uomo è secondo o rispondente (cf *ivi*). Ripresa nei «pensieri conclusivi» (cf 338-342) ci sembra che questa tematica sia alquanto marginale rispetto allo svolgimento dell'opera, e non riesca a conferirle un'impronta personalistico-dialogica, le cui caratteristiche essenziali non sono operative nella concettualità di Weber. Migliore dunque quanto al titolo la scelta dell'editore: «Teologia morale generale» ([17]).

Possiamo tralasciare il primo capitolo ('il fondamento biblico') che dopo una breve introduzione metodologica, presenta alcuni contenuti maggiori dell'etica biblica, per lo più in modo compilatorio, con scelte in parte discutibili (poche pagine all'etica dei profeti e dei sapienziali) (cf 45-51), con scarso impegno ermeneutico, e con un procedimento da dispensa, che spezza talora riga per riga il contenuto didattico (cf 31-33, 76s, e spesso). Il secondo capitolo (l' 'esigenza morale') ci sembra il centro dell'ope-

(15) H. Rotter, «Zeitschrift für Katholische Theologie» 114 (1992) 352; J. Schuster, «Theologie und Philosophie» 68 (1993) 294-296.

(16) Ma si potrebbe obbiettare che l'oggettività di una scienza è quella esigita dall'oggetto, né può essere stabilita prescindendo da esso; c'è perciò una sistematica della teoria morale, nel senso della coerenza dell'interpretazione dell'esperienza morale, prima e più che dell'ordinamento della sua materia.

(17) Non ci sembra rilevante la preferenza di tm 'generale' rispetto a 'fondamentale'.

ra. Inizia introducendo come scontata la distinzione tra 'moralmente corretto' e 'moralmente buono'; definisce il primo «un grado precedente della piena realtà etica..., la conformità oggettiva dell'azione. È 'ciò' che viene fatto in ordine, e se ne può rispondere, in se stesso e indipendentemente da ogni impegno personale?» (88) Gli esempi che seguono (fare un giuramento, sciogliere un matrimonio, ecc.) lasciano supporre che Weber tenda a confondere tra il corretto (richtig) e la moralità oggettiva; infatti del primo egli afferma che non ha piena realtà etica, mentre la seconda la possiede, almeno nel linguaggio ordinario dei moralisti, i quali invece distinguono tra moralità oggettiva e soggettiva: Weber identifica moralità soggettiva e moralmente buono. Ma egli stesso riconosce a proposito del corretto e del buono che «si parla esplicitamente del morale» (89); «non è errato... se si usano le parole 'buono e cattivo' anche per il piano della morale oggettiva» (90). Così la distinzione tra corretto/scorretto e buono/cattivo viene a identificarsi in Weber con quella classica tra moralità oggettiva e soggettiva. Non ci sembra questo tuttavia il tenore della discussione degli ultimi anni, la quale parla normalmente del 'corretto' come 'premorale', negandogli quindi la qualità di moralità oggettiva e senza perciò essere costretta a riservare il 'morale' alla moralità soggettiva. Il dibattito, per quanto ne sappiamo, verte sul problema se certi beni umani siano originariamente definiti in termini morali oppure no. Con ciò naturalmente non intendiamo pregiudicare la questione della bontà o meno della distinzione stessa.

Quindi, dopo aver presentato i principali termini normativi (comandamento, dovere, virtù, legge, norma), Weber tratta della legge naturale ([18]) e vi conclude che essa mantiene anche oggi il suo valore, a condizione che vi si legga il rimando alla predatità della natura fisico-biologica dell'uomo nella ricerca morale, si rinunci a dedurre immediatamente norme concrete da essa (cf 121, 123) e che «si impieghi tale concetto in modo parsimonioso, ed esclusivamente per alcune poche norme fondamentali...» (121). Noi dubitiamo che

(18) Va sfumata l'affermazione: «Presso i protestanti... la legge naturale è poco valutata, e non se ne parla» (117). Cf ad esempio J. WIEBERING, *Handeln im Glauben. Grundriss der theologischen Ethik*, Göttingen, 1982, cap. 4; M. HONECKER, *Einführung in die theologische Ethik. Grundlagen und Grundbegriffe*, Berlin, W. De Gruyter, 1990 (al punto 2.7.5.); per non ricordare le discussioni sulla teologia degli 'ordini' e sulla 'autolegalità'. Sull'intera problematica cf U. DUCHROW, *Christenheit und Weltverantwortung. Traditionsgeschichte und systematische Struktur der Zweireichelehre*, Stuttgart, Klett-Cotta, ²1983. Poco intelligibile l'affermazione: «Globalmente considerata la rappresentazione della legge morale naturale non è una concezione biblica, ma è sorta fuori dalla Bibbia. Ma elementi essenziali e tracce di questo mondo concettuale sono sicuramente reperibili nella Bibbia» (120).

si possa impostare così il tema della legge naturale. A nostro avviso essa è rilevante nella ricerca morale non perché i 'dati' fisico-biologici non possono essere dimenticati nella formulazione delle norme di comportamento (spesso tale oblio si punisce da sé), ma perché quei dati non sono né originariamente né solo fisico-biologici; lo diventano, per così dire, nell'analisi astratta delle indagini empiriche e quantitative. Originariamente invece si danno esperienze umane, obbiettivamente aperte su e bisognose di intelligenze morali e così di figure del bene. Non si 'salva' (come spera Weber) la legge naturale accettando i presupposti naturalistici della ricerca empirica, ma mostrando il rimando al problema del senso contenuto in ogni esperienza umana. La difficoltà di Weber appare non solo nella accettazione di un concetto naturalistico di natura (francamente ciò meraviglia nel contesto degli studi recenti di mf), ma anche nella precipitosa aggiunta che da esso non derivano immediatamente norme concrete: che natura è quella da cui non nasce direttamente nulla? Se la natura cui ci si riferisce non è sensata, non è quella propriamente umana, e perciò è ben poco utile alla ricerca morale. A questo punto ci sembra impropria anche l'insistita richiesta di ridurre a poche le norme della legge naturale (troppe..., parsimoniosamente..., riduzione..., limitazione) (cf 121, 123): che senso può avere in campo morale una tale richiesta? (potrebbe averlo invece in campo giuridico). Evidentemente il problema è l'intelligibilità del loro fondamento; in questo senso però proprio le norme fondamentali sono atte a dischiudere, in base al loro portato di senso, norme più limitate quanto a campo applicativo, non per questo secondarie o meno vincolanti. Perciò fondamentale non significa (come ci sembra in Weber) esclusione del particolare o categoriale (che perciò dovrà essere attinto da un'altra parte: ma quale?), piuttosto fondazione che apre e include, sia il senso sia la norma.

Weber affronta il problema del passaggio dalla legge naturale alle norme concrete; valuta il tentativo di soluzione dell'etica di situazione («coscientemente progettata dai suoi rappresentanti principali contro la dottrina della legge naturale» e in particolare contro la tesi «ci sono norme morali che sono valide sempre e per tutti») (123s) e quello della teleologia, insufficienti, la prima perché sottovaluta ciò che è comune e vincolante, concepisce le norme morali in modo indifferenziato, propone un criterio di azione (l'amore) troppo vago; la seconda, che pure «sembra più forte degli altri attualmente a disposizione» (147), perché non risolve il problema del criterio secondo cui giudicare e discernere quando le conseguenze sono buone o cattive (cf 148). Passa quindi a illustrare la propria proposta, «il bene della persona come criterio della morale», non come alternativa o nuova, ma più completa di altre

(cf *ivi*) e integrativa delle loro esigenze (cf 153). «La combinazione del pensiero personale con il teleologico porta a un principio assai semplice...: che cosa sia da fare e da omettere si determina dal bene della persona umana... Buono e quindi da fare è ciò che corrisponde e serve al bene personale dell'uomo, che lo promuove come uomo, sviluppa il suo essere uomo... Se qualcosa è buono o cattivo dipende dal suo effetto sulla persona umana» (153s). Ulteriormente persona fà riferimento all'uomo come fine, come singolo nelle sue relazioni, il cui bene si determina sulla duplice base delle sue dimensioni essenziali e dei suoi diritti. Si ottiene così «una grandezza comprensiva e differenziata..., i cui singoli momenti stanno in ordine di rango e in stretta comunanza» (161). In questo modo secondo Weber il pensiero teleologico ottiene la sua necessaria fondazione deontologica. «È questa combinazione del pensiero teleologico con quello personale, che qui viene data come la risposta provvisoriamente ultima alla fondazione dell'etico. La si può indicare come teleologia personalistica o come personalismo teleologico» (162; cf 161s). Weber vi vede numerosi vantaggi, tra cui quello di individuare i fondamenti non tramite fondazione o argomentazione (che comporterebbero un *regressus in infinitum*) ma, tramite prese di posizione e decisioni, quello di mescolare in modo sano i momenti soggettivo o personale e oggettivo (o conseguenze), una maggiore vicinanza alla mentalità attuale e infine una migliore comprensione della morale come compimento positivo, e non anzitutto come proibizione (cf 162-164).

A questo punto si rende necessario più di un commento. Anzitutto riguardo alla comprensione del personalismo, che risulta alquanto sbiadito in direzione da una parte di un vago umanesimo dello sviluppo integrale dell'uomo e dall'altra, precisamente come contropolo della teleologia, del momento soggettivo, ulteriormente non qualificato. In questo senso Weber lascia intendere che il personalismo non sia in grado di salvaguardare l'oggettività del bene e della norma, e insieme che tale oggettività vada intesa sulla linea globalmente naturalistica del pensiero consequenzialistico, la cui valutazione delle azioni sul bene della persona avviene tramite una qualche forma di calcolo, che invece, proprio per la materialità del suo assunto, è esposta all'arbitrio soggettivo. Perciò l'unione del personalismo e della teleologia è destinata a fallire, sia nella comprensione proposta da Weber (con la sua irrisolta tensione tra momento soggettivo e oggettivo), sia in sé, in quanto esplicitamente personalismo e consequenzialismo si escludono ([19]). Né si può

(19) Cf M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Bern und

credere che il personalismo possa equilibrare la teleologia in senso deontologico, poiché ancora una volta esso si oppone esplicitamente ad una comprensione deontologica dell'esperienza morale ([20]). Noi non vediamo come sia possibile mediare tra personalismo, deontologia, teleologia: almeno nella loro definizione classica e attuale. Un'altra ipotesi è che Weber intenda i tre concetti (persona, dovere, conseguenze) non nel senso delle rispettive teorie filosofiche (alle quali per altro rimanda), ma in un senso piuttosto imprecisato. Il sospetto ci è sorto, ma in questo caso dobbiamo giudicare improprio l'uso dei termini da parte di Weber, che intenderebbe solo richiamare il valore della persona, l'assolutezza del bene, l'importanza delle conseguenze, e la necessaria considerazione dei tre nella valutazione morale.

Le difficoltà si risentono anche nella identificazione tra fondazione e argomentazione, il cui rischio di infinità conduce Weber ad abbandonare i tentativi di fondazione come inconcludenti, a tutto favore della decisione per la persona. Ma l'argomentazione analitico-deduttiva è il modello di fondazione della morale, anzi in generale può essere modello di fondazione? Se così fosse, la morale sarebbe costretta dentro il razionalismo rimproverato alla teoria della legge naturale. Esiste invece una logica più fondamentale, che ben lungi dall'espellere il momento pratico, lo include invece nella sua razionalità: l'alternativa è la dichiarazione di irrazionalità della prassi umana. Insomma non c'è motivo per cui la riflessione morale debba muoversi tra deduttivismo logico e decisionismo infondato. Perciò la proposta di Weber non risulta convincente, anche se egli stesso la presenta modestamente, come «provvisoriamente ultima» (162), dunque in attesa di qualcosa di meglio. Ciò nonostante gli va riconosciuto il merito di aver evitato estremismi (cf 163).

Che le difficoltà di teoria morale preparino problemi alla tm è cosa nota ai moralisti. Così introduce Weber il rapporto tra fede e morale: «per quanto il concetto personale-teleologico possa apparire profano e poco cristiano, non si sbarra tuttavia ad una interpretazione e approfondimento teologico...» (164); e adduce diversi motivi per concludere che esso è molto aperto alla fede e alla teologia (cf 164-166). Più precisamente Weber immagina una sequenza a tre stadi: l'incondizionatezza dell'etico può essere fondata ultimamente solo nella fede, non con argomenti puramente razionali-intramondani (cf 168); invece «sul piano... dell'immagine dell'uomo e degli elementi del bene personale la partecipazione

München, Francke, [5]1966, 187-189; D. VON HILDEBRAND, *Ethik*, Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz, Kohlhammer, [2]1973, 69-76.

(20) Cf ancora M. SCHELER, *ivi*, 370-580.

della ragione è più rilevante. Qui bisogna guadagnare conoscenze dall'empiria, e questo è anche il luogo del dialogo della filosofia con le scienze umane. Esse possono contribuire in più modi alla comprensione dell'uomo e del suo bene, che cosa significhino per l'uomo valori fondamentali come vita, salute, sessualità. Ma l'ultima comprensione di queste grandezze viene di nuovo, così in ogni caso per un cristiano, dalla fede» (168). Sul terzo piano, quello «dei contenuti etici concreti, delle norme e delle azioni, è richiesta primariamente e originariamente la ragione umana. Poiché qui è ormai competenza del principio della teleologia...»; subentra la discussione delle conseguenze e delle concrete strutture oggettive. «Ma un tale lavoro è fondamentalmente competenza della ragione. Qui si esige un modo di riflettere e di argomentare che non è per il cristiano diverso da quello di tutti gli altri uomini» (169). Qui si amplia la collaborazione con le scienze profane e con i non credenti. «Solo è soprattutto da non dimenticare che la discussione delle conseguenze avviene già sotto la premessa e l'influsso di valutazioni e posizioni spirituali, nel caso del cristiano dunque anche sotto l'impronta della fede. Detto con una immagine: per il discorso etico immediato non ci sono speciali lettere cristiane, ma solo un alfabeto universalmente valido. Ma gli occhiali o la lente, attraverso cui si leggono le lettere, sono propri dei cristiani, non sempre uguali a quelli degli altri» (*ivi*).

Il commento a queste affermazioni viene quasi da sé: in generale è all'opera un certo estrinsecismo tra fede e ragione, per cui il concetto di persona, fin quando almeno è svolto a prescindere da concettualità formalmente religiose, sembra a Weber profano, il che lascia capire la fede come aggiunta al discorso razionale. La sequenza a tre stadi conferma questa impressione. Infatti Weber non affronta il rapporto tra fede e morale nella prospettiva della persona (che offre invece un approccio diretto), ma in quella delle norme; allora non l'elemento personale apre all'assoluto, ma l'astratta incondizionatezza dell'etico, presupposta a priori invece che guadagnata all'interno dell'esperienza morale: lì la ragione (come compresa da Weber) ha una competenza molto incerta.

Quando infatti la fede non penetra la ragione, questa, accorciata, diventa solo intramondana; perciò appare nel secondo stadio insieme con l'empiria, le scienze umane e (sorprendentemente) la filosofia, a sua volta incapace di assoluto. Tuttavia anche nello studio dell'immagine dell'uomo e dei valori fondamentali l'influsso della fede secondo Weber si fà sentire, almeno nel senso che essa permetterebbe una comprensione 'ultima' di quei valori (sembra di leggervi l'esclusione delle norme concrete); la fede così ridotta resta rilevante (quasi nonostante la ragione) sicuramente soltanto

per chi crede: il che conferma ancora una volta la comprensione arbitraria-opzionale della fede in rapporto alle esperienze umane fondamentali, anche se d'altra parte Weber ammette, benché in modo incerto, la rilevanza della fede per la comprensione ultima (circa la quale si deve ricordare che è la più radicale e vera). Le ambiguità ritornano e se possibile aumentano a proposito del terzo stadio, in cui da una parte è pienamente operativa la ragione (ridotta come sopra), concepita a modo di alfabeto valido per ogni uomo, che per altra parte è sotto l'influsso della fede nella valutazione delle conseguenze. L'esempio usato da Weber tradisce la concezione di una realtà neutrale della vita, visibile solo con le lenti della fede o altro. A nostro avviso tale neutralità è fittizia, perciò non può essere adeguatamente rappresentata da nessuna conoscenza, neppure dalle scienze umane; la fede per altro verso non vi è contrapposta ed estranea, né è solo strumentale nel senso di una lente, ma, come dimensione antropologica fondamentale interiore alla sua costituzione come esperienza umana, quindi anche morale; ciò vale anche per il profilo vincolante della legge morale. Insomma non vale impostare il rapporto fede-ragione nel senso di una concorrenza tra le due: dove si esige più fede c'è meno ragione e viceversa; correlativamente la conoscenza morale non dimentica il fondamentale quando pensa la norma concreta e l'azione singola e viceversa. Fede e ragione sono incastonate l'una nell'altra sia nel momento fondamentale che in quello particolare, e questi due a loro volta partecipano della stessa vicenda.

Il capitolo terzo dell'opera tratta della coscienza, con riporto di materiale psicanalitico e biblico non molto elaborato; lo stesso dicasi per lo studio del peccato (capitolo quarto); soprattutto all'interno di questo, che nella prima parte tratta della libertà come premessa (sic!) dell'agire umano e quindi dell'opzione fondamentale, si risente una certa tensione tra elemento soggettivo e oggettivo; ancora una volta la distinzione è presupposta, non istituita, cosicché il momento unificante esce a stento; basti questa affermazione a renderne conto: «Peccato come decisione soggettiva è il peccato autentico, che fonda la colpa dell'uomo davanti a Dio. ...Peccato come mancanza oggettiva intende il lato del comportamento oggettivo: l'agire che produce effetti distruttivi... Questo lato oggettivo non costituisce l'autentico peccato dell'uomo, ma non è lecito trascurarlo, anzitutto a causa degli altri» (297s). Preferiamo dire che il peccato autentico è la concreta azione umana, nella cui dinamica possiamo distinguere molteplici aspetti; ma nell'azione, decisione spirituale e comportamento effettivo non si lasciano distinguere a modo di autentico e non autentico: come infatti questi possono relazionarsi all'interno dell'azione una? Risentiamo in

Weber difficoltà derivanti dall'antropologia, inadeguatamente sviluppata nell'opera, specie a proposito dell'agire, le cui radici nella semplice totalità dell'essere umano non vengono analizzate. Riguardo all'azione buona leggiamo soltanto questo: «Agire buono significa anzitutto che si sviluppa e aumenta ciò che è buono, utile, ciò che allarga la vita e apre possibilità di vita» (317). Ovviamente resta da chiarire come si debba intendere la vita, perché possa essere effettivamente qualificata come buona.

In generale l'opera, cui vanno riconosciuti i pregi di cui si parlava all'inizio, non mostra un quadro concettuale unitario e coerente di riferimento, che, pur senza pretendere di costituirsi in sistema concluso, conferisca una struttura interiore alla mf. Prevalgono i momenti di raccolta e di esposizione sincretica, per altro non sempre ben avvertita degli assunti implicitamente accolti e di quelli esclusi; è vero che Weber ha costantemente perseguito, e per lo più con successo, «una via nel mezzo» (14) tra le posizioni più accese della discussione recente; ma il centro qualitativo non sta in una sorta di equidistanza tra gli estremi, bensì in prossimità della verità: di questa, più che di equilibrio, ha bisogno la mf.

Ambito italiano

23. K. Demmer, *Introduzione alla teologia morale*, Casale Monferrato, Piemme, 1993.

Il titolo non deve trarre in inganno. L'operetta contiene di fatto molti temi di mf, per cui rientra nella nostra esposizione, ovviamente nella misura in cui risulta di completamento o spiegazione di quanto già esposto precedentemente ([21]), visto che Demmer non ha impresso alcuna 'Kehre' al proprio pensiero. La domanda sul contenuto dell'esperienza del dovere conduce dritto al nucleo del problema morale: «...si tratta dell'essere buono dell'uomo, l'agire bene è posto al suo servizio ed è allo stesso tempo la sua espressione. È descritta così una categoria dell'*humanum*, pensata nella sua origine più remota e la quale si chiude ad ogni ulteriore indagine, per il fatto che è semplicemente evidente; ogni uomo sa intuitivamente cosa è inteso con essa» (10). Per quanto ciò possa essere vero, resta tuttavia aperto a nostro parere il problema tipico della teoria teologico-morale, cioè il modo in cui si parla dell'*humanum* e la precisazione ulteriore del suo contenuto; così ad

(21) Cf A. Bonandi, *Allargando il panorama. Sui manuali di teologia morale fondamentale (1970-1987)*, «La Scuola Cattolica» 117 (1989) 38-49.

esempio se è vero il rapporto tra essere buono e agire bene come esposto da Demmer, è altrettanto vero che l'uomo è buono per agire bene, e che questo fà l'uomo buono. L'intuizione dell'*humanum* esige dunque una elaborazione nella forma di una teoria morale. Ciò avviene in Demmer con «la scelta determinante: teologia della coscienza» (30), la quale tuttavia resta in quest'opera completamente embrionale: l'unico riferimento contenutistico è a *Gaudium et Spes* n. 16, mentre in generale viene introdotta nel senso (formale) di un agire autoresponsabile (cf 30s); due concezioni in verità piuttosto distanti. Le difficoltà appaiono nel rapporto tra coscienza, libertà di coscienza, società pluralista: «Il collegamento tra il credere e l'agire deve, per il cristiano, realizzarsi positivamente nel contesto di una società pluralista... La società non può sostituire affatto la scelta di una decisione perché si muove tra la tolleranza e l'indifferenza: il cristiano non ha nulla da temere e tanto meno da aspettarsi dalla società. Perciò è necessario governarsi da sé e la formazione della coscienza deve condurre il singolo a questa meta e a raggiungere gradualmente una personalità morale» (38). Concordiamo che la società non può e non deve sostituire la decisione personale; ma che la coscienza del cristiano (ma non solo del cristiano) abbia davanti a sé una società tollerante o indifferente (ci sembra di capire rispetto alle fedi religiose) presenta secondo noi qualche problema, poiché questo 'davanti' effettivamente si dà solo in alcuni momenti di alcune istituzioni giuridiche (come appunto il riconoscimento di libertà religiosa), mentre non si dà radicalmente in molti altri aspetti della vita civile. In questo senso non è vero che il cristiano (come ogni altro uomo) non ha nulla da temere e tanto meno da aspettarsi dalla società: ciò tende a misconoscere il legame oggettivo tra *ethos* civile e coscienza individuale e il debito della seconda al primo. Di conseguenza la coscienza non può essere ridotta ad autogoverno individuale. Del resto leggiamo poco dopo: «Il cristiano deve farsi paladino della libertà di coscienza... Lo stato democratico moderno... parte dalla tacita convinzione che i suoi cittadini, in coscienza, lo sostengano, acconsentendo in linea di massima alla sua costituzione e al suo ordinamento giuridico» (39s). Ciò significa appunto una stretta connessione tra coscienza e forme giuridiche e politiche, il che potrebbe introdurre in modo più appropriato il tema dell'*humanum*.

Sulla stessa linea si trovano altre affermazioni del tipo: «Il fine dell'insegnamento morale è formare una coscienza adulta» (41): non resta da mostrare la convergenza di adulta e buona? Autonomia (come servirsi della propria ragione) e autorealizzazione (come guida dell'agire morale) portano Demmer a concludere: «L'uomo è al centro della riflessione teologico-morale, insieme alla sua

irrinunciabile dignità personale, il suo 'diritto' alla felicità e alla realizzazione di sé, qualunque significato si voglia concretamente dare a questi termini» (*ivi*). A nostro avviso il problema è invece che non qualunque contenuto è un significato vero, non solo per la teologia, ma in sé, visto che non ci può essere separazione tra il bene dell'uomo e il significato (anche teologico-morale). La vicinanza alla modernità, che istituisce autonomia e autorealizzazione come criteri determinanti del bene morale, non può lasciare nel vago questo complesso e problematico tema (22) che finalmente va interrogato sull'intera antropologia, che ritorna fondante per la tm tramite la domanda sul fine/felicità dell'uomo. Anche la questione dell'oggettività dell'etica, o meglio della plausibilità razionale delle norme morali (così prevalentemente in Demmer), non si evade con un supplemento di forza persuasiva del procedimento argomentativo (cf 42), ma con una attenta elaborazione del contenuto intuitivo dell'esperienza morale e del suo rimando al fine dell'uomo. Perciò la tm è un sistema «aperto e dinamico» non, come tende a credere Demmer, in una duplice istituzione di «scienza della fede» e «scienza universale nel senso che essa non deve tralasciare il mondo vitale dell'uomo», sulla base della convinzione «che non esiste alcuna moralità cristiana in esclusiva» (42), ma nella istituzione unitaria del bene totale dell'uomo, che è certo interiormente articolato. L'argomentazione non è il tutto, né forse la parte migliore, benché necessaria, della ragione anche pratica; è la ricchezza globale di questa che va progressivamente scoperta, poiché nello scoprimento dell'*humanum* si disegna lo spazio per il *christianum*. L'universalismo consegue a questo nucleo, non lo precede affatto, né può essere equivalente al programma di una «mentalità aperta» (23). Così si può contestare: «Il teologo morale non deve allora essere solo un bravo teologo» (*ivi*).

Al nucleo che stiamo analizzando si può ricondurre la problematica del rapporto tra verità salvifica e verità (e norma) morale. Scrive Demmer: «Dalla fede non si deducono tout court le norme dell'agire: tra le due non è possibile nessun passaggio immediato, in quanto esse si distinguono per un diverso statuto epistemico» (48; cf 57s).

(22) Cf l'indagine di C. TAYLOR, *Le radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, Milano, Feltrinelli, 1993.

(23) Anche la proposta di T. R. KOPFENSTEINER, *Globalisation and the Autonomy of Moral Reasoning: An Essay in Fundamental Moral Theology*, in «Theological Studies» 54 (1993) 485-511, supportata anche con citazioni da opere di K. Demmer e dall'analogia tra atti linguistici e atti morali, di una storicizzazione ermeneutica della verità morale (in particolare delle norme) come soluzione dialogico-liberatrice alla sfida posta dalla globalizzazione (o policentrismo) morale della ragione contemporanea, ci sembra insufficiente.

Tra *fides quae* e norma morale noi non vediamo soltanto differenze, ma anche unità, se è vero che, come afferma lo stesso Demmer poco prima, «le verità morali assumono per il credente lo statuto di verità di salvezza» (46), il che comporta una profonda unità (perché non anche epistemologica?), certamente valida non solo per i credenti ma per ogni uomo, tra ethos e salvezza, e se è vero che la *fides qua*, inseparabile dalla *fides quae*, è richiesta non solo per i contenuti del dogma cristiano, ma, nella forma di una fede umana generale, per ogni esperienza di richiamo del bene e di legame ad esso. Se si vuole evitare il rischio di positivismo della verità dogmatica e di razionalismo della verità morale si devono ammettere anche passaggi immediati tra l'una e l'altra e non solo «sensate corrispondenze», anche se ciò non significa necessariamente deduzione o implicazione logica, le quali infatti non esauriscono la categoria dell'immediato, come insegna l'*analogia fidei*. Infine la comunicabilità universale della morale (cristiana) è assicurata e non minacciata da quella della verità (dogmatica), se è vero che '*verum et bonum converturtur*': poiché tutta la verità, inscindibilmente contemplativa e pratica, è universale. Attribuire una privilegiata particolare comunicabilità al momento pratico-normativo della morale (cristiana) sembra indirizzare quest'ultima sulla via della universalizzabilità della ragione illuministica, più che verso la cattolicità della fede, sia contemplativa che pratica. Né è un'obiezione il fatto che il bene (svolto anche nella figura della norma) sia bene per tutto l'uomo e per tutti gli uomini, come la tradizione teologica ha sempre affermato: forse potrebbe essere diversamente? Ciò dunque non autorizza la tesi di un privilegiamento dell'asse universalismo-morale; l'asse infatti vale anche per la verità dogmatica cristiana.

Da qui viene consequenziale il passaggio all'argomentazione scritturistica in tm. Scrive Demmer: «La Scrittura presenta... una doppia insufficienza. Da un lato è da notare una carenza metodologica, in quanto non vengono offerte argomentazioni sofisticate: gli autori ispirati non sviluppano nessun metodo teologico-morale sufficiente e adatto alle odierne esigenze epistemologiche» (49). L'affermazione, alquanto drastica, rimanda al problema della struttura dell'argomentazione pratica, e tendenzialmente oppone il genere letterario della parenesi («che prevale chiaramente nella Scrittura») (*ivi*) all'argomentazione di tipo deduttivo (così ci sembra di capire) e analitico (magari con i metodi dell'analisi del linguaggio normativo) ([24]), gravemente carente secondo Demmer nella

(24) «Totalmente diverse sono invece le caratteristiche del linguaggio parenetico (rispetto a quello normativo)... La precisione del linguaggio normativo è totalmente assente, senza creare per questo necessariamente uno svantaggio» (75).

Scrittura. Senza entrare nel merito della questione del sillogismo pratico e della razionalità tipica della prassi ([25]), ci chiediamo se non sia proprio l'equilibrio e l'unità (biblica) tra parenesi e norma il discorso più adatto alla vita morale e se, certo nella mutazione dei tempi e delle culture, esso non riveli una logica profonda, cioè appunto una ermeneutica finalmente non razionalistica della vita pratica. Tendiamo a credere che l'ermeneutica degli asserti morali della Scrittura sia possibile perché globalmente in essa già operante, e non invece necessaria perché assente; insomma nel discorso pratico la prevalenza e comunque l'unità differenziata di parenesi e norme (da cui, come insegna la Scrittura, non consegue affatto l'esclusione o la sottovalutazione delle norme) è forse l'ermeneutica adatta all'esperienza morale, come anche gli indirizzi narrativi della tm tendono a sottolineare. Il fatto poi che la parenesi «presupponga senza dubbio che il lettore abbia già una comprensione etica» (*ivi*; cf 75) non significa necessariamente che egli debba soltanto essere esortato a fare ciò che gli appare convincente da un'altra parte, cioè per argomentazione logica; l'esortazione non è solo una mozione che forma una motivazione soggettiva della volontà ad una azione percepita come buona in modo neutrale, cioè al di fuori del dinamismo pratico del soggetto agente. L'esortazione appartiene invece alla dinamica mediante la quale si punta ad allargare la capacità di comprensione di coloro cui ci si rivolge, poiché all'interno di essa (non al di fuori) si fà la buona argomentazione logica sulla prassi, e acquista pieno senso la formulazione di norme. Insomma non è del tutto vero che la parenesi dia come semplice presupposto la conoscenza e la validità delle norme; propendiamo a credere che le norme abbiano il loro presupposto nel processo pratico-conoscitivo che si esplicita nella molteplice varietà della parenesi, la quale perciò non costituisce un limite all'argomentazione morale; anzi non vi è neppure

Quel 'totalmente' ci sembra troppo forte, tende infatti all'opposizione; inoltre non va sopravvalutata la precisione del linguaggio normativo della morale (e anche per esempio del diritto): la necessità dell'ermeneutica, della applicazione delle norme e della casuistica lo ricordano; infine il concetto di precisione è analogo, pertanto il modello di precisione della norma è uno solo dei possibili e validi, né occupa di diritto il posto di 'princeps analogatum' («Le norme cercano di introdurre nella comunicazione la massima precisione per alleggerire il più possibile il peso della singola decisione») (78).

(25) Cf H. LENK (Hrsg.), *Handlungstheorien-interdisziplinär, 4 Bände*, München, 1977-1984, specialmente volume 2; R. BUBNER, *Azione, linguaggio e ragione. I concetti fondamentali della filosofia pratica*, Bologna, Il Mulino, 1985, spec. 183-292; P. RICOEUR, *La semantica dell'azione. Discorso e azione*, Milano, Jaca Book, 1986; ID., *Dal testo all'azione. Saggi di ermeneutica*, Milano, Jaca Book, 1989; ID., *Sé come altro*, Milano, Jaca Book, 1993.

estrinseca, in quanto il discorso pratico è inscindibilmente vincolo e incoraggiamento, illuminazione in cui il bene si rivela e obbliga, e sollecitazione affettivo-pratica al compimento dell'azione buona. Per altro verso la norma stessa non è solo vincolo, ma anche un invito a comprendere e ad amare il bene (26).

«Molto più decisiva sembra però l'insufficienza di contenuto. È stato già detto che la Sacra Scrittura non presenta nessun trattato di tm» (50; cf 63). Ci si perdoni se commentiamo l'affermazione con un 'grazie a Dio'! È stata notata da secoli questa caratteristica della Scrittura e in generale del cristianesimo, e ne sono state offerte molte e buone ragioni. Ci si permetta di rimandare, tra molti, a *Summa Theologiae*, I-II, 108. E se è vero che «bisognava trovare risposte a domande che non emergevano né nella rivelazione, né nella Sacra Scrittura» (63), tuttavia ci si deve chiedere in che senso una domanda e una risposta sono rispettivamente presenti e/o assenti in un testo: c'è infatti il rischio di un'altra lettura 'fondamentalistica' della Bibbia, cioè non per la presenza, ma per l'assenza materiale di una domanda e/o una risposta. Appartiene infatti alla ricchezza e vivacità del mistero cristiano e della testimonianza biblica questa povertà di trattatistica teologico-morale, e lo stesso vale per la dogmatica, la pastorale, ecc. Che essa a sua volta richieda e susciti nuova intelligenza morale è decisamente un vantaggio, e non proprio una insufficienza. Ciò permette anche di

(26) Ciò del resto rende possibile l'unità teologica di morale, spiritualità, liturgia, pastorale, ecc. Una problematica simile a quella sollevata da Demmer si ritrova, radicalizzata, in S. PRIVITERA, *Parenesi,* in F. COMPAGNONI – G. PIANA – S. PRIVITERA (a cura di), *Nuovo Dizionario di Teologia Morale*, Cinisello Balsamo, Paoline, ²1990 che oppone rigidamente parenesi ed etica normativa con affermazioni del tipo: «Il discorso morale... usa spesso linguaggi fra loro totalmente differenti.... La parenesi non si prefigge scopi conoscitivi e intellettivi. Mentre l'etica normativa si rivolge all'intelligenza per capire e far capire quale sia il vero giudizio e perché non possa non essere quello, la parenesi si rivolge alla volontà, al cuore, alla disposizione interiore dell'animo umano per esortare, spronare, ammonire» (881). Privitera non sembra avvertire due problemi molto rilevanti, cioè l'unità del linguaggio morale pur nella relativa differenziazione, e l'antropologia dualista operante nella separazione tra etica normativa/intelligenza, parenesi/volontà (cf anche *ivi,* 342-344). L'impianto generale è esposto da Privitera alla voce *Epistemologia morale* (cf *ivi,* 325-349) che ripropone il 'quadrifoglio epistemico' dell'etica (cf 344-346) negli stessi termini del *Trattato di etica teologica I*, cioè come etica descrittiva, etica normativa, metaetica, parenesi, ripreso nelle rispettive voci del dizionario (cf 354-358; 374-380; 749-755; 881-887). Restano pertanto le perplessità già manifestate, cui rimandiamo: «La Scuola Cattolica» 115 (1987) 476-479; se mai le voci del Dizionario le aumentano, come quando si identifica il moralmente retto con il comportamento conforme alle prescrizioni della legge, e il moralmente buono/cattivo con l'atteggiamento interiore (cf 376) derivandone una separazione dal punto di vista morale (cf ad esempio 379).

parlare di «approfondimento» dottrinale e in taluni casi di «correzione» (57), primariamente in obbedienza non allo spirito del tempo, ma al Vangelo fedelmente accolto ([27]). In questo contesto si deve senz'altro riconoscere che la «ragione morale del credente... si inserisce nelle strutture formali della ragione comune dell'umanità, ma allo stesso tempo le trascende» (50s); tuttavia l'universalismo formale della ragione non specifica o riduce la ragione teologica a offrire «un contributo costruttivo al dialogo etico universale» (51); questo è un momento positivo, ma consecutivo rispetto a quello dell'adesione alla verità. Questa a sua volta non può essere colta con la strategia dell'«alternativa migliore» (51), che suppone procedimenti comparativi e probabilistici di tipo ultimamente quantitativo, piuttosto estrinseci alla ricerca della verità (anche pratica), pensati infatti più per i 'comportamenti' che per le 'azioni'. Essi del resto non muovono l'intimo dei sentimenti umani, e quindi, lungi dall'istituire il problema (e dall'attirare l'attenzione) morale, invece lo presuppongono, senza elaborarlo ulteriormente: perciò la loro astrattezza e inefficacia sulla vita morale, oltre che la loro debolezza teorica complessiva.

Quanto alla storicità della verità scrive Demmer: «Il magistero non può fare a meno di argomentare filosoficamente, anche se a prima vista non sembra così. Sicuramente esso stabilisce – per qualche contemporaneo forse troppo velocemente – un rapporto tra legge morale naturale e legge di Cristo; ma l'argomentazione decisiva viene poi però dal diritto naturale... Se però si argomenta già nel nucleo in termini di diritto naturale, allora si deve anche offrire... la disponibilità all'autorevisione del proprio pensiero...» (59). Francamente non comprendiamo bene il rapporto qui istituito tra filosofia, legge naturale (e sua argomentazione) e rivedibilità; probabilmente affiora un'intera serie di problemi: un sospetto storicistico sulla filosofia, una concezione logico-argomentativa della legge naturale, e non da ultimo una relazione estrinseca tra legge di Cristo e legge naturale a modo di assoluto e relativo (col rischio di astoricità per la prima e di storicismo per la seconda). Ogni passo della sequenza ci sembra questionabile, in connessione del resto con le domande già proposte. Il problema riaffiora a proposito della rilevanza della dimensione biologica per la norma morale: «La natura biologica provoca il pensiero, perché è rilevante dal punto di vista della norma etica. Ciò non significa che essa sia direttamente normativa. (Essa) viene letta, compresa e interpretata alla luce di una precomprensione derivante da elementi di base di una antropologia filosofica e teologica. Si aggiunge poi

(27) Ciò vale anche in rapporto alla verità dogmatica del cristianesimo.

un processo autonomo di giudizio che si misura con rispettive concezioni di valori morali. La natura umana, normativa, come fondamento prossimo dell'agire morale, è il risultato di una mediazione tra tutte queste dimensioni» (71). A nostro avviso la natura biologica dell'uomo è rilevante in vista della norma etica come, detto sopra, proprio perché non è solo biologica, ma adeguatamente umana; quella non è un dato primo, ma secondo, e più precisamente non è mai nella pura condizione fattuale di dato, ma concretamente solo di una individuale storia umana. Perciò non si risolve la questione ricorrendo ad una mediazione (che tra l'altro come processo resta tutta da chiarire) tra elementi originariamente così eterogenei come natura biologica, antropologia filosofica e teologica, giudizio autonomo di valore («alla struttura biologica, che rimane in un certo qual grado ambivalente, si affianca un progetto antropologicamente fondato...») (80); è invece l'unità tra natura e persona ad essere originaria, perciò essa si presenta come compito da confermare, ma non in vista delle sue presunte parti o elementi, ma della storia di senso che è la concreta persona umana. Dell'unità radicale vive e si alimenta la distinzione delle dimensioni della natura umana, ognuna delle quali è vettore del tutto, autorizzata perciò ad istituire il problema e la norma morale. La differenza non va presupposta: ciò conduce facilmente a una ipostatizzazione di dimensioni antropologiche invece inseparabili; va presupposta l'unità, ulteriormente guadagnata mediante una differenza dinamicamente orientata di nuovo all'unità della persona: di tutto ciò vive l'esperienza morale e in modo particolare l'azione ([28]). Quindi il problema non verte tanto «su una possibile flessibilità o malleabilità della dimensione biologica riguardo a mete personali superiori» (71) e pertanto su un presunto spostamento dei confini del lecito, quanto sul bene personale, integrale, mio e altrui, da attuare in una storia di senso. Insomma l'ordine morale e del senso si muove non dalle dimensioni (in che modo sperimentate e concepite?) all'uomo, ma dall'uomo alle sue dimensioni, umanamente sperimentate e concepite. Di conseguenza qualche riserva merita l'interpretazione della distinzione tra norme trascendentali e categoriali nel senso della «intenzione soggettiva dell'agente, si tratta di assicurarne la bontà» (le prime), e della «giustezza dell'agire esterno» (le seconde) (78s); preferiamo capire la distinzione nel senso di fondante e fondato, poiché la bontà morale in se stessa

(28) Cf M. BLONDEL, *L'azione (1893). Saggio di una critica della vita e di una scienza della prassi*, Cinisello Balsamo, Paoline, 1993, spec. la parte terza (Il fenomeno dell'azione). Cf anche G. ANGELINI, *La questione morale ne 'L'Action' di Blondel*, «La Scuola Cattolica» 121 (1993) 783-832.

è riferibile ad ambedue, non separatamente, ma nella relazione ora indicata. In questa prospettiva la bontà non è solo riferita all'intenzione soggettiva dell'agente, quasi prima e a monte della sua realizzazione pratica come indicata nella norma particolare, ma è coistituita nell'unità delle due dimensioni, non successive o aggiunte, dell'esperienza del bene che vincola l'azione.

Infine annotiamo che la discussione tra deontologisti e teleologisti non ha per oggetto, come sembra supporre Demmer, se «le conseguenze, nella misura in cui sono prevedibili e quindi calcolabili, differenziano l'oggetto dell'atto morale stesso, in quanto prescritto dalle norme, e se eventualmente aggiungono ulteriori aspetti che non erano ancora stati presi in considerazione» (82), ma piuttosto se il calcolo imparziale delle conseguenze sia l'elemento determinante la moralità della norma o dell'azione o meno.

Concludiamo notando che i punti nodali da noi rilevati nella prima opera permangono anche in questa, meno concentrata e più mirata alla comunicazione; permangono anche le domande da noi poste allora; abbiamo colto l'occasione per una indagine qua e là più approfondita e completa, anche perché prospettive e problematiche analoghe si ritrovano in non pochi moralisti.

24. M. VIDAL, *Manuale di etica teologica 1. Morale fondamentale*, Assisi, Cittadella, 1994.

Già conosciamo Vidal attraverso un suo manuale precedente ([29]), ma il tempo intercorso, ben diciotto anni, ci consiglia di ritornare, anche se succintamente, sul pensiero dell'autore, esposto ora in un'opera corposa e varia.

Vidal avverte che «la quinta edizione (dell'opera precedente) portò a una rifusione totale del testo» (5) e con ciò prepara il lettore ad un'opera relativamente diversa e nuova. La prima parte (introduzione) propone uno schema quadripartito della riflessione, cioè una giustificazione dell'eticità nella struttura umana, dell'eticità cristiana, della coerenza interna dell'etica teologica (mediante il ricorso alle fonti della tm) e infine della dimensione etica nel cristianesimo e nella teologia, schema che nel seguito dell'opera non ci sembra valorizzato né dispiegato. Presenta quindi l'opzione principale per una teoria della mf: «Il nuovo modello di morale situa la persona al centro del sistema etico. L'uomo è il soggetto della morale e l'uomo è l'oggetto delle valutazioni etiche. La morale cristiana ha assunto l'indirizzo antropologico del pensiero critico

(29) Cf A. BONANDI, «La Scuola Cattolica» 115 (1987) 458-461.

moderno, particolarmente di quello kantiano, e cerca di formulare gli impegni cristiani partendo dall'autonomia morale e dalla responsabilità etica» (146). Così il personalismo scivola sulla tesi dell'autonomia del soggetto morale, inserito nella società democratica, e nel pluralismo morale che essa permette. Da qui l'idea di un'«etica civile come progetto unificatore della morale religiosa e non entro il legittimo pluralismo morale della società democratica» (186), come convergenza delle opzioni morali della società (cf 189). Dentro tale etica civile, identificata anche come laica o razionale o umana, dovrebbe inserirsi l'opzione cristiana (cf 196).

A nostro avviso una tale teoria, in verità poco più che abbozzata, presenta rilevanti problemi, come ad esempio: a quali condizioni si può stabilire una equivalenza tra laicità, razionalità e umanità? E quale sarebbe il rapporto tra questa unitriade e la morale cristiana? In che senso si può parlare di etica civile? Come questa si rapporta con il problema propriamente morale? Può l'etica civile fungere da comune denominatore tra morale religiosa e non religiosa? Può essa fungere da criterio per valutare la legittimità del pluralismo morale? In che rapporto sta il pluralismo morale con l'idea e la prassi democratica?

Comunque da qui Vidal ritiene di poter trarre gli elementi che configurano l'orizzonte umano concreto da e per il quale dev'essere pensata e vissuta l'etica cristiana nel momento attuale: l'autonomia del soggetto (e il conseguente antropocentrismo), la secolarità, la prassi (cf 226s). Ne deriva il modello o paradigma dell'etica teologica, attento a superare l'eteronomia di una natura umana compresa in senso ontologico-astratto o fisicobiologico. Il modello è tripartito, e comprende anzitutto l'autonomia come espressione della razionalità etica; più precisamente essa si svolge come «personalismo di alterità politica», che apre l'autonomia del soggetto alla relazionalità non solo interpersonale, ma storica e strutturale (cf 277-283). Il secondo momento sottolinea la teonomia come dimensione specifica della fede nella vita morale; essa esplicita il riferimento alla chiesa, a Cristo, a Dio (cf 283-290). Il terzo introduce il concetto di liberazione come correzione in senso sociopolitico e strutturale della compromissione della soggettività autonoma col mondo e l'etica borghese e come rafforzamento del momento religioso-soteriologico della teonomia (cf 292-301).

Conclusione: «Autonomia e liberazione sono due poli ineludibili del discorso teologico morale. L'autonomia è la struttura dell'umano e il supporto imprescindibile dell'etica. La liberazione è l'orizzonte etico-religioso dell'esistenza cristiana. Le due categorie ben s'adattano entro l'unità strutturale e funzionale di un modello di morale» (301), appunto quello di 'autonomia teonoma di liberazione'.

È evidente lo sforzo di Vidal di raccogliere la duplice sensibilità presente nella tm recente, soprattutto mitteleuropea e latinoamericana (30), e di contenere le tensioni che ne derivano sia nel rapporto tra autonomia del soggetto borghese-moderno e liberazione come progetto storico, sia nel rapporto tra l'uno e l'altro modello e la tm. Il risultato ci sembra non superare il livello di un vago accostamento di tre istanze, non ben chiarite in sé e non dischiuse su un richiamo strutturale dei loro elementi, infatti trattate separatamente e successivamente. Le esigenze sono certamente avvertite, ma non danno origine a una fondazione teorica coerente e consistente. L'aspirazione espressa nella presentazione dell'opera: «al testo... senza perdere l'iniziale impronta personale, fu dato un orientamento più critico e di maggiore incidenza nell'impegno socio-storico della liberazione umano-cristiana» (5) non si concretizza.

Se ne può avere una controprova nella parte terza, la cui divisione in sezioni risente non poco di una irrisolta tensione tra momento oggettivo (sezione II) e soggettivo (sezione III) dell'esperienza morale. Essa studia le categorie morali basilari, ognuna delle quali tuttavia è pensata in modo separato: così lo studio della libertà non si apre sul momento della liberazione socio-politica (cf 391-396); non si studia il rapporto costitutivo della comunitarietà alla libertà (cf 365-372); del carattere si riferisce solo in termini di tipologie (crediamo alquanto superate), senza mostrare la sua radice nelle energie spontanee della persona (cf 380-382); ne consegue una presentazione molto discutibile di opzione fondamentale, atteggiamento e atto e della loro relazione (cf 423-427). Alquanto acritica l'accettazione del cosiddetto problema di Hume: «Il punto di partenza del ragionamento morale è nella differenza che esiste tra i giudizi di descrizione e i giudizi di prescrizione» (484; cf 30). Anche la presentazione della coscienza morale è vaga e imprecisa: è funzione della persona e per la persona; non è funzione del sapere; è la stessa persona in quanto è riferita a Dio; è l'interiorità della persona; è la stessa persona nel suo dinamismo essenziale verso la pienezza del suo essere, ecc. (cf 554-557). Non vediamo poi come Vidal possa comporre la tesi dell'autonomia con affermazioni del tipo: «La coscienza non è una norma autonoma... essa ha una parte manifestativa e obbligante» (594s); «la

(30) Su quest'ultima cf A. BONANDI, «La Scuola Cattolica» 117 (1989) 68-72. Si aggiunga lo studio di B. CUESTA, *Nuevo enfoque de la moral: la perspectiva de la moral latinoamericana*, in «Ciencia Tomista» 114 (1987) 594-621, che non ci sembra andare oltre quanto da noi già segnalato né circa il metodo teologico, né circa il contenuto. Cf anche F. MORENO REJON, *Le projet de théologie morale en Amérique latine*, «Le Supplément» n. 172, Mars 1990, 187-195.

coscienza... non è fonte costitutiva di moralità; è fonte manifestativa e applicativa della moralità» (598).

Bastino questi esempi per sostenere la nostra impressione che si tratti di un'opera che raccoglie materiale eterogeneo e di valore diverso, senza fonderlo in una unitaria visione sistematica e senza un'interrogazione profonda dell'esperienza morale. Spesso si usano fonti secondarie, vi sono numerose pagine solo informative di dubbia pertinenza in un manuale di mf (cf 68-72; 338-348; 577-591; 905-925, ecc.); parti che assomigliano a indici (cf 86-97); parti solo riassuntive (cf 62-65; 333s; 337; 345-347; 351s; 381s; 547; 683-692; 743ss; 779ss, ecc.); sviste piuttosto gravi (G. E. Moore e W. D. Ross vengono chiamati «teologi morali inglesi») (24); anche le bibliografie ci sembrano poco ragionate. Certe espressioni, come: «benché non si possano negare all'etica teologica delle peculiarità di metodo e di contenuto, essa condivide con il resto dei trattati teologici la stessa fonte, lo stesso canale storico e le stesse esigenze metodologiche e tematiche» (151) mettono a dura prova la coerenza logica del discorso; altre rasentano la tautologia: "Quando diciamo che la coscienza è norma di moralità, affermiamo che la coscienza ha una forza normativa" (594). Infine segnaliamo una lettura e un uso discutibili di *Veritatis Splendor* (cf ad esempio 253-257).

Ci spiace esprimere una valutazione piuttosto negativa dell'opera; è da augurarsi che l'autore proceda ad una seria revisione nella pubblicazione dei volumi programmati di morale speciale, anche in vista della diffusione dell'opera tra giovani studenti, da iniziare a uno studio accademico della tm (31).

C. Considerazioni finali

Dal materiale analiticamente presentato ci premuriamo ora di raccogliere alcune problematiche rilevanti per la mf e per la stesura di un manuale, inserendole nel più vasto orizzonte del cammino della tm negli ultimi anni, e avendo sempre in vista la domanda sulla reale portata del rinnovamento da tutti auspicato, il

(31) Segnaliamo l'opera, scritta in tedesco ma pubblicata solo in italiano, di M. Rhonheimer, *La prospettiva della morale. Fondamenti dell'etica filosofica*, Roma, Armando, 1994, in quanto attenta ai dibattiti che coinvolgono la mf, nella prospettiva di un'etica delle virtù. Ricordiamo infine T. Goffi - G. Piana (a cura di), *Corso di morale I. Vita nuova in Cristo. Morale fondamentale e generale*, edizione rinnovata, Brescia, Queriniana, 1989, per la cui valutazione rimandiamo a «La Scuola Cattolica» 115 (1987) 479-485, non presentando novità di rilievo rispetto all'edizione del 1983.

quale certo viene colto attraverso i manuali solo parzialmente, in modo tuttavia molto significativo.

Anzitutto confermiamo che le questioni rilevate nella conclusione dei due articoli precedenti (32), e cioè: la fondazione teologica della morale (e il rapporto tra fede e morale), lo svolgimento coerente di un'antropologia nel contesto morale, la necessaria precisazione del senso del personalismo e della sua conclamata centralità, delle numerose varianti del trascendentalismo filosofico e teologico, restano tuttora vive, né ci pare di intravvedere negli ultimi anni una sostanziale chiarificazione del loro nucleo problematico. Qui sarebbe da inserire uno studio adeguato dell'Enciclica *Veritatis Splendor* e del discernimento ivi operato, ma siccome ciò esorbita dagli scopi di questo studio, viene rimandato ad altra occasione, in cui sarà necessario affrontare un punto decisivo e delicatissimo della problematica teologico-morale: i sensi propri e impropri del personalismo e del trascendentalismo nella teoria teologico-morale. Nessuna meraviglia infatti che anche recentemente ci si richiami ad essi in modi alquanto differenti: per il personalismo valga il confronto tra la prospettiva di H. Rotter (33) e quella espressa, pur nella differenza degli autori, dai contributi di 'Personalist Morals' (34), e per il trascendentalismo il confronto tra Gula, Dwyer e Demmer. Alla luce di ciò appare rilevante nei manuali considerati una certa carenza di sviluppo della teoria morale, sia nel senso che essa resta per lo più molto implicita, e pertanto poco atta ad arricchire la riflessione teologica, sia nel senso di debolezza degli svolgimenti effettivamente presenti. Ci riferiamo alla questione del bene, del fine, della felicità, dell'individuazione di un modello di vita buona o riuscita: tutto ciò non sembra rilevante alla tm o forse viene dato come presupposto, non costituisce comunque oggetto precipuo della ricerca. Ne deriva scarsa attenzione ai dinamismi personali nei quali l'uomo è risvegliato e attirato dal bene; in particolare il momento passivo del rapporto dell'uomo al bene, il sentimento, l'affetto, la passione (35), il desiderio è quasi assente, e quando si affaccia è trattato come a prescindere da ciò di cui è sentimento, affetto, ecc., perciò sul versante dei 'condizionamenti' da cui è

(32) Cf «La Scuola Cattolica» 115 (1987) 485-489; 117 (1989) 73-76.

(33) Cf qui n. 2.

(34) Cf J.A. SELLING (Ed.), *Personalist Morals. Essays in Honor of Professor Louis Janssens*, Leuven, University Press, 1988.

(35) Anche il *Catechismo della Chiesa Cattolica*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1992, nn. 1762-1765, non sembra enucleare l'istituzione del senso nel rapporto alle passioni, preferendo l'asse passioni-ragione. Così le passioni vengono enumerate, ma non indagate sul loro contenuto antropologico, come amore di, paura di, tristezza per, ecc. Sui temi maggiori della mf cf *ivi* nn. 1700-1876.

minacciata la libertà, piuttosto che su quello della provocazione delle energie e della attività umana nella realizzazione del bene. L'agente risulta essere un soggetto povero di contenuto e di storia umana, attrezzato invece a operare con regole e procedure (Dwyer, Gula, Furger) (tra queste ad esempio viene posta paradossalmente la coscienza in vista della decisione), più attento a difendersi che ad attuarsi, scarso di motivazioni, perciò ben poco dinamico. Che una tale visione dell'uomo sia poco atta alla riflessione formalmente teologica viene percepito nello stacco tra questa impostazione e le indagini bibliche, che logicamente vengono collocate tra gli 'ideali', visto che sono povere di metodologia (Demmer) e ricche invece di esperienza morale. In questa prospettiva non desta meraviglia la centralità di fatto attribuita alla norma, nonostante le dichiarazioni in senso contrario; il rischio di positivismo nella istituzione delle norme morali non dipende dalla loro quantità (Weber), né il legalismo dalla loro forza vincolante (che andrebbe per così dire moderata), ma dallo svuotamento di riferimento al bene desiderato e sentito dalla totalità della vita umana in ciascuno dei suoi aspetti. La saldatura del bene dentro i beni della vita, cioè la loro simultanea istituzione garantisce dinamismo e contenuto alla libertà, forza al richiamo del dovere, plausibilità alla norma, gioia alla coscienza. L'azione umana infatti è una sintesi concreta, una unità dovuta e voluta, o non è affatto.

A questo primo rilievo si lega strettamente un secondo; esso riguarda la consapevolezza presente nei manuali circa l'elaborazione culturale della morale. Si sottolinea la necessità del dialogo, della comunicazione razionale-universale delle norme morali, il rischio di ghettizzare la morale cristiana ecc.; ciò si traduce nell'impegno a fondare un'etica come processo di elaborazione di norme razionali, il che lascia intravedere una più o meno cosciente opzione per una cultura morale di tipo individualistico. Intendiamo riferirci a un modello il cui centro è il soggetto pensato come autonomo e la cui autonomia (su sfondo vagamente umanistico) è criterio finale, per quanto mediato da istanze normative (Gula, Furger, Demmer), della decisione/azione buona/giusta. Pur senza entrare nella discussione sui vantaggi e i limiti della modernità proprio sotto il profilo morale, ci sembra che la mf dovrebbe essere più attenta alle recenti ricerche in due direzioni indipendenti ma convergenti: da una parte la svolta da una considerazione esclusivamente logico-analitica nello studio del linguaggio morale ad una emotiva, intenzionale, comunitaria ([36]); dall'altra la critica ta-

(36) Cf le opere di P. Ricoeur citate alla nota 25.

lora estrema ([37]), talaltra più moderata ma non meno incisiva degli ideali morali della modernità ([38]), cui si connette il tentativo di riformulare culturalmente l'ethos collettivo verso forme in cui al centro non vi siano più (o soltanto) l'arbitrio e l'espressività dell'individuo, ma la ricerca di senso (anche condiviso), di verità, di un rapporto col trascendente. Per la mf ciò comporta una maggiore attenzione agli sviluppi della filosofia morale, il dialogo con la quale ci pare scarso, addirittura irrilevante (nonostante le proclamazioni contrarie) e una maggiore consapevolezza dell'attuale momento culturale, certamente non (più) così unitario come alcune opere presuppongono (Demmer, Weber, Dwyer). Su due versanti ci si può attendere un guadagno per la tm, nel senso di una migliore comprensione delle proprie categorie e di un contributo, attualmente scarso, della tm all'elaborazione di una cultura morale e di un *ethos* civile.

A ciò la mf potrebbe essere facilitata mediante la rivalutazione della morale speciale. Nella recente e attuale tm l'attenzione, così ci sembra, è stata catturata dalla mf, la quale, come si diceva, si è svolta per lo più come formale-procedurale, quasi purgando le proprie categorie, forse per l'impressione provocata dall'addebito di naturalismo, da contenuti di concreta visione dell'uomo e di vita pratica. Tutto il 'materiale' appunto viene affidato alla morale speciale, la quale soffre di povertà fondativa, poiché ignora quasi tutto di quell'uomo di cui deve studiare la vita religiosa, politica, economica, famigliare, ecc.: il materiale, così si dice (Furger), dovrebbe essere preso dalle scienze umane. La mf predispone un metodo per decidere quasi prescindendo da ciò di cui si deve decidere, o vedendolo solo da lontano, come se metodo e contenuto fossero pregiudizialmente separati e/o separabili. A sua volta la morale speciale giace a nostro avviso in uno stato miserevole ([39]), a causa (anche) della casualità dei suoi contenuti, riferiti solo a un metodo e non a una antropologia svolta come *ethos* culturale, privi perciò di legami intrinseci: la morale speciale rischia così paradossalmente di essere povera proprio di sostanza morale. Ci si può obbiettare che questa situazione della manualistica morale è tutt'altro che recente; siamo d'accordo ma ciò sottolinea solo l'urgenza di una correzione. Non intendiamo proporre un rovesciamento di primato tra mf e speciale, ma l'unità di sostanza morale

(37) Cf A. MacIntyre, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Milano, Feltrinelli, 1988; Id., *Enciclopedia, genealogia e tradizione. Tre versioni rivali di ricerca morale*, Milano, Massimo, 1993.

(38) Cf C. Taylor, *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, Milano, Feltrinelli, 1993; Id., *Il disagio della modernità*, Roma-Bari, Laterza, 1994.

(39) Non è purtroppo difficile esemplificare ricorrendo a qualche manuale, corso o trattato.

tra le due e una distinzione solo funzionale: i fondamenti infatti sono propri di ciò che deve essere fondato, e solo come tali possono essere identificati ([40]). Aver allentato anche nell'insegnamento oltre che nella considerazione i rapporti tra le due, ha preparato seri problemi ad ambedue. È del resto significativo notare che, salvo errore, nessun manuale di mf si pone esplicitamente il problema della speciale; ciò lascia supporre che il rapporto venga pensato solo estrinsecamente nei termini di un prima/poi, e si tenda a trascurare l'istituzione della domanda morale nella pluralità non irrelata delle vicende umane, ognuna delle quali è un accesso al tutto. Riprendiamo ora un punto cui si è già accennato, ma in altro contesto. Ci riferiamo alla limitatezza, se non in alcuni casi alla assenza nei manuali di un dialogo esplicito e di un confronto serrato con la filosofia morale; ciò supporta da una parte l'impressione di una certa povertà nell'impianto culturale della mf, mentre dall'altra la espone (in modo solo apparentemente contradditorio) a una trasposizione da quella di problemi come già istruiti, per così dire aggiustando su di essi alcuni elementi consueti della scolastica morale, con scarsa acutezza speculativa. In altre parole la mf ha bisogno di più filosofia, nel senso di portare le domande fino al nucleo veritativo, senza appagarsi di tentativi di mediazione, che in verità appaiono come posizioni strategiche. Così ad esempio non crediamo che il punto veritativo sia intermedio tra consequenzialismo e deontologismo, ma che si trovi oltre ambedue; lo stesso si dica per etica autonoma (nel senso sopra detto di individualismo) ed etica della fede (come positivismo cristiano della norma), per l'assolutezza o la relatività della norma morale, per la comprensione dei condizionamenti della libertà come più o meno forti, ecc. Altrimenti la mf, contrariamente al programma di una comunicazione aperta a tutti (o forse conformemente alla comprensione prevalente di esso) rischia il ghetto, perché offre poco al pensiero ([41]), e non procede con e

(40) Un tentativo in A. BONANDI, *Sui rapporti tra morale fondamentale e sociale*, «Teologia» 15 (1990) 305-332.

(41) Una interpretazione della situazione recente è proposta da J. LANGAN, *Catholic Moral Rationalism and the Philosophical Bases of Moral Theology*, «Theological Studies» 50 (1989) 25-43, che legge così il compito e le difficoltà di eseguirlo: «C'è una richiesta per una tm storica, personale, impegnata nella cultura contemporanea, non dualistica, meno fiduciosa nella deduzione, più attenta alla diversità di esperienze e alla diversità di schemi interpretativi di quelle esperienze. La difficoltà di compiere tutti questi obbiettivi era molto grande, sia a causa dell'enorme quantità di apprendimento che sarebbe richiesta, e anche perché non era chiaro se c'era uno schema che fosse insieme flessibile e abbastanza definito per combinare i principali meriti intellettuali e pastorali del razionalismo morale cattolico con una risposta adeguata a queste sfide» (39). E subito dopo esemplifica col problema della verità dei giudizi morali.

oltre le sfide intellettuali contemporanee verso la verità e la sua interpretazione tentativa in una teoria teologica.

In verità alcuni fondamenti possono essere intravisti. Ci riferiamo a *'L'evidenza e la fede'* ([42]), che nella terza parte (*La struttura della coscienza credente e la 'soggettività' della ragione teologica: sapere e libertà)* affronta esplicitamente tematiche decisive di una teoria morale e di una tm: come i rapporti tra senso, verità, libertà; verità e senso dell'uomo; ragione, senso e prassi ([43]) e ancora tra ragione e norma materiale; passione e attività libera; sentimento, desiderio e volontà; intelletto e volontà; fede e opere; evidenza morale, libertà e norma materiale ([44]); e di nuovo tra verità e libertà ([45]). Non ci proponiamo ora di valutare questa proposta di una teoria della ragione teologica alla luce di un'interpretazione del sapere come evidenza simbolica; bastino alcune annotazioni nella prospettiva della tm e del manuale di mf. Anzitutto rileviamo la costante tendenza degli autori a non istituire categorie di pensiero rigide, tali cioè da originare contrapposizione/esclusione rispetto ad altre; tale approccio evita così l'equivoco problema della mediazione/composizione degli opposti/estranei, come il rischio di una semplice giustapposizione. Infatti sia la mediazione sia la composizione raggiungono l'unità in un secondo tempo; trascurano inoltre l'istituzione delle distinzioni, in quanto non si interroga l'unità che esse articolano, e che quindi non raggiungono perché non hanno coscienza di derivare da essa. O meglio, il modo più frequentato di praticare le distinzioni (es. Vidal, ma anche Weber, Demmer) (ad esempio tra opzione fondamentale e atto particolare, passione e ragione, libertà e norma, ecc.) non porta con sé il pensiero del fondamento e dell'origine; è di fatto derivato, ma la derivazione resta incognita alla riflessione, che perciò inclina a vedere nel derivato/fondato l'origine e il fondamento: donde l'obbiettiva difficoltà di cui si sta parlando, come l'inconcludenza di molti tentativi. Il presente approccio prende l'avvio giusto, cioè della ricerca del fondamento, offerto nell'esperienza immediata, che tramite interrogazione di senso, attinge una manifestazione (simbolica) della verità, che, nella forma dell'anticipazione, reclama e attua la libertà. Ecco perché ci è sembrato opportuno presentare questo contributo tramite una specie di elenco dei rapporti princi-

(42) G. Colombo (a cura di), Milano, Glossa, 1988

(43) Cf P. Sequeri, *Il sapere orientato al senso, ivi,* 339-386, spec. 373s, 375s, 377-379, 382.

(44) Cf G. Angelini, *Il senso orientato al sapere, ivi,* 387-443, spec. 394s, 396s, 412s., 421, 426-430, 435-439.

(45) Cf A. Bertuletti, *Sapere e libertà, ivi,* 444-465, spec. 456-461.

pali in esso istruiti: in effetti sono le tensioni di cui soffre tanta mf (e non solo). Naturalmente non si tratta di una strategia del pensiero, ma di un tentativo di cogliere e di dire la realtà (cristiana) in modo coerente, cosicché ciò che poc'anzi abbiamo chiamato 'rapporti' potrebbe essere meglio espresso come chiarificazione/riconduzione sul fondamento, che permette di pensare ogni aspetto nel contesto che lo rende tale, cioè gli dà insieme consistenza e differenza. L'approccio permette inoltre di riscrivere almeno in parte l'agenda della mf: meritano istruzione teologico-morale temi come passione, sentimento, desiderio; il momento veritativo viene riferito non solo alle norme morali, ma a tutta l'esperienza, e *in primis* alla libertà; il senso colto fenomenologicamente corregge una comprensione naturalistica dell'agire, della norma, ecc.

Ovviamente l'opera non sviluppa compiutamente il programma di una teoria della ragione in rapporto all'intera enciclopedia teologica: indichiamo gli aspetti che a nostro avviso meritano un prolungamento in vista dell'elaborazione di una mf. Il primo riguarda un confronto esplicito con la tradizione teologica, che nell'opera è rappresentata quasi esclusivamente da alcuni teologi del novecento e da succinti richiami alla manualistica; questo confronto può rendere attenti a modelli di riflessione morale che, pure carenti sotto certi profili teorici, arricchiscono tuttavia una considerazione legata solo al senso: pensiamo al modello delle virtù, alla vasta competenza che è stata assegnata nel ragionamento e nell'esperienza morale alla prudenza. Il secondo aspetto concerne la necessità di raccordare la riflessione fondamentale proposta nell'opera all'effettivo svolgimento delle categorie centrali della mf: come azione, coscienza, libertà, norma, peccato, ecc. Questo porterebbe da una parte ad una proposta coerente di mf (e che ce ne sia bisogno lo dimostra anche questo studio) e dall'altra avrebbe effetti positivi sulla stessa riflessione fondamentale, che ovviamente si avvantaggia di tutto ciò di cui è fondamento, poiché ogni aspetto e momento la verifica e la precisa. Tra l'altro in questo modo *'L'evidenza e la fede'* incontrerebbe più da vicino le discussioni correnti di mf. Che l'impostazione di molte di esse vada corretta è certo; e la correzione implica che alcune questioni vengano riconosciute come non o poco pertinenti: e questo è un indubbio vantaggio. Altre invece permangono; valga un esempio. Si discute da tempo se esistano norme morali (definite nel loro contenuto) assolute e pertanto senza eccezioni. Ora si deve senz'altro superare «l'estrinsecismo (nel) rapporto tra norma fondamentale e norme materiali» (46), ma ciò non risolve la questione dell'assolutezza di

(46) G. ANGELINI, *ivi*, 439.

queste ultime. «Compresi in tale loro valenza simbolica, i comandamenti ovviamente valgono senza eccezione; ma non è ovviamente possibile dedurre da essi il giudizio sugli atti concreti con procedimento sillogistico. Ciò che si dice dei comandamenti vale in qualche misura per ogni norma propriamente morale» ([47]). La prima parte dell'affermazione lega strettamente e correttamente simbolicità e assolutezza dei comandamenti; la seconda ricorda una impossibilità unanimemente riconosciuta, almeno nel senso del sillogismo teoretico; la terza invece sfugge al compito di precisare in che senso e misura l'assolutezza del comandamento valga per ogni norma morale. L'ultimo aspetto da raccomandare è che *L'evidenza e la fede* tenti l'elaborazione di un modello storico di vita cristiana, sbocchi cioè in una cultura complessiva del fatto cristiano; certo questa è già implicitamente operante nella proposta presente, alla quale tuttavia è necessario dare un corpo ecclesiale, cioè un'antropologia che, alla luce del discernimento fondamentale proposto, indichi l'immagine dell'uomo ottimo. È un compito classico della teoria morale, anche se trascurato recentemente: non dovrebbe certo essere eluso in una teoria teologica che si vuole 'simbolica'.

Chiudiamo la nostra ricerca con tre annotazioni, crediamo non secondarie. La prima attiene alla carenza di visione generale e di coerenza dell'impianto teologico presso alcuni moralisti (Gula, Furger, Weber, Vidal); il riferimento più preciso è alla teologia fondamentale e dogmatica. Gli inconvenienti registrati in più di un capitolo della mf, come il rapporto fede e morale, fede e ragione, verità e prassi, l'universalismo cristiano, l'antropologia, ecc., evidenziano il problema dell'istituzione della tm come disciplina teologica dotata di un metodo differente dal metodo teologico tout court. Nella letteratura corrente ciò significa il riferimento della tm e *in primis* della mf ad una 'seconda fonte' oltre la fede, cioè la legge naturale, la cui fondazione e interpretazione spetterebbero primariamente e di diritto alla ragione umana, 'naturale' che così ottiene un ruolo 'speciale' nella tm e nell'argomentazione ad essa appropriata. Da qui deriva nel rapporto tra fede e ragione un equilibrio diverso, dovuto al riconoscimento del primato argomentativo della ragione rispetto alla fede nei fatti morali, il che comporta variazioni anche in rapporto all'antropologia, specie nella comprensione dell'atto interno ed esterno, dell'intenzione, dell'oggetto, della coscienza, del peccato, ecc. Non è certo nuova la discussione sulle fonti della tm, spesso affrontato come studio del rapporto tra tm e dogmatica; segnaliamo solo la reviviscenza di un problema tipico della manualistica neoscolastica, che non molti

(47) *Ivi*, 438.

anni fa si voleva risolto, e che invece riappare in opere programmaticamente ben lontane da quella. Possiamo allargare il nostro rilievo notando che comunque il legame tra mf e il resto della teologia sembra ultimamente piuttosto allentato, al punto che diversi manuali potrebbero essere letti *'etsi theologia non daretur'*. Ciò solo per ricordare che il razionalismo teologico tarda a morire, se mai morirà.

Cade qui una seconda riflessione, forse non pienamente definita. Nei manuali di mf ci si imbatte spesso in tentativi di caratterizzare le vie che la tm dovrebbe seguire, nella forma di elenco programmatico delle qualità di una morale rinnovata (Gula, Vidal, ecc.). Valga per tutti l'agenda delle suggestioni proposta da R.A. McCormick: la tm deve essere aperta, ecumenica, orientata a capire, collegiale, onesta, scientificamente orientata, adulta, realistica, cattolica, centrata in Cristo ([48]), ma si potrebbe aggiungere personalistica, storica, ecc. Di per sé questo procedimento può limitarsi a sottolineare alcune attenzioni e preferenze nello svolgimento del pensiero e in questo senso evocare un compito tutto da svolgere e aperto a esiti teorici non pregiudicati. Invece non raramente esso sembra invocato come qualcosa di evidente per sé, bisognoso al massimo di illustrazione o esemplificazione, non di fondazione e ricerca critica. Così quelle caratteristiche autorizzano una sola delle molteplici possibili risposte alle domande morali ed escludono tutte le altre appunto come settarie, autoritarie, non educative, disinformate, ecc. In tal modo lo sforzo propriamente teorico-costruttivo viene superato da quello apologetico; inoltre questa tendenza all'intuizione, vaga e teologicamente pregiudicata, più che alla teoria, può solo preparare spiacevoli sorprese alla tm; e infatti abbiamo dovuto constatare più volte tensioni che giungono fino alla dimenticanza (Furger, Weber, Vidal) rispetto al programma annunciato: e ciò per una certa disaffezione alla teoria teologica, che riportando il pensiero all'unità, permette di coglierne la coerenza o meno. Anche là dove non si incappa in tali difficoltà (Gula), rimane il problema di svolgere lucidamente un programma e non semplicemente di indicarlo, per poi procedere con un modello di pensiero altro da quello indicato o meglio invocato ([49]).

(48) Cf R. A. McCormick, *Moral Theology 1940-1989: An Overview*, «Theological Studies» 50 (1989) 3-24, qui 23s. Cf anche Id., *The Critical Calling. Reflections on Moral Dilemmas Since Vatican II*, Washington, Georgetown University Press, 1989, spec. Part I: Fundamental Moral Theology, 1-208.

(49) Qualche traccia di questo problema sussiste anche nell'opera per diversi aspetti pregevole di J. Mahoney, *The Making of Moral Theology. A Study of the Roman Catholic Tradition*, Oxford, Clarendon Press, 1987, 302-347 (A Pattern in Renewal?), che vede nella tensione verso una concezione di totalità, nel rico-

La terza riguarda una certa disattenzione alla teologia protestante, per non parlare del silenzio totale su quella ortodossa. Non è facile studiare la morale in prospettiva ecumenica, anche solo presentare con rigore le principali correnti luterane e calviniste: la morale è un punto estremamente sensibile della teologia, e ciò forse consiglia a molti moralisti cattolici (ma si potrebbero citare altrettanti protestanti) di tralasciare anche solo una sintetica presentazione di alcuni temi e problemi di base, come il rapporto tra legge e Vangelo, gli *usus legis*, la teologia della coscienza, del peccato, ecc. Noi crediamo tutto ciò opportuno, non solo per cortesia ecumenica, ma per stimolare un ripensamento teologico più adeguato della stessa teologia cattolica e infine per elaborare le vie di una migliore intesa ([50]).

Come si vede non è poco né di poco conto l'impegno necessario in vista di un effettivo e vasto rinnovamento della mf: così almeno sembra risultare da molti manuali.

ALBERTO BONANDI
Parrocchia di S. Egidio
Mantova

20 dicembre 1994

noscimento della diversità e del pluralismo, nel carattere di mistero gli elementi di un modello di tm emergente negli ultimi venti anni.

(50) Un tentativo di interpretazione della comprensione e dell'influsso reciproci in J. M. GUSTAFSON, *Roman Catholic and Protestant Interaction in Ethics: An Interpretation*, «Theological Studies» 50 (1989) 44-69; per un confronto sul ruolo della ragione, norma, libertà cf «Zeitschrift für evangelische Ethik» 37 (1993) Heft 1. Ancora su norma e libertà cf H.-CH. RICKAUER, *Norm und Freiheit in katholischer und evangelischer Sicht,* in W. ERNST (Hrsg.), *Grundlagen und Probleme der heutigen Moraltheologie*, Würzburg, Echter, 1989, 94-112.