

IL MAGISTERO «MORALE» SECONDO LA TEOLOGIA RECENTE

SOMMARIO: I. Teologia del magistero morale nell'ultima manualistica morale e passaggio; II. Modelli della messa in discussione del magistero morale; III. Tentativi di ripensamento; IV. Considerazioni conclusive.

Tra i punti più controversi della recente stagione della teologia, e specialmente ma non solo della teologia morale, va senz'altro annoverata la discussione circa il Magistero che ha per oggetto materiale questioni morali, implicanti dunque la qualità buona o cattiva degli atti umani. Non immediatamente nel senso della eventuale contestazione della norma specifica di comportamento presentata dal magistero come vincolante per la coscienza cristiana, ma più a monte nel senso della precisazione in generale del compito del magistero circa *le questioni propriamente normative dell'agire morale*, e ancor prima del titolo e del merito secondo cui esso impegna il carisma di verità (e non solo di infallibilità) che inerisce al suo ufficio nella chiesa. La domanda non viene dunque affrontata direttamente sotto il profilo dell'esercizio fattuale del magistero morale, ma come *quaestio iuris*, nell'intento di mostrare come il magistero possa corrispondere appieno alla sua missione specifica all'interno dell'annuncio cristiano. Con formula sintetica, ma forse non priva di rischi, si usa parlare di competenza, nel senso in cui essa definisce insieme *dovere, diritto, oggetto, ambito e limite* dell'intervento del magistero.

Rischio ancora maggiore contiene la dizione *magistero morale*: in questo studio essa viene usata solo per indicarne direttamente l'oggetto, per semplicità insomma, senza dimenticare il pericolo incombente di pregiudicare, con tale formula, il tema che è invece oggetto di indagine, e che perciò non può dare per scontata l'esistenza di uno statuto teologico speciale per il magistero morale, come la formula tende ad insinuare; e più ancora senza dimenticare l'unità essenziale dell'esercizio del magistero stesso *in rebus fidei et morum*, e la con-

nessione altrettanto vitale del *munus docendi* con i *munera sanctificandi et regendi*, per usare un'espressione divenuta comune in teologia dal XIX secolo. Pur senza affrontare le tematiche di teologia fondamentale e di ecclesiologia obiettivamente messe in campo dal nostro argomento, nello svolgimento dello studio cercheremo almeno di evitare di perdere questo sfondo, per non finire fin troppo rapidamente in vicoli ciechi.

Lo studio viene svolto prevalentemente nell'ottica della *teologia morale*: è scontato che sia essa ad occuparsene direttamente ⁽¹⁾. Nell'insegnamento della morale fondamentale le problematiche relative al magistero occupano da alcuni decenni un posto sicuro, per quanto diverse possano essere le indicazioni proposte circa il suo compito. Ulteriormente precisiamo che l'indagine è limitata ad alcuni contributi che si estendono dall'ultima manualistica fino ad oggi, comprendendo all'incirca l'arco dell'ultimo *mezzo secolo*.

È piuttosto noto il cambiamento, almeno a prima vista, radicale nel frattempo intervenuto nella teologia morale cattolica. A prescindere da una sua valutazione ⁽²⁾, non è difficile sotto il profilo storico riportare il nostro tema a tre fasi, o meglio a *tre caratterizzazioni* sintetiche fondamentali. Prendendo come riferimento la messa in discussione del magistero morale che si è sviluppata a partire dalla metà degli anni sessanta (II.), immediatamente a ridosso del Vaticano II, vi si può riconoscere agevolmente un prima, relativamente tranquillo, erede dell'ultima manualistica (I.), ed un poi, che tenta di passare attraverso il fuoco di quelle critiche anzitutto per «rispondere» ad esse, quindi per reintrodurre l'intera questione del magistero (III.). Su di essa infine proporremo alcune riflessioni, per indicare piste di lavoro alla riflessione teologica (IV.).

Il metodo seguito nell'indagine è quello di una *rassegna sistematica*: si raccolgono cioè i contributi di diversi teologi intorno alla tematica della competenza del magistero nelle questioni morali, focalizzando i punti nodali della discussione, e insieme mostrando, ponendo attenzione alla diacronia, l'emergere dei problemi e l'eventuale incremento della riflessione. C'è anche da aspettarsi che tale percorso permetta di gettare uno sguardo, come da una finestra, sullo stato attuale della teologia morale, poiché è ben da presumere che la discussione sul magistero, pur essendo materialmente regionale, sia invece formalmente fondamentale, e dunque mostri l'impianto di una

(1) Per una introduzione generale alla tematica del magistero in prospettiva di mediazione della rivelazione cf. M. LÖHRER, *L'attualizzazione della rivelazione mediante la chiesa*, in J. FEINER - M. LÖHRER, *Mysterium Salutis* I/2, Brescia, Queriniana, 1968, 9-144, spec. 43-64, 82-121.

(2) La nostra proposta è contenuta in A. BONANDI, *Modelli di teologia morale nel XX secolo*, «Teologia» 24 (1999) 89-138; 206-243.

teoria di teologia morale. Questo può essere un portato ulteriore del presente studio.

Infine il lettore deve essere avvertito di uno scorporo, rilevante per l'argomento trattato. Infatti è noto che il magistero recente è intervenuto non solo e spesso a proposito dei più diversi problemi morali sostantivi, ma pure sul tema fondamentale, quello cioè della propria stessa competenza magisteriale, sottoposta a più riprese non solo a riflessione generale, ma anche a precisa decisione del magistero. Basti ricordare, per limitarsi all'ultimo decennio, l'Istruzione *Donum Veritatis*, l'Enciclica *Veritatis Splendor*, l'Enciclica *Fides et Ratio*. Ne consegue che lo studio della teologia del magistero morale non può (senz'altro non nella teologia cattolica) venire separato dallo studio del *Magistero* del magistero, cioè dell'autocomprensione che il magistero stesso ha della propria competenza nelle questioni morali: del resto le due linee non possono che intrecciarsi continuamente, come è di fatto anche avvenuto. Noi invece faremo una operazione di scorporo, ma solo in senso materiale, cioè tenendo presente l'unità reale della cosa e rimandando ad un eventuale prossimo scritto lo studio dell'autocomprensione del magistero morale, nell'intento di portare allora a termine questo primo intervento. Per restare concentrati sul tema scelto, non discuteremo il tema connesso delle diverse forme di assenso richiesto dal magistero morale, né quello del dissenso in teologia (morale).

I. TEOLOGIA DEL MAGISTERO MORALE

NELL'ULTIMA MANUALISTICA MORALE E PASSAGGIO

Seguiamo due noti manuali per cogliere il pensiero di quella teologia morale circa la collocazione e la competenza del magistero *in rebus morum*, espressione quest'ultima con cui, almeno a partire dal Vaticano I, si indicano principalmente, se non ormai esclusivamente, principi e/o norme che definiscono la qualità moralmente buona o cattiva delle azioni umane. A differenza dunque di un concetto ampio e in parte indifferenziato di *mores*, a lungo accettato nella teologia e nel magistero⁽³⁾, ora si pensa non all'intera prassi ecclesiastica, ma precisamente nei termini della valutazione autoritativa di moralità degli atti umani.

1. H. Noldin⁽⁴⁾ presenta fin dall'inizio l'etica cattolica come «retta

(3) Cf J. MAHONEY, *The Making of Moral Theology. A Study of the Roman Catholic Tradition*, Oxford, Clarendon Press, 1987, 116-174 (Teaching with Authority).

(4) H. NOLDIN, *De principiis theologiae moralis, editio undecima*, Ratisbonae,

dal magistero infallibile della chiesa» (6), a differenza di quella protestante. E, affrontando la questione delle fonti della teologia morale, dopo aver distinto tra fonti propriamente dette («ciò da cui si conoscono primariamente le verità morali») e luoghi teologici («ciò in cui sono contenute le verità morali conosciute»), identifica le prime nella divina rivelazione e nella ragione umana. Ma poiché il perseguimento del fine della vita umana esige l'osservanza anche delle leggi dell'ordine naturale, manifestate dalla ragione, queste «appartengono ugualmente all'oggetto della teologia morale. Inoltre la ragione dichiara e illustra le verità morali divinamente rivelate, e deduce da esse col ragionamento nuove verità» (9s.). Dunque duplice ordine del reale, duplice ordine conoscitivo, unificati dal fine soprannaturale che accoglie e perfeziona quello naturale, e dalla forma del sapere teologico che vi corrisponde, quello della teologia morale, la quale non solo pensa le verità morali sia soprannaturali che naturali, ma pure ne deduce di nuove: secondo Noldin rimane così aperto esplicitamente il campo della scoperta della verità morale (e, aggiungiamo noi, per conseguenza anche quello dell'intervento del magistero).

Sulla base di tali premesse ecco il ruolo del magistero nella conoscenza morale (e della teologia morale): «Apprendiamo dal *magistero* infallibile *della chiesa* quali siano le verità morali a noi manifestate sia tramite rivelazione, sia tramite ragione. Infatti questo magistero è stato da Dio istituito e dotato della prerogativa dell'infallibilità, affinché ci proponga e dichiari con autorità suprema e infallibile le verità sia soprannaturali sia naturali pertinenti l'ordine morale. Perciò il magistero della chiesa viene detto da alcuni autori *principio formale* o direttivo della teologia morale così come della dogmatica» (10). Se nell'ultima affermazione riconosciamo un tratto tipico della metodologia teologica sviluppatasi dopo il Vaticano I, quella cioè che riconduce la teologia al magistero come a sua norma prossima, e che perciò può essere indicata come teologia del magistero ⁽⁵⁾, in quella precedente appare una concezione per così dire infallibilista del magistero, tendenzialmente identificato cioè con il suo esercizio infallibile, nel quale verrebbe a identificarsi propriamente la qualità veritativa di esso; in termini stringati: il magistero vero è quello infallibile. In ogni caso Noldin non lascia spazio a dubbi non solo quanto al diritto, ma anche quanto al fatto (poiché chiaramente così egli lo concepisce) che si danno verità morali soprannaturali e naturali, dichiarate come infallibilmente vere dal magistero.

Pustet, 1914. D'ora in poi i numeri che si trovano nel corpo dell'articolo indicano le pagine dell'opera in esame.

(5) Cf G. COLOMBO, *Magistero e teologia*, «Teologia» 16 (1991) 291-305, spec. 297-300.

Quanto ai luoghi teologici, o documenti in cui si trovano le verità morali sia soprannaturali come naturali, Noldin, dopo aver richiamato la S. Scrittura, considera i concili sia generali sia particolari, che «me-diante i canoni, che riguardano i costumi, in parte dichiarano e de-finiscono i precetti morali dati da Dio, in parte fondano nuovi precetti per la salvezza dei fedeli». E subito dopo annota che «la maggior parte delle *leggi* date dalla chiesa sono *disciplinari*, in quanto dirigono i comportamenti esterni dei fedeli, e perciò sono variabili [...]: tali leggi sono autorevoli per parte della chiesa e vincolanti per parte dei fede-li, non certo immutabili. Dunque ciò che riguarda i costumi deve essere stabilito in modo differente, a seconda che si tratti di «condan-na di dottrine morali false, di dichiarazione di precetti morali di diritto divino o ecclesiastico, o di determinazione espressa di ciò che si deve tenere o agire circa precise realtà». Nessun dubbio comunque che proposizioni condannate, ad esempio da Papa Alessandro VII, «sono infallibilmente false, mentre quelle opposte che si possono inferire *sono infallibilmente vere*» (11). Questo del resto è coerente con lo statuto epistemologico generale della teologia morale, secondo il quale esistono verità morali certe o principi, che possono essere «*generali* in quanto verità fondamentali che mostrano condizioni e qualità che devono convenire a tutti gli atti umani [...]; *particolari* sono invece le singole verità morali desunte dalle fonti proprie di quei principi», e che «vengono dedotte per via argomentativa». Esse fondano la morale speciale, e possono essere così esemplificate: «Si deve amare Dio sopra ogni cosa; si deve soccorrere il prossimo nell'indigenza; non è lecito commettere adulterio, né rubare, e cose simili» (13s.). Dunque nella logica della teologia morale di Noldin che si possano dare e di fatto si danno insegnamenti morali infallibilmente veri della chiesa e del magistero come precetti particolari, che cioè riguardano certi aspetti o settori della vita pratica. Ciò non comporta certo una omologazione di tutti i precetti della chiesa: la grande distinzione tra verità morale e disciplina positiva lo ricorda.

2. M. Zalba ⁽⁶⁾, in anni ormai vicini al Vaticano II, non si discosta da Noldin, quando tratta il magistero all'interno delle fonti della teologia morale dopo la S. Scrittura e prima della tradizione. «Il magistero ecclesiastico vale per la teologia morale non solo negativamente come criterio, ma positivamente come fonte di verità, anche in ciò che per qualità intrinseca è contenuto nella legge naturale». Lo esige il fatto che la chiesa avvia l'uomo al suo fine soprannaturale «sulla via sicura dei precetti della legge naturale e della positiva; perciò compete alla chiesa il diritto di dichiarare autoritativamente che cosa è contenuto

(6) M. ZALBA, *Theologiae moralis compendium*, I, Matriti, B.A.C., 1958.

anche nel diritto naturale e come si debba agire in base ad esso. A ciò *si aggiunge* che spesso la chiesa ha rivendicato per sé tale potestà, anche nelle realtà sociali e politiche, di dichiarare e interpretare il diritto naturale, e di trasmettere autenticamente ed esclusivamente tutta intera la dottrina sui costumi. Quindi tale potestà le compete senza alcun dubbio, poiché spetta soltanto alla chiesa dichiarare l'estensione delle facoltà datele da Cristo» (8). Sulla base del doppio diritto e della corrispondente doppia capacità della chiesa di avviare gli uomini al fine e di definire la propria competenza, come sulla base del fatto di tale ripetuta rivendicazione, Zalba conclude al riconoscimento che il diritto del magistero copre l'intero campo della legge naturale: e ciò ovviamente nella forma precisa dell'autorevolezza magisteriale.

Richiamata quindi la distinzione tra magistero autentico straordinario (delle definizioni solenni) e ordinario (delle encicliche, delle dichiarazioni dottrinali, dei decreti di condanna, ecc.), Zalba afferma la necessità di distinguere la diversa autorità e il diverso ambito di quest'ultimo: in quanto si tratti di documenti «che provengono dai vescovi o dalla Santa sede, di carattere dogmatico o puramente disciplinare [...]. In generale a tutti si deve prestare l'assenso da parte dei rispettivi sudditi; non solo quello esterno ma anche quello interno come a dottrine e risoluzioni per sé vere, benché non infallibili, circa le quali non è lecito il dissenso neppure interno, se non per ragioni gravissime» (8s.). Da notare che se da un lato Zalba riconosce la diversa autorità degli interventi del magistero ordinario, dall'altro riconduce il magistero ordinario (formalmente non infallibile) direttamente alla verità, da cui trae per il credente il dovere di un assenso pieno, esterno ed interno dunque; il dissenso resta una possibilità del tutto marginale, essendo il campo dell'esercizio del magistero ordinario praticamente garantito dalla verità divina. Importante anche la distinzione tra dottrina proposta come infallibile e come vera: il centro non sembra essere per Zalba l'infallibilità, ricondotta alla solennità delle definizioni, ma piuttosto la verità, che è più vasta della prima e le fa da supporto necessario. La più ampia presunzione è dunque per la verità del magistero ordinario, e per il suo carattere vincolante in coscienza.

Ci bastino le riflessioni di Noldin e Zalba per comprendere la posizione dell'ultima manualistica neoscolastica sul tema del magistero morale. Che essa fosse generalmente condivisa nell'epoca immediatamente preconciare, lo attestano le parole di F. Böckle (7): «I

(7) F. BÖCKLE, *Die Kirche und ihr Lehramt*, in A. HERTZ, W. KORFF, T. RENDTORFF, H. RINGELING (Hrsg.), *Handbuch der christlichen Ethik* I, Freiburg, Herder, 1978, 269-281, qui 274s. Una sintesi della dottrina neoscolastica sulla infallibilità e irreformabilità

manuali di teologia morale non lasciano alcun dubbio che la dottrina morale come tale, cioè tutto ciò che cade sotto questa categoria, è sottoposta all'autorità magisteriale della chiesa. Chiaro e tondo si dice: «Se la chiesa ha il compito di guidare gli uomini nella via della vita verso la salvezza eterna, allora essa insegna, guida e decide con autorità divina». Tre sono gli argomenti comuni usati a proposito della competenza del magistero sul diritto naturale: il legame stretto tra legge morale naturale e rivelazione soprannaturale; la necessità dell'osservanza della legge naturale per il raggiungimento del fine soprannaturale, da cui deriva il diritto/dovere per la chiesa di annunciare anche infallibilmente tutta la verità; infine poiché contraddice alla santità della chiesa insegnare qualcosa di cattivo, tutto ciò che è moralmente buono deve cadere nella sua competenza. Citando il manuale di J. Mausbach - G. Ermecke: «Le decisioni magisteriali infallibili [...] si estendono anzitutto alle verità rivelate, ma possono decidendo fissare anche verità dell'etica naturale». E la lista degli autori può essere facilmente allungata: A. Lanza e P. Palazzini, O. Schilling, F. Huerth, K. Hörmann, T. Bouquillon, J. Aertnys - C. Damen, A. Tanquerey, (il primo) J. Fuchs, ecc. condividono una posizione tranquillamente accettata tra i teologi circa la competenza del magistero sulla legge morale naturale, competenza che può senz'altro esprimersi anche in una dichiarazione infallibile, benché tutti riconoscano che vi sono gradi diversi di impegno nelle dichiarazioni del magistero.

3. Potrebbe risultare strano vedere inserito a questo punto un autore come Y. Congar ⁽⁸⁾; la scelta dipende dalla considerazione che l'opera studiata, pur risentendo del clima di rinnovamento e aggiornamento sfociato nel Vaticano II, e più ancora degli studi storici ed ecclesiologici dell'autore, non offre appiglio alle tesi e alle problematiche che di lì a poco si sarebbero sviluppate (cf punto II di questo studio). Si tratta insomma di una testimonianza, precedente la crisi, insieme pienamente consapevole della tradizione della teologia e della necessità del suo rinnovamento; dunque una testimonianza non ingenua e precritica, ma lucida e consapevole, che si colloca insieme lontano (concettualmente) e vicino (temporalmente) alle discussioni sul magistero morale.

Dopo aver affermato che l'estensione oggettiva della competenza del magistero si estende a tutto ciò che è rivelato sia immediatamente

delle dottrine enunciate dal magistero ordinario si trova anche, nel contesto della discussione sull'enciclica *Humanae Vitae* e dei documenti della commissione papale, in H. KUNG, *L'infallibilità*, Milano, Mondadori, 1977, 20-47.

(8) Y. CONGAR, *La fede e la teologia*, Roma, Desclée, 1967. La prefazione avverte che l'opera è stata scritta nel 1958-59.

sia mediatamente (cioè a verità che derivano da quelle immediatamente rivelate per interna coerenza), Congar continua comprendendovi inoltre ciò «che è connesso al rivelato: si intendono con ciò quelle verità che, senza essere rivelate, hanno con quelle rivelate un tale legame che la loro professione da parte dei fedeli ed, eventualmente, la loro definizione da parte del magistero o la condanna degli errori che le contraddicono, è necessaria alla conservazione integrale del deposito della fede. Il magistero rivendica la sua competenza, ed anche eventualmente l'infallibilità, in questo campo. La teologia moderna denomina queste verità eventualmente definite, benché non rivelate, «verità cattoliche», e, a differenza delle prime che richiedono un assenso di fede teologica, queste ultime sono oggetto di un assenso di fede cosiddetta ecclesiastica: ma la differenza non elimina la possibilità che la chiesa impegni, anche in questo secondo caso, la propria infallibilità. Interessante per il nostro assunto la specificazione ulteriore: «Le verità cattoliche comprendono: a) un settore speculativo: censure, che impegnano eventualmente l'infallibilità, di tesi filosofiche o di diritto naturale o teologiche al di qua della nota di eresia; «fatti dogmatici»; b) un settore pratico: canonizzazione dei santi, in cui non è *sicuro* che la chiesa impegni la sua infallibilità; approvazione solenne delle regole religiose» (58s.; cf anche 110-114). Così appartengono alla competenza del magistero tesi o comunque affermazioni teologiche (al di qua dell'eresia; dunque non tutto ciò che si trova al di qua dell'eresia è oggetto di libera discussione o sottratto alla competenza del magistero), ma anche filosofiche ⁽⁹⁾, e di legge naturale, di cui Congar non discute l'identità teologica o filosofica, comunque non decisiva quanto all'argomento, cioè la competenza del magistero, che infatti si estende alle prime come alle seconde. Altrettanto si deve rilevare che tesi di diritto naturale vengono addebitate al settore speculativo, cioè teoretico, al quale si riconosce nella teologia scolastica usuale un primario valore veritativo, per differenza (ma non per esclusione) rispetto a quello pratico. Dunque questioni morali, richiamate tramite diritto naturale alla teoria vera (almeno in opposizione agli errori), sono di competenza del magistero su una gamma di interventi che includono esplicitamente anche l'impegno del carisma di infallibilità. Non solo, ma la spiegazione immediatamente aggiunta, con la relativa esemplificazione (cf 59s.), lascia vedere chiaramente che Congar pensa non tanto a principi generali di teoria morale, ma piuttosto alle situazioni nuove e ad applicazioni storiche, circa le quali egli precisamente afferma la necessità della

(9) Qui potremmo rimandare, più che alle *Theses approbatae philosophiae thomisticae* (DS 3601-3624), a GIOVANNI PAOLO II, Enciclica *Fides et Ratio*, spec. nn. 49-63 (Gli interventi del magistero in materia filosofica).

competenza del magistero, in ordine al mantenimento della chiesa nella fedeltà al Vangelo.

Quanto poi all'esercizio del magistero, Congar ricorda la distinzione tra ordinario e straordinario, precisando subito la differenza del primo rispetto a quello ordinario-e-universale ⁽¹⁰⁾. Il primo consiste nell'insegnamento dei singoli vescovi e dei concili particolari, e, per quanto riguarda il ministero papale, si esprime particolarmente nelle encicliche: «Da Gregorio XVI e soprattutto Pio IX, le encicliche sono la forma più caratteristica dell'attività del magistero romano, adattata alle condizioni del mondo moderno». Pare di capire che ordinario significa pressapoco quotidiano, o giorno dopo giorno, e si riferisce principalmente non alla sua qualità intrinseca, ma piuttosto alla modalità non straordinaria e/o frequente del suo esercizio. E qui Congar offre alcuni approfondimenti a proposito del tipo di magistero che si esercita nelle encicliche, argomento dibattuto per lunghi anni, e forse alla fine più accantonato che risolto: dal magistero stesso, oltre che dalla teologia. «Esse rappresentano: 1. un insegnamento attuale che sviluppa largamente le sue ragioni e le sue applicazioni; 2. un mezzo per realizzare l'unità del corpo docente della Chiesa, non più tanto, come un tempo, per le vie di una cattolicità orizzontale, [...] ma attraverso la comunione con il centro, che esprime, con la sua autorità propria, una dottrina che può essere già, o può non essere ancora, acquisita alla totalità dell'episcopato [...]. 3. così le encicliche tendono, almeno nelle parti più solenni del loro insegnamento, a rappresentare l'unanimità del magistero ordinario, sia che la esprimino, sia che la creino». Da qui la molteplice caratterizzazione del loro valore magisteriale: «Secondo le loro parti o secondo il soggetto trattato, che è a volte, per sua natura, relativo a una situazione storica, esse rappresentano un atto del magistero o del governo pastorale, un atto del magistero dogmatico del papa, un atto del magistero universale della Chiesa attraverso l'organo del suo capo. Al limite, esse possono contenere delle vere definizioni dogmatiche [...]».

Quanto al loro contenuto, le encicliche sono, prese come un tutto, dei documenti dottrinali importanti, ma si esprimono, secondo la materia di cui trattano, a dei piani differenti, e comportano anche delle sfumature che vanno dal piano dogmatico a quello dei consigli e delle direttive, in particolare nelle materie sociali, economiche e politiche, in sostanza, che toccano il temporale. Esiste un magistero pastorale. Le encicliche non devono essere isolate e trattate rigida-

(10) Sul senso e la rilevanza di questa formula, per differenza rispetto a quella molto diffusa di magistero autentico, ha recentemente richiamato l'attenzione B. SESBOÙÉ, *Magistère «ordinaire» et magistère «authentique»*, «Recherches de Science Religieuse» 84 (1996) 267-275.

mente, dialetticamente, criticamente, ma prese nell'insieme, sottomesso e aperto, della vita cattolica.

Il rispetto dovuto alle encicliche è, per l'insieme, quello di una sottomissione interiore. Questa sottomissione è, secondo la materia più o meno dogmatica ed il grado dell'autorità impegnata: docilità verso un insegnamento autorizzato, obbedienza, adesione di cuore e di parola al di qua della fede divina, infine eventualmente fede, se vi fosse insegnamento che impegni l'infallibilità. Al di fuori di questo caso, trattandosi di autorità assistita, ma umana, il testo non è evidentemente irreformabile e la sottomissione non impedisce di proseguire le ricerche nelle materie che impegnano il lavoro storico o razionale» (171-174).

La lunga citazione meriterebbe un ancor più lungo commento; lasciando molti punti, specie di ecclesiologia, all'attenzione dei dogmatici, sottolineiamo quelli più vicini al nostro assunto. Il problema riguarda il magistero ordinario, ma scivola rapidamente sulla questione del valore magisteriale delle encicliche, che Congar riconosce come forma precipua del magistero papale recente. Esse dunque si collocano sul versante della storia recente del magistero, e si propongono come «adattate alle condizioni del mondo moderno». Ciò si precisa in una serie di caratterizzazioni: oltre a quelle più direttamente ecclesiologiche (come la realizzazione dell'unità del corpo docente della Chiesa per via di cattolicità verticale o centrale, da esprimere e/o da creare), si noti che in esse entra in gioco la modernità, in quanto si tratta di un «insegnamento attuale», cioè non solo relativo a discussioni o approfondimenti in atto o a problemi irrisolti (in questo senso il magistero è sempre attuale, avendo esso sempre anche questa faccia), ma inoltre «adattato» alla modernità, ad essa dunque attento, sensibile e di essa interprete nella luce della fede. Da qui, ci pare di capire, nascono due ulteriori caratteristiche delle encicliche come magistero moderno: esse «sviluppano largamente a) le ragioni b) le applicazioni dell'insegnamento». Con le encicliche la chiesa si abitua a interventi lunghi del magistero, proprio nel senso materiale del termine anzitutto, cioè dell'estensione, e si dovrebbe anche aggiungere, numerosi, cioè nel senso della frequenza. Tutto ciò è finalizzato all'interpretazione magisteriale della verità cristiana con attenzione allo spirito della modernità, in quanto il magistero ravvisa in interventi estesi e frequenti l'opportunità di esporre le ragioni, quindi di argomentare in modo suavisivo e di indurre i fedeli a un consenso illuminato circa un determinato punto della fede cristiana. Lo stesso si dica per le «applicazioni»: è il modo modernamente opportuno per introdurre i fedeli nelle vie della coerenza, mostrando da vicino il percorso della vita cristiana, e precludendo le vie del male. Così le encicliche appaiono come la principale forma del magistero ordinario in epoca e nello spirito della modernità.

A causa della complessità dell'intento perseguito, le encicliche esigono una ermeneutica attenta del tipo di autorevolezza che il magistero vi impegna: in concreto si può andare per così dire da un «minimo» («atto del governo pastorale») a un «massimo» («atto di definizione dogmatica»). Nulla è precluso, e tutto va giudicato sulle affermazioni specifiche del magistero stesso, che comportano elementi «dottrinali importanti», ma «a dei piani differenti». Ciò vale «in particolare» per le materie «che toccano il temporale»: le encicliche ad esso relative presentano di conseguenza un forte carattere misto e chiedono un elevato impegno interpretativo. A questo punto Congar conclude: «Esiste un magistero pastorale», affermazione che purtroppo non viene svolta, ma lascia intuire, a causa del contesto, che il pastorale ha un duplice referente: le questioni sociali, economiche e politiche da una parte (cf 174, n. 1), e dall'altra il governo, la buona guida della comunità dei fedeli. La modernità del magistero insomma apparirebbe soprattutto nel suo impegno a guidare saggiamente nella luce del Vangelo la Chiesa nelle condizioni socio-culturali nuove e complesse dell'epoca attuale: le encicliche testimoniano tale impegno, quelle sociali in modo particolare.

Quanto al tipo di adesione richiesto, Congar accoglie e cita le affermazioni dell'enciclica *Humani Generis* di Pio XII (cf DS 3013), richiede quindi «adesione di cuore e di parola al di qua della fede divina», ma richiama che, eccetto il caso in cui sia impegnata l'infallibilità, «il testo non è evidentemente irreformabile» (si identificano così infallibilità e irreformabilità), di conseguenza una sincera sottomissione è pienamente compatibile con la ricerca storica e argomentativa.

In conclusione questo è il punto di arrivo della ricerca in un momento ancora non conflittuale, destinato a finire rapidamente, poiché si stava aprendo un capitolo controverso della recente teologia del magistero: a partire proprio dalla sua pastoralità, dalla autorevolezza dei suoi interventi in materia socio-politica, dalla sua competenza nelle questioni di legge naturale, per passare rapidamente verso le tematiche più fondamentali del magistero non irreformabile, del magistero ordinario, del magistero autentico, del magistero fallibile.

II. MODELLI DELLA MESSA IN DISCUSSIONE DEL MAGISTERO MORALE

Non ci impegniamo in una ricostruzione direttamente storica, che dovrebbe fare riferimento in generale al mutato clima culturale e civile dell'occidente «cristiano», e in particolare al cambio di sensibilità all'interno stesso della Chiesa e della teologia negli anni della celebrazione del Vaticano II e in quelli immediatamente successivi: in sintesi

al cambio progressivo dell'ethos vissuto. Ci preme invece evidenziare i modelli di quella messa in discussione, cioè le teorie che la teologia ha elaborato come base del ripensamento; non tanto la contestazione dunque, ma la teoria della contestazione. In tal modo risulta visibile come la teologia ha affrontato le nuove questioni, traendo dalla propria tradizione di scuola e insieme adattandola al nuovo contesto. Per meglio evidenziare lo sviluppo e la crescita dei problemi cercheremo di seguire, fin dove è possibile, lo svolgimento temporale degli interventi di teologi sul magistero morale.

1. Possiamo senz'altro prendere l'avvio da K. Rahner ⁽¹¹⁾, il quale pubblica l'articolo in oggetto mentre al Vaticano II si prepara lo schema della Costituzione «La chiesa nel mondo contemporaneo». Il problema viene affrontato direttamente in questi termini: «Non si tratta qui di discutere se, entro determinati limiti, nemmeno la chiesa gerarchica ufficiale debba ritenersi sempre, incondizionatamente e per principio immune da qualsiasi errore nell'enunciazione della sua dottrina. Qui si tratta solo della possibilità che il potere gerarchico della chiesa rischi di sopravvalutare la portata e il peso dei leciti e giusti insegnamenti che impartisce ed inculca» (690s.). Da qui la «discussione sui limiti delle possibilità che la chiesa ha di guidare direttamente le situazioni intramondane, sia nel settore privato che in quello pubblico» (694). Certo la chiesa ha il diritto e il dovere di promulgare norme morali materiali, che i fedeli devono osservare in ogni caso: ciò sia detto contro «ogni etica formalistica di situazione sia pure di stampo cristiano» (696); eppure «la distanza che separa i principi morali enunciati dalla chiesa e (prescindendo per ora dalla questione del suo ufficio pastorale) da essa enunciabili solo per via magisteriale, dagli imperativi concreti in base ai quali il singolo individuo e le varie associazioni umane modellano liberamente la loro esistenza, è oggi divenuta in maniera quasi specifica maggiore di quanto non lo fosse in passato», anche se in certa misura è sempre esistita: «La chiesa si è sempre dovuta limitare ad enunciare norme generiche» (705s.). Così ad esempio «la chiesa non è in grado di presentare alcun modello concreto di economia [...]»; eppure «non si può dire che una tale scelta sia *moralmente* indifferente perché non può venir tassativamente regolata da un verdetto magisteriale [...]»; da qui anche la discordia che si nota tra i fedeli «non appena si tenta di

(11) K. RAHNER, *Limiti della chiesa gerarchica*, in ID., *Nuovi Saggi I*, Roma, Paoline, 1968, 689-721. Prima pubblicazione nel 1964. Altri interventi dello stesso sul tema del magistero si muovono in un quadro concettuale che conferma globalmente quello qui espresso: cf ID., *Lebrami*, in *Sacramentum Mundi III*, Freiburg, Herder, 1969, 177-193; *Corso fondamentale della fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, Alba, Paoline, 1977, 481-493.

passare dai principi generali ad un imperativo concreto. Nella stragrande maggioranza dei casi, la chiesa si guarda bene dal prendere una posizione netta in tali questioni: essa lo fa non per viltà o tennennamento, ma perché «in via di massima, per lo più *non può* prender posizione. E non può farlo perché il divario tra fatto concreto ed espressione universale è già di per sé ineliminabile»; tanto più ciò è vero oggi. Quindi la chiesa, «restando la semplice assertrice della universale legge di natura e della tradizione apostolica, non può fare altro che annunziare e ribadire sempre questi principi universali. In forza del suo ufficio pastorale, in primo luogo nell'ambito del settore *intra-ecclesiale*, la chiesa può impartire anche direttive concrete, che sono autentici imperativi e non solo principi generici», ad esempio proibendo di iscriversi a certi partiti, ecc.: «Ma non ci dice nulla in merito alla questione o di sino a che punto tale attività negativa del suo ufficio pastorale, il quale si sovrappone alla sua autorità magisteriale, nel singolo caso concreto si debba ritenere positivamente esatta [...], né indica la fonte di tale diritto [...], né i suoi limiti [...]. La funzione negativa dell'ufficio pastorale non comporta [...] necessariamente che la chiesa, sia pure non in forza della sua autorità magisteriale, ma appellandosi solo al suo ufficio pastorale, possa emanare *sempre e dappertutto* imperativi concreti e nettamente *positivi* per la vita pratica del singolo individuo e della società. Essa non lo fa; non solo, ma non può neanche farlo; poiché facendolo esorbiterebbe dalle sue possibilità» (710-714). Il compito della chiesa in un mondo «mondanizzato» quale quello dell'economia, della politica, della ricerca scientifica, dell'arte, ecc., non è quello di «fornire modelli [...], ma di adempiere la sua missione tipicamente religiosa»; per altro verso si deve riconoscere che l'azione morale del singolo individuo non si esaurisce adeguatamente nella osservanza dei principi generali, ma possiede invece un «plus» individuale, che l'individuo singolo in quanto tale deve accollarsi ancora a titolo di responsabilità morale. E la stessa cosa vale naturalmente anche per le decisioni storiche delle entità collettive» (716-720).

Come si nota il punto di partenza è preso da una parte dalla sensibilità per la complessità e la laicità del mondo contemporaneo, dall'altra dalla percezione del rischio di sovradeterminazione del compito della gerarchia (non immediatamente del magistero) in rapporto alle scelte intramondane, individuali o collettive, dei cristiani. A fronte del problema, Rahner, identificata la chiesa come «assertrice della universale legge di natura e della tradizione apostolica», le attribuisce il compito «dell'annuncio di principi universali»: dunque la legge di natura è quella universale, formulabile in principi universali o «norme generiche» e come tale affidata alla gerarchia (e al magistero); lo stesso dicasi della tradizione. Dall'altra parte stanno gli impera-

tivi concreti, quelli che regolano immediatamente l'azione intramondana, in un mondo tanto complesso e inedito. Qui la gerarchia di fatto interviene, sia comandando sia proibendo: e qui si situa il problema. Rahner riconosce che certamente essa può intervenire, ma solo in forza dell'ufficio pastorale, non per via «magisteriale», essendo il magistero limitato ai principi generali; ora invece i numerosi interventi della gerarchia sugli imperativi concreti dell'azione comportano il rischio di una «sovrapposizione» o possibile confusione tra «ufficio pastorale e autorità magisteriale». Altro inconveniente è che comunque tali interventi lasciano aperte molte questioni, riconducibili all'origine di tale diritto di intervento da parte della gerarchia e ai suoi limiti. A questo punto Rahner compie un altro passo: dal fatto che la chiesa, come la storia dimostrerebbe, non è intervenuta in molte questioni concrete e del tutto rilevanti, al diritto: la chiesa non può intervenire, precisamente per «il divario ineliminabile tra fatto e principio». La conclusione è che l'ufficio pastorale della gerarchia deve mantenere un basso profilo autoritativo, che nessuno può lecitamente sovradeterminarlo senza creare false aspettative, mentre i fedeli devono prepararsi a formulare, con l'aiuto della chiesa, ma ultimamente da se stessi, gli imperativi concreti dell'azione.

Sono così raccolti e lanciati alcuni problemi fondamentali: anzitutto la netta differenza tra ufficio (o governo) pastorale da una parte e magistero autorevole dall'altra, differenza che non viene da Rahner pensata in radice, ma piuttosto presupposta a partire dai concreti interventi della gerarchia, né contestualizzata nell'unità del ministero gerarchico: ciò forse gli impedisce di trovare una risposta adeguata sull'origine e i limiti degli interventi pastorali della gerarchia; egli infatti giunge solo a negare che la gerarchia possa pronunciarsi in modo vincolante «sempre e dappertutto», risultato in verità assai scarso, in quanto nessuno potrebbe avanzare questa pretesa. Ma il modello rahneriano della messa in discussione del magistero morale funziona solo sulla base della tensione tra principi universali e imperativi concreti e individuali, riconoscibile anche in quel «plus» che il singolo dovrebbe aggiungere alla legge generale per ottenere il bene morale: tensione che, nonostante le assicurazioni in senso contrario dell'autore, ripropongono obiettivamente proprio il tema principale dell'etica di situazione tipica di una certa teologia cattolica e altrove denunciata dallo stesso Rahner ⁽¹²⁾. Infine si noti che l'eterogeneità tra adesione di fede e scelte intramondane viene sbrigativamente risolta col rimando al primato della missione tipicamente religiosa della chiesa e della sua gerarchia, ma non viene chiarita né portata a quell'unità

(12) Cf K. RAHNER, *Pericoli nel cattolicesimo d'oggi*, Alba, Paoline, 1964.

pratica che invece la vita cristiana, prima ancora del magistero della chiesa, implica.

2. Almeno per i teologi moralisti la stura al problema del magistero morale è stata data forse non da Rahner, ma dal breve scritto di J. David sul diritto naturale ⁽¹³⁾, che, accettando in pieno come dato tradizionale, biblico e dogmatico, l'esistenza di un genuino diritto naturale, cioè di diritti e doveri provenienti dalla natura dell'uomo, si interroga sull'origine dell'autorità in base alla quale la chiesa propone verità non attinte dalla rivelazione, neppure indirettamente, ma solo dalle conoscenze naturali. La domanda è tanto più decisiva in quanto la teologia morale contiene una grande quantità di affermazioni che non appartengono alla teologia, nel senso preciso di scienza della fede, ma solo alla filosofia. Se dunque prescindiamo da verità di diritto naturale contenute nella rivelazione, come può il magistero proporre norme di diritto naturale, non tratte dalla rivelazione? Non basta, secondo David, rispondere che la chiesa ha il dovere di respingere le spiegazioni della legge naturale in contrasto con la dottrina cristiana: infatti da qui non si può inferire un diritto della chiesa a sanzionare ufficialmente come vera e a rendere vincolante per i fedeli una norma morale. La conciliabilità di una dottrina morale con la rivelazione non la rende vera, né tanto meno vincolante: su uno stesso tema possono infatti esserci diverse dottrine conciliabili con la rivelazione. Il motivo di tale *non sequitur* è secondo David che la dimostrazione della verità di un sistema filosofico deve avvenire con i mezzi naturali della ragione: e a questo livello il magistero non può imporre una dottrina come vincolante, anche se può denunciare una dottrina come contraria alla rivelazione. Ciò vale per la filosofia in generale, e per l'etica naturale in particolare. Pertanto la chiesa non può definire la questione in modo teologico (sopra-naturale) e vincolante: ciò vale ad esempio per la cogestione di una fabbrica da parte dei lavoratori stessi, come per gli anticoncezionali. Il principio dell'autonomia delle realtà terrene, proclamato dalla *Gaudium et Spes*, vale anche per la scienza naturale della legge morale. Non disponiamo di alcun mezzo teologico per stabilire nei particolari il contenuto della legge morale; pertanto la chiesa non può imporre alcun sistema, esigendo l'obbedienza dell'intelligenza (cf 76-90).

David suffraga la propria posizione richiamandosi al cambiamento intervenuto nel magistero recente, che, a suo dire, a differenza di quello precedente (da Leone XIII a Pio XII) adduce motivi di carattere teologico, tratti cioè direttamente dalla rivelazione, oppure definisce

(13) J. DAVID, *Il diritto naturale: problemi e chiarimenti*, Roma, Paoline, 1968. L'originale in tedesco è dell'anno precedente.

le proprie affermazioni come aventi carattere pastorale (così soprattutto *Gaudium et Spes*). «Si deve dunque esaminare criticamente e distinguere quali affermazioni (anche dell'autorità ecclesiastica) siano definizioni dogmatiche teologicamente vincolanti, e quali invece abbiano piuttosto un carattere pastorale e disciplinare [...]. *Il vero magistero teologico della chiesa* si riferisce immediatamente alla diffusione, spiegazione, conservazione, precisazione ed approfondimento della rivelazione divina. [...] L'infallibilità si riferisce alle dottrine morali, in quanto esse sono rivelate, come per esempio, al comandamento della carità col prossimo e con i nemici, alla natura essenziale e al carattere sacro del matrimonio» (94s.). Di conseguenza «le questioni di diritto naturale sono di competenza dell'autentico magistero teologico solo quando esse interessano il patrimonio della rivelazione. Tali questioni sono della massima importanza, ma il loro numero è molto limitato e il loro contenuto è assai generale. Le restanti questioni di diritto naturale, le quali riguardano in gran parte problemi concreti, sono di competenza del potere pastorale. L'autorità ecclesiastica ha in questo campo carattere indicativo e disciplinare» (107s.).

La teoria di David parte dunque da una rigida separazione tra rivelazione e *depositum fidei* da una parte e diritto o legge naturale dall'altra; la separazione è da intendersi in senso materiale, da cosa a cosa, di cui l'una esclude l'altra. A ciò corrisponde conseguentemente quella tra teologia e filosofia: il carattere plurale e non vincolante della seconda la garantirebbe nella sua autonomia dalla prima. Anche l'esercizio del magistero passa attraverso lo stesso taglio netto: il magistero vero ha carattere dogmatico e morale-generale, mentre l'altro, che si rivolge alle questioni concrete e particolari, dipende dalle situazioni storiche, dalle competenze mondane, non è «cattolico» o confessionale, ma aperto a tutti; questo non può dunque essere vincolante su base veritativa le coscienze, è invece indicativo; non può essere dogmatico, ma solo disciplinare (si direbbe anche valido in foro esterno); non può essere definitorio e infallibile, ma solo pastorale, nel senso della cura pratica della vita della comunità cristiana.

Ecco in rapida sintesi tratteggiate le linee della discussione seguente sul magistero morale: essa svilupperà l'uno o l'altro aspetto di quei problemi che David ha posto, certo anche in modo non rifinito, ma franco. Vi riconosciamo facilmente l'influsso di un modello «soprannaturale» di teologia morale, che tende a identificare rapidamente rivelazione e cristocentrismo con la citazione biblica⁽¹⁴⁾, non senza però mescolarla (letteralmente) con la rivendicazione di una autonomia morale universalistica, identificata direttamente con la tradizione

(14) Cf A. BONANDI, *Modelli di teologia morale nel ventesimo secolo*, «Teologia» 24 (1999) 109-138.

della legge naturale, a sua volta lontana da quel concreto della vita umana, sul quale non ha presa il magistero, ma in fondo neppure la ragione; esso è lasciato a un sapere indefinito o indefinibile (così forse si dovrebbe tradurre il pastorale), provvisoriamente occupato dalle diverse competenze delle scienze umane. E il magistero si sdoppia: l'infallibile (ma irraggiungibile per la prassi concreta) da una parte, il pastorale, disciplinare, indicativo e fallibile dall'altra. I contorni sono netti e senza alcuna possibilità di passaggio dall'uno all'altro campo. Così la teologia, certo non solo quella morale, si trova in breve lasso di tempo lanciata da un pregiudiziale infallibilismo (cf sopra Noldin e Zalba) a un altrettanto pregiudiziale fallibilismo nella concezione del compito del magistero. Forse si tratta di nient'altro che di una variazione di intemperanza: sia nel primo che nel secondo caso, come appare chiaramente quando la tematica della proclamazione infallibile della verità che salva viene compresa per rapporto a «un numero di affermazioni molto limitato dal contenuto assai generale».

Tuttavia la crudezza di queste affermazioni non ci precluda di cogliere i problemi tentativamente discussi. Rispetto a Rahner la contestazione si radicalizza: la tensione non è più tra magistero autorevole e ufficio pastorale (e *munus regendi*, avvolto in modo fallace in un'aura di grande autorità), ma tra magistero infallibile e fallibile. Il modello teorico di riferimento perciò non è più la tensione tra principio e imperativo, ma quella tra soprannatura e natura, più precisamente tra istruzione biblica e dimostrazione razionale. Nello stesso tempo appare ora chiaramente che dietro e dentro la discussione sull'ufficio pastorale e sulla sua autorevolezza sta in verità quella sul magistero della chiesa *in toto* e sulle forme concrete del suo esercizio.

3. Affronta il problema contemporaneamente anche B. Schüller⁽¹⁵⁾, che accetta come «presupposto la teologia tradizionale sul magistero, sulle sue due forme di annuncio: quello infallibile e quello solo autentico». La nota acclusa esplicita il presupposto così: «Annuncio magisteriale autentico ha lo stesso significato di annuncio non-infallibile. Questa indicazione però non si è ancora affermata universalmente, ma viene usata da molti teologi»; se questa sia l'opinione di J. Beumer lì citato non è al nostro scopo decisivo, poiché essa presenta in verità la tesi di Schüller stesso. A suo dire infatti il magistero autentico parla per vera autorità, che gli deriva dall'assistenza dello Spirito, il quale in modo particolare lo protegge da errori. E poiché l'autorità di insegnamento consiste anzitutto in una comprensione superiore, il magistero trae tale comprensione e dunque la propria

(15) B. SCHÜLLER, *Bemerkungen zur authentischen Verkündigung des kirchlichen Lehramtes*, «Theologie und Philosophie» 42 (1967) 534-551.

autorità dal Vangelo e dalla legge di Cristo. «Pertanto il magistero autentico è autorità di insegnamento vincolante per i credenti proprio perché in forza dell'assistenza dello Spirito... ha una comprensione superiore della verità di Cristo [...]» (535s.).

Seguono per così dire a raffica le affermazioni e le domande centrali: «Il magistero nel suo annuncio solo autentico è *non infallibile*. Pertanto esso può talvolta errare nei suoi giudizi e nelle sue decisioni autentiche. E allora come possono i credenti avere il dovere di fidarsi di tale magistero? Fin da principio essi sono costretti a fare i conti con la possibilità di essere disillusi nella loro fiducia, di essere guidati verso l'errore, invece che verso la verità. E come può una autorità esigere di essere degna di fiducia, se essa sa fin dal principio di essere essa stessa fallibile? ... Si può ridurre il problema alla semplice formula: una autorità fallibile è ancora vera autorità? Non appena il problema viene posto così, appare chiaramente questo: l'autorità, come la esercita il magistero autentico è formalmente parlando della stessa specie di ogni altra autorità esercitata da uomini. La fallibilità appartiene inevitabilmente ad ogni uomo. Perciò ogni autorità, data in esercizio agli uomini, è per ciò stesso fallibile». Con i termini usuali: «una autorità fallibile si dimostra come autorità per ciò che avviene di regola, come fallibile per ciò che avviene di eccezione» (537s.).

Di conseguenza, nonostante l'assistenza dello Spirito, si può dire del magistero autentico, «a causa della sua fondamentale fallibilità, formalmente nient'altro di ciò che vale per ogni altra autorità fallibile». È ancora una nota che spiega l'assunto: «Alcuni teologi possono trovare questa affermazione strana. Essi sono abituati a vedere nella autorità magisteriale della chiesa qualcosa di completamente singolare e incomparabile. [...] Ma ciò che vale per l'autorità fallibile come tale, deve anche valere per il magistero autentico, se autorità e fallibilità [...] devono avere in generale un senso» (539). Alla facile obiezione che in tal modo il magistero non si distingue più da un altro tipo di insegnamento, in quanto il suo valore viene ricondotto a quello degli argomenti addotti, Schüller risponde che ad esso va riconosciuta una presunzione di verità, che non esclude l'errore ma lo rende improbabile, e quindi fa ricadere l'onere della prova su chi non condivide quell'insegnamento. Sulla linea di tale teoria si comprendono anche le affermazioni conclusive: «Il poco materiale storico qui addotto avvala niente più che un prudente sospetto che il magistero autentico non abbia preso globalmente decisioni errate così raramente come comunemente si presuppone. In ogni caso è lecito concludere che Cristo non si sia affatto assicurato di preservare la sua chiesa da errori fatali in tutti i problemi praticamente rilevanti della vita. [...] Non si può desumere come a priori dalla rivelazione, fino in dettaglio, da quali errori Cristo ha promesso di preservare la sua chiesa [...]» (550s.).

La sequenza del pensiero di Schüller è alquanto semplice: dalla grande distinzione, quella tra magistero infallibile e non infallibile, si separa il secondo che, abbandonato a se stesso, segue una specie di legge del piano inclinato: il non infallibile viene, per via di presunta evidenza logica, criticamente non interrogata, equiparato al fallibile; il fallibile a sua volta, mediante un ricorso all'esperienza umana immediata, ancora una volta non criticamente riflessa, viene presentato come il modo tipicamente umano di conoscere e di insegnare, cosicché sorge l'identificazione (un po' precipitosa) tra umanità e fallibilità. È gioco forza a questo punto riconoscere al magistero autentico un'autorità qualitativamente solo umana, mentre l'assistenza, pure protestata, dello Spirito viene classificata come una presunzione, che può essere puntualmente smentita in linea di principio, mentre per via di fatto viene per lo più accettata. Quanto quest'ultima posizione sia logicamente e teologicamente instabile viene dimostrato dalle ultime affermazioni dell'autore: la possibilità di errore viene verificata nella storia, e la verifica conclude che l'errore del magistero autentico non è poi così raro.

Le tesi di Schüller certo non riguardano solo il magistero morale, ma si rivolgono soprattutto ad esso, come mostrano gli esempi tratti dalla storia, oltre che la logica dell'argomento. Esse prendono spunto dagli errori contenuti in alcuni pronunciamenti magisteriali, in parte riconosciuti o comunque corretti dallo stesso magistero, per porre una questione generale, effettivamente poco chiarita dalla teologia: quella di una criteriologia che permetta di cogliere il valore intrinseco, cioè veritativo, e quindi il grado di autorevolezza dei molti modi in cui il magistero, soprattutto recente, suole intervenire nelle più diverse questioni. Purtroppo la via indicata non porta lontano: essa trascura una riflessione sull'esperienza dell'autorità nelle relazioni umane, da quelle immediate come la famiglia a quelle più mediate come la politica. Inoltre la polarizzazione logica sulle formule infallibile e fallibile porta Schüller a sottovalutare il necessario legame tra verità e autorità, e a non vedere come la prima richieda e autorizzi la seconda; e l'autorità per altro verso non può venire da un'altra parte e da lì proteggere (presuntivamente) o attaccare (di fatto alquanto spesso) la verità. Ancora la tesi di Schüller non valorizza il carattere storico dell'accesso dell'uomo alla verità, accesso che mal si comprende nella formula stereotipa di pronunciamento infallibile o fallibile. La formula inoltre, sulla linea di una teoria neoscolastica di verità, istituisce pregiudizialmente un duplice fronte, solo apparentemente chiaro sotto il profilo logico, per il quale la verità sta o dall'una o dall'altra parte: ma così non si vedono le molte altre forme con cui la verità si presenta all'uomo: anche a prescindere dalla rivelazione, e certo anche nell'evento della rivelazione. E prima ancora proprio

quella scissione fittizia si trasforma quasi inavvertitamente, per il suo carattere astratto, in un'altra: alla coppia infallibile fallibile subentra quella di vero o falso; il fallibile infatti è secondo Schüller senz'altro falsificabile (in senso popperiano), e visto nella concreta storia della cultura umana, è anche spesso falso. E qui ancora una volta il momento quantitativo (la frequenza dell'infallibile prima, la frequenza del fallibile/falso ora) diventa rilevante: segno che la questione della verità è scaduta nella metodologia di un'indagine sociologica. Tutto lascia vedere che dietro la dicotomia della formula sta quella della comprensione della verità: astorica prima, indistinguibile dal flusso storico poi: proprio l'infelice scissione che la teologia, sulla linea della rivelazione come proposta ad esempio da *Dei Verbum*, dovrebbe superare. Così appare un altro modello della contestazione del magistero morale, modello che riduce la verità a parte irrilevabile della storia, dopo averne separato la parte alta in un infallibile astorico.

4. E. Schillebeeckx ⁽¹⁶⁾ pone il problema del fondamento della normatività delle direttive ecclesiastiche in materia sociopolitica, non affronta dunque l'intero campo del magistero morale. Egli ritiene anzitutto essenziale sottoporre a critica un modo frequente di affrontare la questione, quello che «parte da una certa dualità delle norme etiche, [...] astratte e di universale validità da una parte, e norme rigorosamente situate» dall'altra. Poiché risulta subito impossibile derivare le seconde dalle prime, si apre il problema di una mediazione tra le due; essendo però le situazioni concrete sempre più complesse si finisce per restare privi di una risposta univoca, o per affidarsi a una qualche intuizione privata o collettiva. Schillebeeckx critica questa impostazione del problema, perché «asserzioni astratte non hanno *per sé e da sé* alcun valore di realtà. Esse lo ottengono invece sulla base della nostra esperienza globale della realtà. [...] Esiste dunque un'unica fonte di normatività etica: la realtà storica della persona umana [...], ivi comprese le sue relazioni corporee e sociali. Perciò non possiamo riconoscere alcun valore a norme astratte *in quanto tali*. Da una asserzione astratta non può partire alcun appello, alcun invito. [...] I contenuti astratti della conoscenza si propongono solo come visuali di una coscienza esperienziale umana unitaria, nella quale, grazie al contatto concreto-esistenziale con la realtà, essi acquistano valore di *indicazione* interna ed oggettiva sulla realtà esperita e concretamente determinata: nella direttiva data dall'enunciato concettuale-astratto e non altrove risiede appunto la realtà concreta; tut-

(16) E. SCHILLEBEECKX, *Chiesa, magistero e politica*, in Id., *Dio, il futuro dell'uomo*, Roma, Paoline, 1970, 153-182. Pubblicazione del 1968, col titolo: «La portata teologica dei pronunciamenti magisteriali su problemi sociopolitici».

tavia il contenuto astratto non è in grado di precisare con maggiore puntualità e concretezza tale direzione. Le norme astratte e universalmente valide sono dunque direttive insufficienti, ma pur sempre reali nella direzione dell'unica norma etica concreta e reale: la concreta persona umana che vive in questa concreta società e in questo tempo storico». Perciò «non posso mai ricavare da una norma astratta ciò che debbo fare o non fare qui e ora. E per il medesimo motivo, [...] la mia etica del qui ed ora non può mai cadere *al di fuori* dall'orientamento segnato da tali norme (se correttamente formulato). [...] In tale luce possiamo superare sia una morale puramente astratta sia una semplice etica della situazione» (162-165).

Sullo sfondo di questa impostazione Schillebeeckx affronta la domanda specifica sulla «portata teologica delle «decisioni storiche» del magistero supremo della chiesa (papa o Concilio), che non rientrano nel deposito della dottrina e conservano quindi «un certo carattere ipotetico», non potendo non dipendere, come detto sopra «da informazioni ed enunciati non teologici circa una realtà mondana più o meno casuale o mutevole. [...] Le singole indicazioni non sono quindi valide di per sé ed in ogni tempo; né al momento della loro pubblicazione sono valide qui e *dappertutto* [...]». Per la situazione considerata da quei documenti la decisione concreta del magistero è vincolante nella comunità dei fedeli *qui ed ora*. [...] Allora la caratteristica degli enunciati ecclesiastici risiede in questo: l'istanza viene concretizzata in una direzione chiara e precisa [...]». Alla domanda finale: «Trovano i fedeli nella parola del magistero la garanzia che la direttiva da esso tracciata, tra le molte possibilità all'avvio aperte, costituisca l'unica direttiva obiettivamente giusta?» ecco come suona la risposta: «A mio avviso non si potrà mai fare una affermazione del genere, attribuendovi valore *assoluto*. Infatti decisioni sociali e politiche condizionate storicamente non potranno mai fornire tale garanzia, nemmeno quando provengono dal magistero della chiesa [...]». Naturalmente il cristiano confida che «colui che agisce attenendosi a tali direttive opera in misura elevata (di più non possiamo dire...) «in maniera obiettivamente adatta alla situazione». Comunque «il problema non è direttamente quello dell'ubbidienza all'autorità del magistero, quanto piuttosto dell'ubbidienza all'ufficio pastorale, il quale non possiede uguale chiarezza, ma in compenso una altrettanto più forte facoltà profetica di evocazione, di appello [...]» (178-180).

La discussione impostata da Schillebeeckx come limitata agli interventi del magistero in questioni socio-politiche in verità viene impostata su uno sfondo teorico più ampio, e in parte ormai noto. Il punto di partenza è preso dalla critica a un modello di teologia morale che si potrebbe definire deduttivo, nel senso che crede di poter dedurre da norme morali come da principi la «soluzione» delle questioni so-

ciali concrete. Ma proprio la loro concretezza mostra il limite fatale e metodologicamente insuperabile delle norme astratte. Egli non approfondisce ulteriormente l'argomento, che invece gli offriva l'occasione per una critica serrata e, crediamo, pertinente di quel modello generale di teologia morale che abbiamo indicato come «principiale» (17). Anzi il prosiegua dell'argomentazione sembra puntare in una direzione opposta al punto di partenza. Alle norme astratte viene infatti attribuito il valore di indicazioni per l'agire e di delimitazione dell'ambito nel quale trovare la scelta giusta; eppure tale scelta non viene formalmente da esse, né lo potrebbe, dopo che si è stabilita, o meglio asserita, l'estraneità pregiudiziale tra norma astratta e coscienza esistenziale della realtà. Pertanto lo sforzo pure dichiarato di superare l'*impasse* creata dalla scelta forzata tra morale astratta ed etica della situazione è destinato a fallire, poiché alla fine la scelta viene «dalla concreta persona umana che vive in questa concreta società». E così, mentre l'avvio lasciava intendere una critica indiretta dell'impostazione seguita da Rahner, ora, benché per un'altra strada, Schillebeeckx giunge allo stesso approdo.

Che il problema di fondo apparso in Rahner non sia superato è visibile anche nell'assenza di una analisi fenomenologica anche solo iniziale della realtà sociale: essa è semplicemente data come presupposta, è insomma un fatto esterno all'uomo, oggetto materiale dell'intervento del magistero o della scelta del cristiano, ma essa non presenta alcun senso all'agire dell'uomo: essa è il problema che va risolto, non è il luogo del senso che va praticamente accolto ed elaborato. In una tale concezione insieme razionalistica per un verso e materialistica per un altro della società umana risiede l'intrinseca tensione tra norme e realtà che percorre la teoria morale proposta da Schillebeeckx.

Ne deriva, quanto all'autorevolezza degli interventi del magistero, che essi «non rientrano nel deposito della dottrina» cristiana, poiché «dipendono dalla realtà mondana mutevole»; e così deposito della fede e realtà mondana sono già pensati come del tutto separati. Istituita (senza indagine critica) la separazione (che sembra essere una ripetizione della tensione tra norme astratte e realtà concreta), è gioco forza applicare di nuovo l'impostazione sopra esposta, per concludere che quegli interventi del magistero non hanno e non possono avere «valore assoluto». Infatti criterio definitivo e in verità assai formale è quello di agire sempre «in maniera obiettivamente adatta alla situazione». Quale poi sia l'obiettività non viene chiarito; l'articolo fa cercare in due direzioni: quella della conoscenza «scientifica» della realtà sociale, e quella dell'impegno per il mondo e la storia, che Dio

(17) Cf A. BONANDI, *Modelli di teologia morale nel ventesimo secolo*, «Teologia» 24 (1999) 91-109.

pone tra lui e l'uomo come *medium* del suo appello e della risposta dell'uomo (cf 168-177). La conclusione ripropone il problema irrisolto in modo palese: da una parte sta «l'obbedienza all'autorità del magistero», dall'altra «l'obbedienza all'ufficio pastorale», e più a monte da una parte sta un magistero chiaro ma poco coinvolgente, dall'altra una pastoralità profetica ma oscura, e «dal carattere ipotetico». Come si vede l'affermazione del carattere ipotetico degli interventi del magistero e quindi la contestazione di una loro pretesa assolutezza avviene completamente nel quadro di problemi irrisolti di epistemologia teologica. L'assolutezza cui Schillebeeckx pensa è quella dell'astrazione, e la concretezza è quella dell'imprevedibilità: ma né l'una né l'altra rendono ragione dell'esperienza morale e della sua identità teologica, e pertanto nemmeno del valore e del limite degli interventi del magistero sulle questioni sociali.

Il risultato provvisorio del cammino fin qui percorso è che nei diversi studi proposti i problemi teologici tendano ad aggrovigliarsi, piuttosto che a dipanarsi: non parliamo poi di una loro soluzione soddisfacente, ancora del tutto immatura. In ogni caso emerge sempre più distintamente un duplice disagio della teologia: anzitutto quello di classificare entro categorie teologiche note e condivise gli interventi del magistero sulle questioni sociali e più generalmente sulle questioni morali; dentro questo disagio ve n'è un altro più fondamentale: quello di fondare una riflessione adeguata sulla cosa stessa: la società e la moralità. Lo scritto di Schillebeeckx fa fede del primo e del secondo.

5. J.P. Mackey ⁽¹⁸⁾ apre un nuovo capitolo sulla questione del magistero morale, radicalizzando in un certo senso l'interrogativo. Egli rileva come la teologia morale non riconosca l'importanza della distinzione tra fede e morale in rapporto all'esercizio dell'autorità: si tratta invece di «due categorie». E il magistero è di due specie diverse, non solo perché diversi sono i due campi, ma anche per il diverso grado in cui vi viene impegnata l'autorità, e per il modo in cui l'insegnamento viene proposto: come infallibile o come autentico, quindi irreformabile o riformabile. Spesso invece, secondo Mackey, si commette l'errore di presentare il magistero autentico come un insegnamento infallibile inferiore, mentre in verità esso si trova, secondo Mackey, in una categoria del tutto diversa. Ecco dunque la questione centrale: può il magistero essere infallibile e autentico nello stesso senso e nella stessa misura nel campo della fede e della morale? (cf 153-156).

(18) J.P. MACKAY, *La funzione del magistero nel campo della fede e della morale*, in *Il magistero morale. Compiti e limiti*, Bologna, Dehoniane, 1973, 153-181.

La risposta di Mackey è un no chiaro. Duplice è la causa: anzitutto il cambiamento storico sostanziale che coinvolge il campo della morale (e dei giudizi di valore), assai più che quello della fede; poi l'incompletezza contenutistica dei testi rivelati circa i precetti morali, che rimanda alla ragione come necessario completamento. «Quindi mentre un atto di fede si basa per sua natura sulla rivelazione e non sulle capacità della ragione umana [...], un giudizio morale per essere davvero pienamente tale deve basarsi sulla ragione; soltanto quando questa manca, tale giudizio può basarsi sulla rivelazione, ed in questo caso dovrebbe preferibilmente trattarsi di quella specie di rivelazione che rende l'uomo stesso capace di scoprire che ciò che gli si chiede di fare è di fatto una cosa buona» (164s.). «La morale ha il suo fondamento nella ragione e deve essere basata sulla ragione in un modo che non può essere quello della fede; d'altra parte il campo della fede è esteso quanto il contenuto della divina rivelazione, il che non si può dire dell'insegnamento morale della chiesa; infine la fede è totalmente dipendente dalla rivelazione, in un modo che la morale, proprio per sua natura, non può essere» (168s.).

In un contesto così definito, risulta secondo Mackey impossibile parlare di infallibilità trascurando la differenza di statuto logico tra affermazioni di fede e di morale. Del resto lo stesso Vaticano II, a differenza del primo e soprattutto di molti manuali che estendono l'infallibilità pontificia ben al di là della verità rivelata, sembra limitare l'esercizio della infallibilità alla sola verità rivelata. Ecco dunque la conclusione: «La pretesa di infallibilità ha forza e certezza che variano via via che ci allontaniamo dalle verità centrali e chiaramente affermate dell'evento della salvezza cristiana e diamo loro corpo usando delle sempre mutevoli categorie del pensiero e della esperienza naturale. [...] La pretesa di infallibilità nell'insegnamento della morale, e specialmente nello stendere regole morali, dovrebbe essere molto debole e assai sperimentale. Questa è la conclusione più facile che può essere dedotta da chi comprenda quanta parte dell'insegnamento morale della chiesa è formato di materiale puramente razionale ed è convinto che l'infallibilità è una prerogativa concernente soltanto l'area della verità rivelata. Per di più è difficile vedere come possa applicarsi alla sfera dell'insegnamento morale il carattere di irreformabilità che è esattamente la caratteristica dell'insegnamento infallibile» (171).

Quanto infine al magistero autorevole, si deve affermare che in linea di principio l'agente deve poter verificare da se stesso il precetto morale che gli viene proposto. L'autorità non può procedere come a proposito delle verità di fede preservate nella tradizione della chiesa: essa deve mostrare le ragioni dei precetti morali. «Perciò se qualcuno afferma che le leggi morali [...] sono immutabili perché la legge di Dio è immutabile, egli fa una affermazione assai ardita oppure una affer-

mazione molto generica. Egli pretende che l'uomo abbia una diretta conoscenza della mente di Dio in questo campo particolare, il che potrebbe avvenire solo tramite una rivelazione diretta, oppure presuppone che un precetto cui l'uomo è giunto con la propria ragione, che è certamente limitata, e basandosi sulla realtà della natura umana nella sua situazione concreta, rifletta certamente la volontà o la legge di Dio; ma questo è esattamente ciò che viene posto in discussione quando si giunge a certi gradi del progresso morale in ogni società. Di fatto in molti casi, se non in tutti, l'uomo cerca dapprima di decidere se un particolare precetto morale sia giusto o no, e poi arriva a sapere se tale precetto è legge di Dio oppure no» (179).

La teoria di Mackey è chiara e decisa: la serie di asseriti collega come evidenti la distinzione, anzi la separazione logica tra affermazioni di fede e regole morali; le prime vanno ricondotte alla rivelazione (cioè alle sue fonti, da cui quelle affermazioni vengono prese), i secondi alla natura umana storicamente situata; l'organo conoscitivo delle prime è la fede come atto, per i secondi è la ragione: ciò deve essere detto non solo in via di fatto, ma anche di diritto, nel senso che le verità rivelate sono adeguate dalla fede, mentre i principi morali dalla ragione e soltanto da essa, per cui se essi in qualche modo trascendono la sua capacità, la rivelazione interviene solo provvisoriamente, come elemento pedagogico della autonomia della ragione pratica. Su questa linea si decreta anche la storicità dei precetti morali (e di conseguenza) la metastoricità delle affermazioni di fede; dalla prima discende la non irrimediabilità di principio dei precetti stessi. L'applicazione di questo apparato concettuale al problema del magistero morale dà i seguenti risultati: il magistero infallibile riguarda il campo della fede; in quello della morale la pretesa di infallibilità dovrebbe essere «debole» e avere un carattere «sperimentale»; cioè, così ci sembra di capire, dovrebbe verificarsi raramente e restare aperta a verifiche successive: forse un modo indiretto per affermarne l'impertinenza, almeno stanti le premesse, cosa affermata esplicitamente subito dopo. Quanto al magistero autorevole, ormai saldamente separato da quello infallibile, esso deve fare leva su delle buone ragioni, «che ognuno deve poter verificare da se stesso», se non si vuole incorrere in quella forma di sacralismo per cui si identifica un certo *standard* della vita umana individuale e collettiva con la legge di Dio: il che non rende ragione del carattere trascendente della rivelazione, e progressivo della scoperta dei precetti morali. La conclusione inevitabile del corso di pensiero di Mackey è che propriamente non si può parlare di magistero morale, né infallibile né autorevole. Esso ha competenza solo nell'ambito della fede oggettiva, in quanto è definita dalle fonti (non meglio precisate: ma il discorso sembra ridursi alla Scrittura) della rivelazione.

Il nucleo della teoria tuttavia non riguarda il magistero, ma la differenza qualitativa ed epistemologica tra verità di fede e verità morali (di ragione), cioè un duplice statuto della verità: potremmo dire, in modo stringato, noumenica da una parte e fenomenica dall'altra. Che questa impostazione, lungi dal favorire una comprensione del magistero (e della teologia in generale), sia al contrario inadatta alla domanda sulla verità (non solo cristianamente rivelata), e di conseguenza alla interrogazione sulla competenza del magistero (non solo morale), non viene in dubbio per Mackey, che dimentica pure la classica formula di *fides et mores*, la quale evidentemente esclude una differenza irriducibile tra fede e morale nell'esercizio del magistero, anche se non esclude ogni differenza. La posizione di Mackey invece riduce la pertinenza del magistero alla *fides* soltanto, senza parlare poi della sorte della fede oggettiva una volta che sia separata dalla morale. La verità di fede (o dogmatica) letteralmente cade addosso all'uomo e alla sua libertà, poiché quella ha una logica che non interpella questa, mentre per altro verso la libertà non chiama la verità (della fede). Certo si può facilmente riconoscere l'influsso delle coeve discussioni teologiche sulla non specificità delle norme morali dei cristiani, sulla autonomia della ragione pratica⁽¹⁹⁾, sui limiti intrinseci degli interventi del magistero, ma la soluzione viene cercata sulla linea dello scorporo della morale dalla teologia e dalla fede, mentre per altro verso Mackey trascura anche la relazione tra morale e fede, come se l'uomo potesse cercare, formulare e praticare il bene senza una fondamentale disposizione di fiducia, di apertura ad esso. Da qui origina il rischio di finire in un positivismo della morale, una volta che questa sia separata dalla fede in generale, prima ancora che dalla fede in Cristo. In ogni caso a Mackey va riconosciuto il merito di aver evidenziato la povertà della riflessione teologica sulla relazione tra fede e morale, e così di aver richiamato, anche se indirettamente, la necessità di pensare il binomio nei termini radicali della verità: da cui certo dipende anche l'identificazione del compito del magistero⁽²⁰⁾.

6. K. Demmer⁽²¹⁾ affronta il tema del magistero morale in una prospettiva teorica più ampia, che deriva da una impostazione insie-

(19) Cf A. BONANDI, *Veritatis Splendor. Trent'anni di teologia morale*, Milano, Glossa, 1996, 45-61.

(20) Ripresa ed esposizione di punti sostanzialmente già emersi nella discussione si trovano in L. SARTORI, *La legge naturale e il magistero cristiano*, in L. ROSSI (ed.), *La legge naturale*, Bologna, Dehoniane, 1970, 219-244. B. HÄRING, *Magistero e morale*, in L. ROSSI e A. VALSECCHI, *Dizionario enciclopedico di teologia morale*, Roma, Paoline, 1971, 542-553.

(21) K. DEMMER, *La competenza normativa del magistero ecclesiastico in morale*, in K. DEMMER - B. SCHÜLLER, *Fede cristiana e agire morale*, Assisi, Cittadella, 1980, 144-170.

me trascendentale ed ermeneutica della teologia morale. Partendo da una concezione di verità come espressione del senso dell'esistenza e come sintesi di giudizio di fede e di legge naturale, egli vede la competenza del magistero nella mediazione concreta tra origine e sussidio. Infatti il compimento originario del credere sviluppa *in nuce* una antropologia teologica, che deve essere portata al piano del concetto e della proposizione normativa, secondo un processo di comprensione che combina e coordina in modo flessibile la prima (l'origine) alla seconda (la norma). Si tratta cioè di applicare la libertà nella storia, in un processo sempre aperto. «Un'affermazione del magistero deriva pertanto dalla competenza originaria, nella misura in cui essa rispecchia in piena trasparenza questo intimo arco di tensione e lo garantisce pubblicamente in una formulazione concettuale-proposizionale [...]. Quando tuttavia manca ancora la mutua compenetrazione di questa trasparenza, si può parlare soltanto di competenza sussidiaria» (155s.). Il magistero dunque media tra atteggiamenti morali di fondo e norma di azione.

La proposta autorevole di norme di azione da parte del magistero si basa fundamentalmente sulla sua competenza originaria circa l'evento Gesù e l'impulso di libertà che da esso scaturisce; ma poiché la configurazione cristiana del mondo comprende necessariamente la formulazione di norme morali, e poiché per altro verso in queste non può non rispecchiarsi la condizione di non pieno compimento del tempo presente, segnato ancora dal peccato, la competenza del magistero sulle norme morali non può essere che derivata. Pertanto non può essere intesa in senso univoco rispetto a quella originaria: è sussidiaria nel senso che offre ai cristiani un aiuto, affinché la configurazione concreta della vita sia, per quanto possibile nel tempo presente, coerente con la storia di libertà scatenata dal vangelo di Cristo. La conflittualità tra la dimensione di compimento e quella di non compimento «presente in ogni decisione [...] richiede un modo differenziato di presenza del magistero, che finora non è stato sufficientemente chiarito. [...] Anzitutto il parlare magisteriale *in re morali* dovrebbe avvenire [...] sul piano della competenza originaria. [...] Al contrario, le cose stanno altrimenti sul piano della seconda dimensione: la competenza sussidiaria, corrispondente alla dimensione di non compimento, dovrebbe trovare la sua chiara espressione quant'è possibile non nella forma del parlare ma in quella del tacere. [...] Un silenzioso compatire, in cui è determinante l'elemento dell'accettazione passiva, tollera bensì sul piano del fenomeno, però in vigilanza critica di fronte a quel valutare ponderato, che è presente in ogni decisione morale. Le regole di preferenza [...] facilitano al singolo credente il compito di trovare la verità e la decisione concreta. Questo avviene però sotto il pressante impulso della competenza origina-

ria del magistero, che deve invigilare a che l'agire corrisponda a libertà. In ogni caso, la definitiva concretizzazione esistenziale sta nella coscienza del singolo [...]; la quale concretizzazione non può essere adeguatamente sostituita o messa al riparo – proprio perché è di più un affare di abilità intellettuale – dal fatto di appellarsi a una vasta e per così dire dottrinale competenza di emanar direttive. Se tuttavia l'autorità ecclesiastica volesse farsi avanti con una pretesa massimale di emanar direttive e volesse così dettagliare in partenza ogni decisione in quella sua duplice dimensionalità, [...] dovrebbe necessariamente impegnarsi in una casuistica che contraddice alla prospettiva del messaggio neo-testamentario [...]» (164-166). «Il parlare del magistero si contraddistingue per la sua struttura di "memoria" [...] Il singolo cristiano deve poi, in un secondo passo, ricavare le linee di questa prospettazione in ordine alle esigenze e alle possibilità delle sue situazioni concrete di decisione. Mentre fa questo, egli si pone originariamente sotto l'impulso pressante della competenza originaria di dar direttive e cerca di conseguenza di ridurre la tensione permanente tra intenzione e realizzazione. [...] Lo spazio di libertà, che viene così lasciato alla coscienza del singolo, [...] è un appello a saper interpretare e a portare avanti la dinamica immanente della competenza originaria conformemente al suo significato. Vista così, la competenza originaria ha direttamente e immediatamente un effetto sull'intenzione dell'agente; oltre che a questa, essa si estende alla formulazione e all'applicazione situativa delle norme di azione morale» (166s.).

La proposta elaborata da Demmer, pur nella sua complessità, lascia intravedere con sufficiente chiarezza, sulla base della sua impostazione teorica ⁽²²⁾, la trama che la sorregge. Il punto di partenza può essere individuato nella distinzione, di derivazione neoscolastica trascendentale, tra il momento fondamentale e quello concettuale o proposizionale (relativo alla norma di azione) della verità pratica. La distinzione si attua dunque tra gli atteggiamenti cristiani fondamentali e le norme di comportamento, e avviene nel modo seguente: mentre i primi riflettono in modo diretto e limpido quella liberazione dell'uomo (ad esempio dalla soffocante casuistica tardogiudaica), le seconde non possono non tenere in debito conto il mondo presente, e le tensioni in esso ancora vigenti, che segnalano come questo non sia il tempo del compimento pieno: le regole di preferenza lo testimoniano per la teologia morale cattolica, la teoria del compromesso morale per l'etica teologica evangelica. Tra le due dimensioni della verità pratica si deve cercare una mediazione, che ha il carattere di una ermeneutica del fondamento in direzione del concetto e della norma di azione.

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

Su questo sfondo prende rilievo il magistero morale, la cui competenza segue la medesima sorte della verità pratica: la competenza si sdoppia in una originaria, che testimonia direttamente gli atteggiamenti cristologici fondamentali e in una sussidiaria, che deriva dalla prima, ma poiché tiene presente l'inserimento concreto dell'azione in questo mondo, deve essere limitata (per non ricadere nella casuistica citata), fino al punto da trovare, paradossalmente assai, la sua prima espressione non nella parola (normativa), ma nel silenzio, che compiona la drammatica situazione di ogni umano decidere. Certo la compassione non elimina la vigilanza che il magistero deve esercitare sulla vita cristiana; ma esso si esercita anzitutto come memoria dell'evento liberatore, e solo sussidiariamente come formulazione concettuale e normativa del comportamento concreto che il cristiano deve tenere nel mondo. Più in là in linea di massima il magistero non dovrebbe spingersi, sia «perché non ha una vasta competenza dottrinale per emanare direttive», sia «perché la concretizzazione esistenziale sta nella coscienza individuale». In riferimento alle categorie tradizionali di intenzione e di applicazione della norma morale, si può dire che il magistero, nella sua competenza originaria, agisce direttamente sull'intenzione, mentre deve raggiungere con grande circospezione e con senso acuto dei suoi limiti il livello della applicazione concreta della norma, e prima ancora quello della sua formulazione concettuale.

Se tralasciamo il riferimento tutto sommato tangenziale all'etica teologica luterana del compromesso morale ⁽²³⁾, lo schema teorico principale operante in Demmer sembra quello della tensione tra fondamentale e categoriale, riferito il primo all'antropologia degli atteggiamenti, il secondo alla formulazione di una norma materiale vincolante e alla sua applicazione (casuistica). Poiché il secondo viene dal e riguarda il mondo, mentre il primo viene da Cristo e riguarda le attitudini di fondo del cristiano, la sussunzione della tematica del magistero morale in questo schema riverbera la tensione dall'antropologia morale alle due forme del magistero: quella rivolta al mondo non può essere vista che come un compromesso, benché necessario, e pertanto da limitare, o comunque da controllare rigorosamente perché non esorbiti, con l'unico effetto di mortificare la libertà cristiana, cioè in ultima analisi la coscienza. Ma la verità morale sopporta questa tensione, o non si trova piuttosto prima di essa? Noi crediamo di sì ⁽²⁴⁾. Con questa tensione comunque Demmer apre una pista ulteriore nella contestazione di una interpretazione per così dire

(23) Formulazione classica in H. THIELCKE, *Theologische Ethik* II/1, vierte Auflage, Tübingen, Mohr, 1973, 56-327.

(24) Per un primo approfondimento della questione rimandiamo a A. BONANDI, *Veritatis Splendor. Trent'anni di teologia morale*, Milano, Glossa, 1996, 94-111.

massimale della competenza del magistero morale, ma la tesi punta più in là, in quanto il riconoscimento di una competenza solo minimale per rapporto alle norme morali induce subito il problema della validità intrinseca di quel tipo di pronunciamenti, che ben difficilmente nella teoria di Demmer può situarsi a livello veritativo: se non si tratta della verità, nell'uno e nell'altro dei suoi aspetti, il magistero come tale non è già fuori gioco?

7. F. Böckle ⁽²⁵⁾ riprende una tesi diffusa nella teologia morale più recente, quella del carattere «razionale» delle norme morali (a sua volta elaborato a partire dal riconoscimento della capacità fondamentale della legge naturale a determinare le norme dell'agire buono), e da qui presenta una ulteriore obiezione generale all'autoritatività e vincolatività dei pronunciamenti magisteriali nelle questioni morali. Sottolineiamo che lo sviluppo della discussione all'interno della teologia mostra un chiaro passaggio da una obiezione regionale, avente cioè per oggetto alcune dichiarazioni del magistero su questioni sociali e politiche, alla questione generale e radicale circa la sua competenza sulla morale in generale o meglio sulle norme morali di azione. La discussione riguarda ormai il magistero *in rebus morum*, *in toto*. A questo approdo conduce necessariamente la stessa posizione teorica del problema, che non può non affondare le sue radici in una epistemologia teologica generale ⁽²⁶⁾.

Dopo aver richiamato come la chiesa in quanto comunità dei credenti sia il luogo in cui si comprende il messaggio divino e si trova la norma morale in un processo che viene «dal basso», Böckle afferma che c'è una forza normativa della convinzione vissuta, che spinge verso un riconoscimento sociale nella chiesa (270s.). E poiché non v'è alcun dubbio che le esigenze di un'etica configurata dal Vangelo siano rilevanti non solo per la vita privata, ma anche per le relazioni interumane, il problema vero suona così: «se e come le conseguenze che derivano per la vita interumana dal messaggio complessivo del vangelo possano essere rese comprensibili a tutti gli uomini. Per principio esse devono essere comprensibili e anche capaci di ottenere consenso. In una parola: lo specifico dell'etica cristiana sta non nella *esclusività* delle sue norme di azione, ma piuttosto nella loro *comunicabilità*». Da ciò deriva che in discussione non è la responsa-

(25) F. BÖCKLE, *Die Kirche und ihr Lebramt*, in A. HERTZ, W. KORFF, T. RENDTORFF, H. RINGELING (Hrsg.), *Handbuch der christlichen Ethik* I, Freiburg, 1978, 269-281. Cf anche F. BÖCKLE, *La via dell'uomo redento nel tempo intermedio*, in J. FEINER - M. LÖHRER, *Mysterium Salutis*, V/1, Brescia, Queriniana, 1978, 15-130, spec. 93-127 (edizione tedesca del 1967).

(26) Per una esplicitazione dello sfondo teorico rimandiamo a A. BONANDI, *Modelli di teologia morale nel ventesimo secolo*, «Teologia» 24 (1999) 224-239.

bilità anche sociale della chiesa; «dibattuta è soltanto la questione con quale autorità, con quali motivi e con quale sicurezza la chiesa possa parlare e decidere circa problemi morali concreti» (273).

Böckle ricorda che la manualistica era solita riconoscere al magistero una piena potestà sulle questioni di legge naturale, anche se non portava molti esempi definiti, né precisava il grado di sicurezza dei diversi asserti morali; essa soprattutto lasciava in ombra il confine tra asserti infallibili e fallibili: infatti nell'uno come nell'altro caso l'obbedienza era senz'altro richiesta. Ora se la richiesta di obbedienza non crea grande problema a fronte di una legge positiva della chiesa, diversamente va se si tratta di una questione di legge naturale. «*Qui l'agire morale responsabile di un uomo maturo deve indirizzarsi in prima battuta secondo intelligenza, e perciò conta in prima linea il peso dei motivi oggettivi*. In tali questioni ci si affiderà anche volentieri a una guida competente, se si è convinti in generale che per l'autorità sono determinanti solo motivi oggettivi. Anche se ci si richiama alla ragione credente, si deve procedere in modo ragionevole con le asserzioni morali normative. Ad ogni passo si deve fare attenzione alla loro specifica struttura categoriale. La legge morale naturale deve per principio poter essere mostrata attraverso l'argomentazione. [...] Se il magistero e la teologia credono su un problema morale oggettivo di sapere più di quanto si può mostrare mediante motivi oggettivi, allora essi devono spiegare chiaramente ai cattolici e a tutti gli uomini di buona volontà da dove e che cosa essi hanno da dire di più o di più affidabile» (275s.).

«Lo specifico dell'autorità ecclesiale è l'annuncio della fede [...]; e in quanto fede e rivelazione hanno conseguenze per la comprensione e la fondazione di esigenze morali, la chiesa deve rappresentare e garantire anche queste conseguenze nel campo della morale». Inoltre essa ha «un diritto di coparola nel campo della ragione morale [...]». Qui si tratta di quel «più» di competenza che deriva dalla fede. E su ciò si è in ampia parte fondamentalmente d'accordo. Le difficoltà cominciano quando si tenta di dire molto concretamente quali conseguenze derivino dalla fede per la determinazione dell'agire morale» (277).

Dell'intervento di Böckle rileviamo ora soltanto ciò che incrementa la discussione sul magistero morale. La sequenza del ragionamento è globalmente chiara. L'avvio è preso dalla tematica delle norme di azione, quelle cioè che regolano le diverse categorie dell'agire umano. Esse a monte sono legate al Vangelo (di cui mostrano in qualche modo, tutto da spiegare in verità, le conseguenze), ma devono essere in grado di esibire la loro logica interna, la loro intima autorevolezza. In altre parole esse devono essere conformi a ragione, e siccome la ragione contraddistingue tutti gli esseri umani, le norme di azione

devono essere comprensibili a tutti. La loro comprensibilità in linea di principio, così come la loro razionalità, le rende anche condivisibili da tutti; esse così attraggono il consenso generale. Naturalmente ciò avviene sulla base dei buoni motivi che sostengono quelle norme, rendendole ragionevoli. E poiché i motivi di cui si tratta sono giustificazioni e spiegazioni aperte a tutti, la forma con cui essi motivano le norme sono dette argomentazioni, cioè dialoghi razionali di proposta, obiezione, risposta. L'oggettività dei motivi e quindi delle norme è la loro validazione nella comunicazione intersoggettiva.

Quale possa essere il ruolo del magistero in questo processo di invenimento e validazione di norme morali è presto detto: esso è senz'altro ammesso al dialogo universale, certo senza alcuna competenza speciale, che non sia quella dei buoni motivi addotti e per principio da tutti riconoscibili, e pertanto senza poter mettere in campo una forma di autorità che stia prima o fuori degli argomenti esibiti e riconosciuti (o almeno riconoscibili). È d'obbligo concludere che, a livello di norme di azione, il magistero della chiesa non ha una competenza specifica, ma solo prende parte di una competenza universalmente esigibile ed esercitabile.

Non è questo il luogo per presentare una critica completa del ragionamento di Böckle⁽²⁷⁾, in particolare del concetto di razionalità, determinante per l'intera discussione. Rileviamo solo che appare fin dall'inizio una esplicita estraneità tra sapere e credere, e, quanto al nostro tema, tra fede oggettiva e norma morale: sinteticamente si può dire che la fede è creduta, la norma morale è saputa. Ma se già questo approccio presenta più di un problema sotto il profilo generale dell'epistemologia teologica, altri si presentano non appena si osservino più da vicino i termini della discussione. Anzitutto fa problema l'omologazione tendenziale tra comprensibilità della norma morale, sua universale comunicabilità, capacità di attrarre e creare consenso. Infatti la comprensione di una norma morale non può essere che un processo storico, cioè ermeneutico, che non si attua fuori dalle condizioni concrete che permettono all'uomo di accedere alla verità (anche pratica); lo stesso vale per la comunicabilità: l'alternativa fondamentale non è tra universalità (o universalizzabilità) che prescinde dall'effettiva comunicazione propria di ogni ethos o cultura (ma in tal modo non riesce a evitare i problemi del razionalismo), e chiusura dentro una comprensione locale o «tribale» della verità (solo qui e solo per noi: la cui versione teologica sarebbe secondo Böckle la tesi, perciò rifiutata, della specificità o esclusività delle norme d'azione proposte dalla chiesa), ma tra fissazione universalistica o etnica della

(27) Cf alcuni spunti in A. BONANDI, *Panorama sui manuali di teologia morale fondamentale in Italia (1970-1984)*, «La Scuola Cattolica» 115 (1987) 461-465.

verità (anche pratica) da una parte e riconduzione della norma morale, come espressione del bene voluto e dovuto, alla verità della persona che agisce dall'altra. L'instabilità interna di una concezione della norma morale come funzione di una ragione astratta diventa ancora più visibile nell'ambiguità della categoria di consenso: si tratta di un consenso inteso come esigenza universale della ragione (per cui tutti dovrebbero consentire ad una formulazione normativa ragionevole), oppure si tratta di un consenso di fatto (si registra che tutti consentono ad una norma morale, per cui il fatto, e non il diritto, stabilisce la razionalità di una norma)?

Un ultimo appunto a proposito del concetto di argomentazione. Per quanto centrale nella riflessione di Böckle, esso non ottiene alcun approfondimento preciso, per cui tende a sfumare in un generico buon ragionamento: ma appunto, quando un ragionamento pratico è riuscito sotto il profilo della sua razionalità, posto che questo sia il profilo determinante? Dunque come si istituisce una argomentazione riuscita? È sufficiente dire che essa non deve avere lati oscuri, o nascondere autorità incontrollabili? Ancora Böckle sembra presupporre che il processo argomentativo sia sostanzialmente univoco, e che dunque l'unico problema restante sia solo quello di argomentare con successo. Ora invece quel processo è incredibilmente complesso, sfumato, storicamente e linguisticamente situato, aperto a esiti molto diversi. L'argomentare è insomma regno dell'analogia, non certo dell'univocità⁽²⁸⁾. Se dunque non se ne precisano le radici, il senso, le regole, le dinamiche, ecc. all'interno di un discorso determinato, il ricorso all'argomentazione rischia di diventare alquanto retorico, mirante a convincere altri, ma incerto proprio sotto quel profilo di razionalità aperta al controllo di tutti, che invece l'argomentazione dovrebbe produrre.

Un'ultima sottolineatura per ricordare la centralità riconosciuta all'argomentazione alla tradizione della teologia morale. Vi si potrebbe vedere una ripresa della problematica del probabilismo, nel senso che ora si tratta di offrire le prove o gli argomenti migliori, quelli che possono convincere e attrarre il consenso degli esperti (*doctores* o *magistri*), il che spiana la via al pluralismo delle opinioni probabili (spesso invocato come esigenza della libertà cristiana). Con la differenza che nella proposta di Böckle (e altri) l'argomentazione che dà la prova non entra in campo solo per risolvere i casi di legge dubbia, quelli cioè che sono aperti a discussione libera (così invece era nella tradizione del probabilismo), ma vale come metodo universale, appropriato e necessario per impostare il ragionamento morale come

(28) Cf C. PERELMAN e L. OLBRECHTS-TYTECA, *Trattato dell'argomentazione. La nuova retorica*, 2 volumi, Torino, Einaudi, 1976.

tale e per giungere a formulare qualsiasi norma concreta di comportamento. Si potrebbe parlare, adottando la prospettiva tipica della teologia morale casuistica, di un probabilismo metodologico illimitato, o forse anche di una casuistica delle norme, nel senso che non direttamente i casi, ma le norme stesse sono oggetto di discussione secondo il metodo dei casi. Questa prospettiva spiega la dichiarazione di incompetenza del magistero sulle norme morali: esse sono divenute casi dei principi fondamentali, così come prima i casi lo erano delle norme; ma la logica dei casi, a qualunque livello, prevede solo l'autorità dell'argomento, ed esclude quella di un ministero, fosse anche ecclesiastico.

Abbiamo così individuato un ulteriore modello teorico della contestazione della competenza del magistero morale: quello che comprende il tradizionale riferimento alla legge naturale come richiesta di argomentazione razionale universale, nella quale il magistero della chiesa può, anzi deve inserirsi, a modo di partner, non di maestro ⁽²⁹⁾.

8. F.A. Sullivan ⁽³⁰⁾ affronta il tema della competenza del magistero sulla legge morale naturale all'interno di uno studio sul magistero universale ordinario e sui limiti che l'oggetto impone all'esercizio dell'infallibilità. Dopo aver richiamato che «tutto ciò che è stato rivelato per la nostra salvezza, esplicitamente o implicitamente, scritto o trasmesso, costituisce l'oggetto primario dell'insegnamento del magistero», afferma: «Da questo ne consegue una importante conclusione: soltanto ciò che è nell'oggetto primario del magistero può essere definito come «dogma di fede». [...] Solo ciò che è in sé rivelato, può essere proposto in questo modo alla fede dei credenti» (150). Esiste però anche un oggetto secondario dell'infallibilità, che viene definito dalla teologia recente, a differenza della manualistica, non come «verità connesse con la rivelazione» in forma generale, ma più limitatamente come «ciò che viene rigorosamente richiesto perché il magistero possa essere in grado di difendere e spiegare il vangelo» (153s.).

A questo punto si inserisce la discussione sull'infallibilità del magistero circa la legge morale naturale. «Prima di tutto, in quanto la legge morale naturale è rivelata, essa appartiene all'oggetto primario del magistero. Pertanto, il magistero potrebbe definire infallibilmente le proposizioni di tale legge se esse sono chiaramente confermate dalla rivelazione. Questo solleva la questione: fino a che punto la legge naturale è rivelata? Più specificatamente: nel deposito della ri-

(29) F. BÖCKLE, *Le magistère de l'Eglise en matière morale*, «Revue théologique de Louvain» 19 (1988) 3-16 sembra abbandonare la rigidità e la tendenza razionalistica del primo approccio.

(30) F.A. SULLIVAN, *Il magistero nella chiesa cattolica*, Assisi, Cittadella, seconda edizione, 1993.

velazione sono contenuti solo i principi generali, o anche le applicazioni particolari della legge naturale a modi specifici di comportamento umano? Poiché non pochi teologi recenti tendono a negare che le norme morali particolari della legge naturale siano non solo formalmente rivelate, ma anche solo virtualmente rivelate (ciò significa che «possono essere in qualche modo dedotte dai principi rivelati, e oggi la maggior parte dei teologi non è d'accordo che possiamo arrivare alle determinazioni concrete della legge naturale mediante un tale procedimento di deduzione da premesse rivelate»), mentre per altro verso si riconosce che «fa parte del ruolo del magistero parlare con autorità su problemi morali particolari», sorge la questione «se dall'autorità con cui il magistero insegna norme particolari della legge morale naturale, segua necessariamente la conclusione che esso deve essere in grado di parlare infallibilmente su questi problemi». Dunque l'autorità di cui si tratta è quella dell'infallibilità o quella della pastoraltà? (156-158).

Dopo aver discusso e rifiutato l'opinione di J. Ford e G. Grisez, secondo cui il divieto della contraccezione (appunto una norma morale particolare di legge naturale) sarebbe un esempio chiaro di insegnamento infallibile del magistero ordinario ⁽³¹⁾ (cf 163-169), Sullivan conclude: «Credo che la maggioranza dei teologi cattolici moralisti di oggi sottoscriverebbe le seguenti proposizioni che riguardano il «magistero morale». 1. Per lo meno alcuni principi fondamentali della legge naturale sono anche formalmente rivelati e, in quanto tali, appartengono all'oggetto primario del magistero infallibile. [...] 2. Il magistero è competente a esercitare il suo magistero ordinario applicando la legge naturale, alla luce del vangelo, ai problemi morali particolari e concreti [...]». Ma qui «non vedo ragioni per non parlare della funzione docente dei vescovi, specialmente nel suo esercizio ordinario, come «magistero pastorale». È questo il magistero che essi esercitano quando aiutano i fedeli a formare le proprie coscienze su problemi concreti della legge naturale. 3. Le definizioni concrete della legge naturale riguardo ai complessi problemi a cui le persone di oggi si trovano di fronte, non sono rivelate né formalmente né virtualmente. Ciò vale a dire che esse non sono tra le verità che Dio ci ha rivelato per la nostra salvezza, né possono essere rigorosamente dedotte da tali verità. Si è generalmente d'accordo che il procedimento con cui arriviamo alla conoscenza delle norme concrete della legge naturale avviene tramite una condivisa riflessione sull'esperienza umana; è un procedimento più induttivo che deduttivo. [...] 4. Né si può dimostrare che il magistero non

(31) Cf J.C. FORD - G. GRISEZ, *Contraception and the Infallibility of the Ordinary Magisterium*, «Theological Studies» 39 (1978) 258-312.

sarebbe in grado di difendere e di spiegare i principi e i valori morali del vangelo se non potesse stabilire infallibilmente la corretta applicazione della legge naturale ai problemi concreti e complessi dell'uomo moderno»: insomma l'onere della prova cade su chi afferma il contrario. «5. Infine, dire che una proposizione è stata insegnata infallibilmente significa dire che essa deve essere irreversibilmente vera. [...] Ebbene l'opinione più comune dei moralisti cattolici di oggi è che le norme concrete della legge naturale non ammettono semplicemente tale decisione irreversibile». In conclusione: «Mentre si può dire che alcune norme morali universali sgorgano dalla natura metafisica dell'uomo, le norme particolari si fondano sulla natura umana in quanto esiste nella storia ed è soggetta a cambiamento. Tali norme non possono pretendere una validità assoluta o permanente. [...] La maggior parte dei teologi cattolici oggi [...] conclude che tali norme non costituiscono materia propria di insegnamento irreformabile. Questo giudizio esclude non solo la possibilità della definizione infallibile di una tale norma, ma anche la pretesa che essa sia stata, o possa essere, insegnata infallibilmente dal magistero ordinario universale» (169-174).

Possiamo ricostruire il pensiero di Sullivan a partire dalla conclusione. Essa giunge a una duplice negazione: della infallibilità definitoria e della irreformabilità di affermazioni di norme morali particolari di legge naturale; si intenda che la duplice negazione ancora una volta riguarda non solo il fatto, ma anzitutto il diritto. Il supporto teorico di una tale posizione, assai forte, è offerto da due distinzioni: anzitutto quella tra oggetto primario e secondario del magistero, e ancor più dalla interpretazione «ristretta» del secondo, inteso non come tutto ciò che è connesso alla rivelazione, ma soltanto come ciò che è necessariamente richiesto da essa; è ancora offerto dalla distinzione del sapere morale in principi e valori da una parte, e loro applicazione in forma di norme concrete dall'altra. Le due distinzioni si corrispondono nel senso che i principi e i valori possono essere rivelati e definiti, mentre le norme, in quanto applicazioni vengono espulse (rispetto alla manualistica, che le includeva) non solo dall'oggetto primario, ma anche da quello secondario del magistero: motivo ne è che l'interpretazione «ristretta» di esso non riesce ad esibire la relazione di necessità tra principi e applicazioni (o norme), essendo la necessità quella tipica della coerenza logica. Se a ciò si aggiunge la sottolineatura della storicità, che caratterizza fatalmente l'agire morale concreto, risulta ancora più chiaro che non è possibile a livello di norme evitare l'errore: neanche per il magistero, trattandosi di una conclusione epistemologica generale vincente per principi● ogni essere pensante. Il regno dell'induzione infatti non può essere quello della rivelazione! Quel magistero tut-

tavia non può rinunciare ad intervenire a livello di formazione delle coscienze in ordine ai problemi di legge naturale; si tratta insomma della guida pastorale e/o spirituale dei fedeli.

Non è possibile richiamare qui, anche solo sinteticamente, tutte le questioni evocate dalle affermazioni di Sullivan: anzitutto quelle ecclesiologiche relative all'identità del magistero ordinario e universale, all'identificazione del consenso nella chiesa, al formalmente rivelato (che in verità meglio si direbbe il materialmente rivelato), ecc. Ma per stare più vicini all'oggetto del nostro studio, rileviamo anzitutto l'impostazione della distinzione tra legge naturale e legge evangelica come di due realtà definite separatamente; poi l'impostazione della distinzione tra oggetto primario e secondario del magistero sulla base di una comprensione della verità come una serie di affermazioni o proposizioni; infine la spiegazione della verità morale nel senso di principi (dedotti da una natura metafisica) da una parte e di applicazioni e norme (dedotti dalla natura umana come è di fatto) dall'altra: distinzione preistituita rispetto ad una seppur minima fenomenologia della esperienza e della conoscenza morale, e che pertanto non riesce a vedere la fragilità di una teoria della «doppia» natura umana.

Ci preme sottolineare solo due aspetti relativamente nuovi nella discussione sul magistero morale. Il primo è la riduzione della connessione tra oggetto primario e secondario alla necessità, *et quidem* alla necessità logico-deduttiva. Qui probabilmente Sullivan interpreta la necessità in senso ristretto in base ad un certo razionalismo astratto, per il quale il legame è stabilito non dalla cosa stessa, ma dalla ragione formale; si potrebbe dire anche che il legame è prestabilito, o non è. Se invece si riporta la ragione non anzitutto alla cogenza logica, che ne è un elemento parziale e derivato, ma alla verità, e si tiene presente che questa si offre nella storia (stiamo scorrendo di magistero morale: dunque di come la verità cristiana si offre nelle azioni umane), allora non v'è motivo per rifiutare altri tipi di connessione che sono tipici della verità pratica, e che possono offrirsi in modo diverso dalla necessità deduttiva: la teologia conosce bene ad esempio la convenienza come categoria della analogia della fede (oggettiva, si intenda); e lo conosce bene anche la teoria morale, sotto il nome di prudenza, almeno da Aristotele; né si può escludere che ciò che è conveniente o prudente possa essere anche autorevolmente proposto, essendo la prudenza e la convenienza modi per dire il legame dell'uomo al vero e al bene.

Quanto detto vale ancora di più se si tiene presente che ciò di cui parliamo è la verità della rivelazione, ed è l'autorità del magistero della chiesa: che annuncia, spiega, difende la verità, che è

originata da una storia concreta: ciò che vale in generale per la logica (aperta sulla realtà) degli asserti pratici, deve valere anche per la teologica degli asserti pratici del magistero, teologica che non è prestabilita dal concetto astratto di ragione, ma è stabilita concretamente dalla realtà di cui si indaga la verità. Non vi sono dunque buoni motivi per ridurre la connessione alla necessità: la connessione è determinata dall'oggetto, l'oggetto è quello della rivelazione; e poiché la rivelazione è insuperabile e non può essere chiusa in una categoria (tale è anche la necessità, appunto solo una categoria del pensiero umano), la relazione tra i diversi aspetti dell'oggetto del magistero (che è il *depositum fidei*) è guidata dalla rivelazione: la teologia pertanto deve seguire, non pregiudicare quella relazione.

Il pregiudizio razionalistico del pensiero di Sullivan appare anche più chiaramente quando si considera il compito per così dire minore che egli attribuisce al magistero non infallibile e non irreformabile, cioè soltanto pastorale: quello di guidare le coscienze. Ma non è proprio anche questo il compito dell'intero annuncio della chiesa? Non è la guida sulla via della verità il compito del magistero anche morale, certo nel concerto di altri ministeri ecclesiali? E come si potrebbe precludere l'intervento autorevole del magistero proprio là dove si attua la verità libera dell'uomo in obbedienza al vangelo di Cristo? Non dovrebbe meravigliare alcuno che su questa linea il cristiano incontri la chiesa e il magistero, o meglio si muova all'interno di essi. A meno che non si intenda opporre pregiudizialmente verità, autorità e prassi (questo forse è il vero pregiudizio di fondo), di nuovo non si può prestabilire il modo di quell'incontro attraverso una qualche preclusione, che non sia quella che deriva dalla verità stessa: così ad esempio è certo precluso che il magistero sostituisca il giudizio di coscienza, ma non che la norma morale di comportamento possa essere enunciata autorevolmente; e l'incontro e il confronto con l'autorità della verità anche pratica non possono essere pensati come intermittenti (quasi a preservare spazio alla libertà cristiana), ma piuttosto come costanti, benché non sempre il cristiano faccia esplicito riferimento al magistero della chiesa, né d'altra parte esso pretenda di coprire normativamente l'intero campo dell'esperienza cristiana. Così anche la distinzione tra principi e norme va misurata sulla verità dell'agire umano, e non viceversa.

L'apporto di Sullivan alla nostra discussione può dunque essere visto nel tentativo di raccordare le ricerche di alcuni moralisti con la tematica del magistero come prospettata dall'ecclesiologia, specie in riferimento alla discussione sulla relazione tra oggetto primario e secondario dell'infallibilità. Dal punto di vista di questa distinzione, che in Sullivan tende a precludere una visione unitaria dell'oggetto

del magistero, egli conclude alla contestazione di uno specifico ruolo autorevole e più ancora definitivo e irreformabile del magistero in materia di norme morali particolari ⁽³²⁾.

Questi ci sembrano essere i modelli teorici principali della discussione recente condotta dalla teologia morale a proposito del magistero morale ⁽³³⁾. Abbiamo anche già indicato quelli che a nostro avviso di volta in volta sono i limiti principali delle diverse interpretazioni proposte; di proposito lo abbiamo fatto non direttamente in rapporto alle prese di posizione, notoriamente diverse, del magistero stesso, (rimandiamo ad altra occasione questo studio), ma in rapporto alle ragioni teologiche, cioè alle teorie elaborate o implicate nelle diverse

(32) Questa posizione è ribadita in F.A. SULLIVAN, *The «Secondary Object» of Infallibility*, «Theological Studies» 54 (1993) 536-550, con riferimento specifico alla discussione sulla infallibilità del divieto papale della contraccezione, infallibilità e quindi secondo Sullivan irreformabilità mai affermate come tali a questo proposito dal magistero. Continua la discussione tra F.A. SULLIVAN e G. GRISEZ, *The Ordinary Magisterium's Infallibility*, «Theological Studies» 54 (1994) 720-738. Ritorna sul tema F.A. SULLIVAN, *Capire e interpretare il magistero. Una fedeltà creativa*, Bologna, Dehoniane, 1996. Recensione di L. MELINA, «The Thomist» 61 (1997) 605-615. Non abbiamo potuto consultare J.P. BOYLE, *Church Teaching Authority: Historical and Theological Studies*, Notre Dame, Notre Dame University Press, 1995; recensione di T. GUARINO, in «The Thomist» 62 (1998) 469-471.

(33) Tralasciamo perciò altri interventi, che si situano sull'una o sull'altra linea, o si limitano ad offrire suggerimenti di carattere generale sull'esercizio del magistero morale: D. MONGILLO, *L'insegnamento morale della chiesa*, «Seminarium» 1971, 660-675. A. NAÛB, *La voix de l'église dans les questions morales*, «Science et Esprit» 32 (1980) 161-176. J. FUCHS, *Vescovi e teologi moralisti*, in Id., *Etica cristiana in una società secolarizzata*, Casale Monferrato, Piemme, 1984, 187-210. J. SCHUSTER, *Ethos und kirchliches Lebramt. Zur Kompetenz des Lebramts in Fragen der natürlichen Sittlichkeit*, Frankfurt, Knecht, 1984. J. FAMEREE, *La fonction du Magistère ecclésial en morale*, «Nouvelle Revue Théologique» 107 (1985) 722-739. R.A. McCORMICK intervienne più volte sull'argomento del magistero morale, all'interno della rubrica *Notes on Moral Theology*: cf «Theological Studies» 38 (1977) 84-100; 40 (1979) 80-97; 48 (1987) 87-105. G. TRENTIN, *Magistero e autorità*, in F. COMPAGNONI, G. PIANA, S. PRIVITERA (a cura di), *Nuovo Dizionario di Teologia Morale*, Cinisello Balsamo, Paoline, 1990, 675-681; G. PIANA, *Magistero sociale*, *ivi*, 681-708, spec. 691-708. W.C. SPOHN, *The Magisterium and Morality*, *Notes on Moral Theology*: 1992, «Theological Studies» 54 (1993) 95-111. P. VALADIER, *L'autorité en morale*, «Etudes» n. 379, 1993, 213-224. Non abbiamo potuto consultare R. MOBBS, *Beyonds Its Authority? The Magisterium and the Matters of Natural Law*, Alexandria (Australia), Dwyer, 1997: la recensione di R.R. GAILLARDETZ, «Theological Studies» 60 (1999) 393s. sottolinea il contesto neoscolastico e i limiti teorici di un approccio proposizionale alla questione della verità della rivelazione e della competenza del magistero, approccio inoltre basato sulla identificazione materiale di due leggi, una naturale e una di Cristo; piuttosto critica anche la recensione di B. THEO, in «Pacifica» 11 (1998) 234-236. L.J. WELCH, *Christ, The Moral Law, and the Teaching Authority of the Magisterium*, «Irish Theological Quarterly» 64 (1999) 16-28.

proposte. In tal modo abbiamo delineato il quadro nel quale possono inserirsi spiegazioni diverse del magistero morale, che ora ci accingiamo ad esporre.

III. TENTATIVI DI RIPENSAMENTO

Diciamo subito che non sono numerosi; di più: essi sembrano attestarsi sulla difesa delle conclusioni circa la competenza e l'autorevolezza del magistero nelle questioni morali, meno invece sul complesso dei problemi obiettivamente implicati nella vicenda recente del magistero morale; si situano dunque più a valle che a monte della discussione. Tuttavia ci impegniamo subito non solo ad esporre, ma anche a prolungare gli spunti proposti.

1. G. Grisez ⁽³⁴⁾ affronta la questione in un intero capitolo, alla luce delle recenti interpretazioni, che egli contesta, del ruolo e dell'autorità del magistero morale. Coerentemente alla metodologia generale della teologia morale, egli propone la seguente tesi: «La Scrittura propone norme morali. Ma una norma morale genuina è una proposizione vera. Quindi alcune delle norme morali formulate nella Scrittura, cioè quelle asserite dagli autori ispirati, sono insegnamenti morali inerranti». Ciò non deve far dimenticare che «molte norme morali contenute nella Scrittura sono non assolute; di più, molte norme morali possono essere presentate con gradi differenti di autorità; solo quelle proposte come certamente vere e definitivamente da seguire sono asserite nella Scrittura. [...] Nessuna lettura ragionevole del decalogo può negargli la qualità di verità morale fondamentale rivelata [...]» (837s.). E a proposito del testo di *Lumen Gentium* 25, Grisez nota come esso non escluda in alcun modo dalla competenza dottrinale del magistero norme morali specifiche (come ad esempio la proibizione dell'adulterio); esso inoltre afferma che il magistero può proporre norme vincolanti per i credenti, anche se non esige esplicitamente un'accettazione intellettuale della norma come vera; infine esso non richiede che si tratti di qualcosa (nel nostro caso: una norma) rivelata divinamente in modo diretto: può infatti anche solo essere esigita dalla rivelazione. Pertanto non si può affermare: «Questo insegnamento non è stato definito; quindi non è stato insegnato infallibilmente, e potrebbe essere erroneo. Questo argomento è incompatibile con ciò che insegnano il Vaticano I e II, poiché trascura la possibilità

(34) G. GRISEZ, *The Way of the Lord Jesus. I. Christian Moral Principles*, Chicago, Franciscan Herald Press, 1983, 831-870 (chapter 35: The Truth of Christ Lives in His Church).

che un insegnamento che non è mai stato definito sia proposto infallibilmente dal magistero ordinario» (844s.): una norma morale (che appunto sia tale) può dover essere ritenuta definitivamente vera e certa, anche se non è stata definita solennemente dal magistero ordinario e universale.

Se poi si pone la domanda: «la chiesa insegna infallibilmente alcune norme morali assolute?» la risposta è sì. Come infatti la storia dell'insegnamento morale cristiano dimostra, vi sono atti condannati senza eccezione, e «alcune norme morali assolute sono proposte universalmente e autoritativamente dal magistero ordinario». E alla domanda ulteriore: «queste norme sono proposte come certe, come singola affermazione da tenere definitivamente?», la risposta è ancora positiva: infatti alcuni atti sono stati esclusi dalla applicazione del probabilismo, e alcune materie sono state dichiarate sempre e intrinsecamente gravi. «Quando coloro che propongono un insegnamento si richiamano alla divina rivelazione per confermare la verità di ciò che propongono, essi implicitamente esigono un assenso di fede divina, e perciò propongono l'insegnamento come da tenersi infallibilmente». Pertanto bisogna ricordare che il richiamo alla Scrittura non si limita alla citazione direttamente pertinente (come avviene là dove «Scrittura e insegnamento morale cristiano coincidono semplicemente, ad esempio nel caso dell'esclusione dell'adulterio»), ma si pone all'interno del *corpus* delle convinzioni morali cristiane, come riflessione sull'intera esperienza morale all'interno della divina rivelazione. «In ambedue i casi il magistero ordinario ha proposto norme morali da tenersi definitivamente. Se comunque tutta la legge naturale è implicitamente rivelata [...], segue che pure le norme morali che sono da tenersi definitivamente sono rivelate, benché solo implicitamente». Pertanto «[...] l'intero corpo dell'insegnamento morale cattolico comune concernente atti che costituiscono materia grave, soddisfa le richieste articolate dal Vaticano II per l'insegnamento proposto infallibilmente dal magistero ordinario» (845-847).

Quanto poi a ciò che non viene proposto dal magistero come infallibile o da tenersi definitivamente, Grisez ricorda che non si può affatto concludere che esso sia non infallibile, e in un passo successivo anche fallibile. «In ogni caso [...] l'infallibilità non è una caratteristica delle verità credute, ma della chiesa nel credere. La verità divinamente rivelata porta con sé la sua propria solidità oggettiva [...]»; e anche se la chiesa non dichiara che un dato insegnamento morale gode di infallibilità, tuttavia la chiesa vive costantemente della verità rivelata, e pertanto «la fede rende il credente assolutamente confidente nel suo assentire». Ne viene che «ciò che i maestri della chiesa propongono non infallibilmente molto facilmente è verità divina, la cui accettazione è necessaria per la salvezza di coloro cui è proposta

[...]. Pertanto l'insegnamento non proposto infallibilmente in un momento particolare della storia [...] potrebbe in verità riferirsi soltanto a una mancanza soggettiva di certezza nel confronto con la verità divina». L'aspetto più fondamentale della richiesta di assenso religioso da parte del magistero è dunque che «la proposizione cui è dato l'assenso possa di fatto appartenere alla verità rivelata» (851s.).

Nonostante le riserve su alcuni aspetti fondamentali, altrove richiamati ⁽³⁵⁾, del pensiero di Grisez, possiamo raccogliere due suggerimenti importanti. Il primo riguarda l'elaborazione del concetto di magistero che nel suo esercizio concreto propone una norma morale come vera, da tenersi irreversibilmente (non c'è dunque spazio per l'errore), benché non ponga un atto formale di definizione infallibile solenne. Se dunque vogliamo ordinare in modo discendente gli interventi del magistero, dopo l'infallibilità non c'è affatto immediatamente la fallibilità, ma la definitività e dunque la irreformabilità, benché non solennemente definita. Questa acquisizione, che fa riferimento a *Lumen Gentium* 25, è importante per il riconoscimento dell'autorità del magistero morale, che proprio non raramente qui si colloca. Ciò comporta da una parte la non pregiudiziale esclusione del campo della morale (ad ogni livello) dall'esercizio dell'infallibilità, e dall'altra non preclude il riconoscimento della qualità solo prudenziale di determinati atti del magistero; piuttosto aiuta a ricomporre l'unità fondamentale dell'esercizio del magistero nella chiesa, non solo sotto il profilo della distinzione tra magistero infallibile e non infallibile, ma anche sotto quello della unità storica essenziale tra legge naturale e legge evangelica, le quali ultimamente non possono rimandare a competenze separate, come avverrebbe se si affermasse che la prima è il campo proprio o specifico e la seconda quello improprio degli interventi del magistero. Del resto le rivendicazioni ufficiali recenti, dalla *Professio Fidei* del 1989 a *Donum Vitae* (n. 16) a *Veritatis Splendor* (n. 110) ne fanno fede.

Il secondo è la ricollocazione integrale dell'attività magisteriale all'interno del dinamismo che le è proprio, quello della rivelazione divina. L'esercizio del magistero infatti non può essere correttamente spezzato in due parti: una pertinente la rivelazione, l'altra la storia o la società o i comportamenti concreti e particolari; o ancora una pertinente la fede, l'altra la morale. Infatti il magistero è sottomesso alla Parola di Dio, dipende dunque dalla sua verità, da cui trae, per opera dello Spirito Santo, costantemente luce per illuminare la vita dei credenti. Poiché il magistero e la fede della chiesa (e anche il senso di fede dei fedeli) si muovono nella verità rivelata come nel

(35) Cf A. BONANDI, *Allargando il panorama. Sui manuali di teologia morale fondamentale* (1970-1987), «La Scuola Cattolica» 117 (1989) 58-68.

loro elemento proprio, il loro esercizio deve essere ricondotto costantemente ad essa: di nuovo certo al modo di una unità differenziata, non in quello di una dualità irrelata. Se ne deduce che le forme concrete dell'esercizio del magistero non possono essere estranee l'una all'altra: il che precisamente avverrebbe se si accostassero materialmente un magistero fallibile ed uno infallibile, ognuno rigorosamente chiuso nella propria qualità, rispettivamente storica e sovrastorica. Pertanto la riconduzione del magistero alla verità rivelata distende anche il suo esercizio circa le questioni morali sulle varie e correlate forme dell'annuncio e della testimonianza della verità che salva: questo è il referente proprio di tutto l'esercizio del magistero, non certo solo di una sua parte.

Dopo quanto affermato, naturalmente non tutto è ancora risolto: il guadagno consiste però nell'aver tolto quelle barriere che, tramite un'interpretazione ridotta e impropria del compito del magistero, indeboliscono alla fine la riconduzione dell'agire (che è un aspetto essenziale del credere) alla norma della verità. È questa alla fine la vera posta in gioco; solo di conseguenza è in gioco la competenza del magistero della chiesa. Insomma la teologia dovrebbe acquisire che il magistero (in tutte le sue forme e i suoi livelli) è funzione della verità, e superare così la prospettiva per cui la verità è detta e pensata anzitutto in funzione della infallibilità (del magistero o di altro).

2. J.R. Connery ⁽³⁶⁾ punta l'attenzione precisamente sull'insegnamento morale non infallibile della chiesa, cioè non solennemente definito, e riconosce subito che la questione della affidabilità di tale insegnamento è della massima importanza, per il fatto che esso costituisce la maggior parte dell'insegnamento della chiesa. La chiesa si richiama, anche per l'insegnamento non infallibile, alla guida dello Spirito; ciò vale anche nel caso che norme morali siano di per sé accessibili alla ragione umana. «Si potrebbe aggiungere che la funzione fondamentale di tale insegnamento può essere di aggiungere autorità a una norma piuttosto che fornire ulteriori ragioni naturali. Uno non può aspettarsi che un tale insegnamento sarà più chiaro alla ragione dopo che sia stato insegnato, piuttosto che prima di essere insegnato. Né si può concludere che quando una verità non diventa ovvia e cogente dopo essere stata insegnata dalla chiesa, l'insegnamento stesso è erroneo, o almeno meno facilmente vero» (6).

Un segno chiaro della autorevolezza di certi insegnamenti morali della chiesa è che essa li rende vincolanti per i cristiani: ciò significa che la chiesa è moralmente certa su di essi, certa cioè di esprimere

(36) J.R. CONNERY, *The Non-Infallible Moral Teaching of the Church*, in «The Thomist» 51 (1987) 1-16.

la verità: altrimenti non vincolerebbe i fedeli. Eppure resta la domanda: può la chiesa chiedere assenso a un insegnamento non infallibile? O la non infallibilità la rende inaffidabile? Connery ora invita a operare una importante distinzione sulla base dell'evidenza epistemologica generale per cui l'affidabilità nella vita umana non può essere limitata all'insegnamento infallibile: in tal caso infatti salterebbe tutta la vita quotidiana. Di conseguenza ecco l'affermazione: «C'è un grande solco tra la possibilità di errore e l'errore attuale, e vi sono casi in cui il verificarsi di un errore può essere ridotto a una rarità e perfino alla non esistenza. [...] Infatti fallibilità non implica errore attuale. Almeno teoricamente una persona che è fallibile può essere libera da errore». Ebbene «è ragionevole fare lo stesso con l'insegnamento della chiesa anche quando non è infallibile. [...] Non è necessario che l'insegnamento sia infallibile per essere base di obbligazione. È sufficiente che esso sia certo. [...] Anche se la possibilità di errore non è esclusa in tale insegnamento, non ci sarà errore, almeno per la maggior parte, a causa della guida dello Spirito Santo» (8). Perciò «l'insegnamento non infallibile può essere esente da errore come quello infallibile. La differenza tra i due non è nella presenza attuale di errore, ma solo nella possibilità. È pensabile che il corpo dell'insegnamento non infallibile della chiesa sia attualmente esente da errore» (9). «Essendo l'insegnamento non infallibile della chiesa moralmente certo, questo insegnamento gode di una presunzione di verità. Perciò esso pone il peso della prova su chi rifiutasse qualche insegnamento della chiesa, e sarebbe superato solo dalla certezza dell'errore» (15s.).

Connery richiama due punti essenziali per il ripensamento della tematica del magistero morale. Anzitutto il ruolo dell'autorità (che rimanda ad una autorizzazione dello Spirito secondo il carisma di verità del magistero) nel riconoscimento della verità (anche morale) e nella formazione dei convincimenti morali. È questo un aspetto che sembra rimosso dalla teologia (morale) recente; esso infatti mal si adatta alla tesi dell'autonomia e della adultità del cristiano, che spesso ritorna negli studi sopra citati. Ora invece il compito è duplice. In primo luogo si tratta di ripensare in generale la relazione degli atti umani all'*ethos* collettivo, e tramite tale riferimento, agli elementi e alle figure storiche che autorizzano un determinato comportamento. L'autorità infatti non è di per sé origine dell'azione, vi è piuttosto immessa o inserita mediante l'autorizzazione che l'uomo riceve ad agire in quel modo concreto. In altre parole, il problema dell'autorità e della sua relazione con il bene morale va identificato non anzitutto con la figura di una persona investita di potere che emette un ordine, ma piuttosto con quella dell'intima obbligazione, tipica della libertà umana, ad agire in quel modo, obbligazione che è insieme autoriz-

zazione (o permesso di agire) che viene dal bene e vincolo, o dovere che lega al bene. In questo contesto le figure storiche della comunità (credente, ma in radice anche non credente) si situano all'incrocio tra autorizzazione e obbligazione, là dove si definisce l'autorità concreta, e perciò l'atto morale concreto. Che l'autorità sia uno dei modi attraverso cui è provocato il consenso libero dell'uomo è dunque una caratteristica generale dell'agire, che rende almeno inizialmente ragione del carattere proprio anche del magistero (inseparabile dalla prima autorità, quella di Dio che si rivela), che a questo punto non può più essere visto come estraneo per principio alla costituzione dell'agire dei credenti.

Di conseguenza, poiché l'autorità va ricondotta alla autorizzazione che la genera, il magistero della chiesa non può essere ridotto né anzitutto alla infallibilità (va invece ricondotto alla verità, come già detto sopra), né solo alla norma universalmente valida, sia essa trascendentale o categoriale. Ciò comporta che come la rivelazione va accolta nella sua integralità differenziata, così il magistero (che la custodisce, interpreta, difende, spiega) va accolto nella varietà delle sue espressioni e del suo esercizio concreto. Esso infatti riconosce, né potrebbe essere altrimenti, lo spazio anche per la scelta più individuale: come avviene con il discernimento dei carismi, o con l'approvazione delle regole dei sodalizi religiosi più diversi, ecc. Insomma il magistero, mentre garantisce autorevolmente la fedeltà alla verità rivelata sotto il profilo sia teoretico che pratico, autorizza anche la libertà del singolo nelle forme imprevedibili che lo Spirito, lo stesso Spirito che garantisce il magistero con il carisma di verità, predispone per la chiesa.

Il secondo punto essenziale richiamato da Connery è il valore della certezza, tradizionalmente detta morale, per rapporto alla verità. Si tratta cioè di rivalutare in sede epistemologica generale il valore della verità che si offre nella libertà all'accoglienza dell'uomo, rispetto alle forme in cui la verità si offre in modo incontrovertibile, come avviene nell'evidenza empirica, o nella deduzione logica necessaria. In numerosi studi si è avvertita una sovradeterminazione del ruolo dell'infallibilità, a scapito del non infallibile, frettolosamente equiparato al fallibile e quindi al presumibilmente falso. Tale prospettiva «sospettosa» dovrebbe essere superata non anzitutto in base ad un rimando soprannaturalistico all'assistenza dello Spirito Santo, ma per la relazione essenziale della verità (rivelata) alla libertà umana, nel senso che quella verità si offre ed è destinata, e la libertà non è lo scopo per così dire inevitabile ma spiacevole della verità, ma il suo fine appropriato e adatto. Pertanto la certezza con cui la verità si offre all'uomo è radicalmente sempre morale, cioè richiama sempre la sua libera determinazione, poiché mai la verità si svela senza provocare

una presa di posizione da parte dell'uomo. La certezza «solo» morale non è una disgrazia che ferisce la verità, quindi anche il pensiero e infine anche una parte cospicua (quella non infallibile) del magistero della chiesa; è invece una grazia della verità, che può includere o no una certezza infallibile. E come l'infallibilità non toglie il carattere morale della certezza, così questa convive ottimamente con la verità, proposta sia in forma infallibile che non infallibile.

Chiudiamo questa parte ricordando al lettore che siamo coscienti di non aver solo esposto e interpretato, ma anche prolungato e completato alcuni spunti offerti da Grisez e da Connery; con essi introduciamo l'ultimo punto del nostro studio, che si prefigge di rilevare quei nuclei teorici che non sono ancora stati enucleati e che ci sembrano essenziali per una corretta posizione o mappatura del tema del magistero morale da parte della teologia.

IV. CONSIDERAZIONI CONCLUSIVE

1. Il percorso della teologia (non solo morale) nella riflessione sul magistero morale rispecchia fedelmente lo *status* della teologia (non solo morale) negli anni interessati dagli studi qui presentati: in un certo senso sarebbe strano se così non fosse. Pertanto gli orientamenti, le tensioni e le insolvenze dei modelli via via proposti dalla teologia morale ⁽³⁷⁾ si ripropongono anche circa la sua comprensione del compito del magistero; trova inoltre conferma la tesi da noi altrove presentata, secondo cui il modello teorico prevalente nella teologia morale del ventesimo secolo, nonostante gli intenti alternativi di numerosi critici e innovatori, è quello neoscolastico ⁽³⁸⁾. Se si eccettua l'ultima manualistica (cf I), è difficile ritrovare uno sviluppo lineare delle questioni: sembra piuttosto che si tratti di un groviglio di problemi, dal quale emerge ora l'una ora l'altra questione senza un programma o una logica stringente.

2. A nostro avviso fanno da sfondo alle ricerche della teologia morale sul nostro tema due ordini principali di problemi: *la situazione socio-culturale della morale (cristiana)* e *alcuni pronunciamenti del magistero ad essa relativi*. La prima è da intendersi non solo in riferimento alle questioni sociali e politiche nuove, dunque come

(37) Non abbiamo fatto riferimento esplicito ai manuali di teologia morale fondamentale, diversi dei quali sono stati da noi presentati in tre articoli pubblicati in «La Scuola Cattolica» 1987, 1989, 1995, in quanto non si discostano sostanzialmente dalle posizioni presentate in questo studio.

(38) Cf A. BONANDI, *Modelli di teologia morale nel ventesimo secolo*, «Teologia» 24 (1999) 89-138.206-243, spec. 237-239.

esigenza di elaborazione di una inedita morale sociale; se questo è il punto di partenza, ben presto la domanda si estende all'intero assetto del comportamento dei cristiani nella società contemporanea. Tutto l'ethos è in discussione, dunque anche quello dei comportamenti individuali. E così tutto il magistero morale è sottoposto a ripensamento: il suo fondamento come le sue attuazioni. Un senso generale di insoddisfazione pervade la teologia quando si confronta con l'esercizio concreto del magistero recente, non solo per l'estraneità o l'opposizione che emergono dal confronto con le proposte normative del costume odierno, ma prima ancora per la sensibilità (ritenuta inappropriata e in contemporanea) con cui il magistero affronta l'ambito della moralità. La teologia si trova così pressata da una duplice provocazione: l'urgenza delle questioni morali inedite e la percezione di una estraneità fondamentale tra cristianesimo ed ethos diffuso prevalente nella società odierna. C'è da riconoscere che la miscela è carica di incognite, che la teologia ha assunto il compito di diagnosticare, almeno tentativamente.

Il secondo ordine di problemi deriva alla teologia dal magistero stesso. Anzitutto dalla proposta di alcune norme di comportamento, notoriamente quelle relative alla morale matrimoniale e sessuale, circa le quali l'opinione pubblica ecclesiastica, da poco divenuta rilevante nello scambio interno alla chiesa, si è profondamente divisa. Ma è inevitabile per la teologia che il problema transiti dalla norma di comportamento proposta dal magistero alla competenza di diritto e ai modi fattuali di esercizio del magistero morale. Più da vicino l'appunto riguarda la teologia nel cui orizzonte il magistero viene formulando le norme: la critica a quella teologia (sinteticamente identificabile come neoscolastica, con i connotati di razionalismo, naturalismo, legalismo) coinvolge il magistero che con l'aiuto di quella argomenta e (così continua l'accusa) autorizza norme morali. Non è compito di questo studio mettere a fuoco la complessa questione dell'autocomprensione del magistero morale recente e della sua relazione con la teoria teologica; ci basti in questa sede averla segnalata. Ciò aiuta a comprendere le difficoltà della teologia, che, per ipotesi da verificare, ha davanti a sé *un magistero problematico (quanto alla teologia in esso implicata)*.

3. Ma qui bisogna subito precisare un aspetto rilevante della questione nel suo divenire: quello dell'autorevolezza da riconoscere agli interventi del magistero (naturalmente inseparabile da quella effettivamente rivendicata dal magistero, in modo esplicito o implicito). Ora non è in discussione la competenza generale, ma l'esercizio concreto del magistero morale. Il confluire di due elementi forse caratterizza l'intero problema. Il primo è che gli interventi del magi-

stero, soprattutto ma non solo papale, a sostegno e guida della coerenza della fede nei molti settori della vita individuale e associata affermatasi come importanti momenti della cultura generale (o di massa), diventano sempre più numerosi; a fronte di essi teologia e magistero appaiono globalmente poco attrezzati a intervenire. In questa situazione è abbastanza prevedibile che una rapida crescita quantitativa degli interventi ponga qualche questione *circa la qualità degli interventi stessi*, forse ancor prima della loro autorevolezza.

Il secondo elemento è la presenza nella chiesa di una attesa esasperata nei riguardi del magistero pontificio: esasperata nel senso che talora l'intervento del magistero è sentito e valutato sulla linea della soluzione (tecnica di un problema) e nel senso che l'interpretazione tendenziale di tale magistero e dei suoi interventi privilegia la linea della infallibilità pontificia, cosicché la parola del Papa viene sentita ordinariamente come una parola solenne e *conclusiva*, espressione quasi ordinaria della sua infallibilità. Insomma scarsa è l'attenzione alla differenza del valore intrinseco degli interventi del magistero.

La confluenza dei due elementi non può non attirare la riflessione critica della teologia, la quale per un verso vede estrapolata, nella sensibilità diffusa dei credenti, l'infallibilità pontificia, mentre d'altra parte non manca di cogliere i limiti interni di alcuni interventi del magistero. Possiamo riconoscere così le buone ragioni del ripensamento critico da parte di non pochi teologi.

4. Eppure le strade percorse per attuare il ripensamento sono ben lungi dall'essere convincenti. Lo segnalano le numerose prese di posizione in senso diverso e talora contrario da parte del magistero stesso; lo segnalano anche, soprattutto sotto il profilo della teoria morale sottesa, le nostre recensioni al punto II. Ora tentiamo di dare una prospettiva sintetica sulle difficoltà della teologia morale emerse in occasione del dibattito sul magistero morale.

a. La prima rimanda dal magistero morale all'esperienza morale; c'è da aspettarselo, in quanto la competenza del magistero è sulla cosa stessa. Ora non poca teologia morale centra la propria riflessione non sull'esperienza morale come può essere rilevata attraverso una fenomenologia della libertà umana, ma subito sul momento *della norma materiale (o della soluzione del problema* nel caso della morale sociale), col risultato che la norma, separata dal dinamismo concreto del bene, appare radicalmente inadeguata alla realtà di cui si tratta. Ebbene in verità prima e più del magistero fa problema questa impostazione del tema morale stesso, viziata in radice da un antico razionalismo, quello che la teologia morale stenta a vincere, e che pensa la norma come autoconsistente e così la confronta con il mondo (Rahner). Che poi la norma sia trovata limitata, e il magistero che in

tale quadro la propone inadeguato, dipende proprio dall'aver scorporato la cosa da fare (che in verità è una azione) dalla norma morale (che è una proposizione normativa vera in quanto rappresenta il vincolo che il bene apporta), e dal principio, che non è anzitutto una proposizione astratta generale, ma la ricerca del bene, animata dal desiderio di vita che abita l'uomo. In questa esperienza integrale sta la competenza della verità (e del vero bene), quindi anche quella del magistero della chiesa.

b. Da qui è necessario correggere anche l'idea secondo cui *il concreto equivale al particolare* per opposizione o differenziazione dal principio universale. Ora invece il concreto porta in sé la dinamica dell'uno e dell'altro, anzi essi possono essere pensati solo a partire dal concreto, dall'azione buona che si deve compiere. Questa introduce al bene in ogni sua dimensione, lo svela e ne svela anche la doverosità. Il concreto non è però soltanto il punto di partenza (Schillebeeckx), è anche il punto insuperabile nella costituzione pratica della libertà umana. Qualcosa di analogo vale anche sotto il profilo del dinamismo dell'agente: ciò che talora si chiama categoriale non è adeguatamente comprensibile come risultato dell'orientamento fondamentale della persona (Demmer); essendo l'agire sempre storico, esso solo propriamente è rivelazione e insieme attuazione della persona. Che perciò il magistero rivendichi una competenza autorevole (su base di verità e non solo di prudente guida della comunità cristiana) anche a livello concreto, anche a livello di norma cosiddetta categoriale o particolare, è solo conseguente ad una corretta impostazione della tematica della verità pratica (che salva).

c. In questo senso non si può accreditare una specie di *doppia logica della verità* sotto il profilo teoretico (o dogmatico) e pratico (o morale), per dedurre una diversa competenza del magistero: forte o dottrinale la prima, debole o pastorale la seconda (David, Mackey e numerosi altri). A prescindere dalle spiegazioni che si possono offrire circa l'indubbio maggiore impegno del magistero recente (più precisamente a partire dal secolo XVII, e ancor più dalla seconda metà del XIX) sul versante propriamente morale, resta che affrontare la questione relativamente inedita di tale magistero sulla base di quello sdoppiamento e del privilegiamento della teoria sulla prassi cristiana, manifesta una tendenza teoreticista, quella che non vede l'unità di tutti gli aspetti della verità, ma li riduce indebitamente a quello logico-teoretico. In tale senso il depotenziamento della verità pratica ha indotto anche a percorrere rapidamente la via che porta dal non infallibile al fallibile, all'ipoteticamente erroneo, al facilmente erroneo (Schüller, Böckle, e altri). Di nuovo la questione del magistero è solo derivata; quella originaria è il presupposto secondo cui la prassi non gode di verità, ma solo di probabilità e di argomentazioni. La soluzio-

ne tuttavia non è anzitutto, a scanso di equivoci, l'affermazione di una certezza forte di contro alla probabilità, ma la gestazione dell'unica verità nella prassi libera dell'uomo, gestazione resa possibile dalla divina rivelazione, e cui fa da levatrice, con l'assistenza dello Spirito, il magistero della chiesa. Da qui deriva anche il necessario superamento di un legame solo estrinseco tra oggetto primario e secondario del magistero (Sullivan e altri).

d. Infine non si può dimenticare la presenza di una concezione statica della relazione tra natura e soprannatura, nel nostro caso tra legge evangelica e legge naturale; soltanto essa rende possibile una posizione separata della competenza del magistero nelle questioni di legge naturale, con tutte le problematiche relative. Anche la versione soprannaturalistica della teologia morale della prima metà del novecento non ha posto rimedio al problema, che pertanto non poteva non ripresentarsi, benché sbilanciato sull'altro fronte, quello secondo cui la legge naturale viene intesa come una serie di principi (e meno di precetti) pienamente concepiti e concepibili a prescindere dall'esperienza storica (della grazia). Ma di ciò si è già detto.

5. Ora è necessario un breve approfondimento a proposito del *carattere pastorale del magistero morale*. Quanti siano gli equivoci che si annidano nella storia recente del «pastorale» è ormai ben noto; forse proprio quegli equivoci ne hanno determinato la fortuna prima e la rapida crisi poi ⁽³⁹⁾. Nel contesto della discussione tipicamente morale la sottolineatura del carattere pastorale del magistero morale riveste, a nostro avviso, soprattutto una funzione strategica: si tratta cioè di un modo per correggere la «sindrome» da infallibilità, cui si è accennato sopra. Quella infallibilità generalizzata si scontra infatti non solo con i problemi quotidiani, derivati dai comportamenti di non pochi fedeli, che praticano soluzioni diverse da quelle proposte dal magistero, ma altrettanto con la richiesta di autonomia, cui la teologia morale è divenuta molto sensibile. L'autonomia (razionalisticamente intesa a prescindere dall'impegno della fede) della ragione finisce poi per sovrapporsi al tradizionale riconoscimento della validità della legge naturale per i cristiani, e forse per questa somiglianza, in verità solo superficiale, ha acquisito consenso tra i moralisti. Ne risulta che dire pastorale del magistero morale equivale per molti a moderare la sua pretesa di vincolare le coscienze, ad aumentare la distanza tra norma e atto, a garantire maggiore libertà decisionale al singolo. Abbiamo

(39) Per una ricognizione storica cf. T. CITRINI, *A proposito dell'indole pastorale del magistero*, «Teologia» 15 (1990) 131-149. Per un profilo più precisamente morale della questione cf. G. ANGELINI, *Indole pastorale e oggetto morale del magistero*, *ivi*, 150-171.

già rilevato i limiti generali di questo indirizzo, riassumibili nell'introdurre una innaturale tensione tra il contenuto teoretico e quello pratico del magistero, e facilmente evidenziabili nel tentativo reiterato di alcuni teologi (cf II) di ridurre al minimo la competenza del magistero *in rebus morum* o almeno il grado della sua autorevolezza: ma in verità qual è il minimo e qual è il massimo? E prima ancora ha senso pensare ed esprimersi così in questioni che ultimamente sono di natura veritativa?

Eppure nella sottolineatura del carattere pastorale del magistero morale c'è un'istanza importante, ben nota alla teologia e al magistero. Si tratta della necessità di *distinguere tra diversi modi di esercizio concreto del magistero ecclesiastico*. Da quando infatti il termine magistero ha iniziato ad indicare meno l'ufficio oggettivo dell'insegnamento nella chiesa e più i soggetti di tale ufficio, il collegio dei vescovi e il papa, cioè all'incirca dalla metà del secolo XIX ⁽⁴⁰⁾, è aumentato il rischio di identificare come magistero *tout court* ogni atto fattualmente compiuto da coloro che sono maestri; quando poi l'attenzione viene concentrata sull'infallibilità papale, aumenta il rischio di infallibilizzare ogni e qualunque atto del maestro della fede. Bisogna invece distinguere anzitutto tra gli atti compiuti di fatto dai maestri e gli atti di magistero dei maestri; inoltre bisogna distinguere tra le diverse forme del magistero e i gradi del suo impegno, applicando le tradizionali regole ermeneutiche: «Si deve verificare accuratamente quale è l'autorevolezza di questi interventi, così come essa risulta dalla natura dei documenti, dall'insistenza nel riproporre una dottrina e dal modo stesso di esprimersi» ⁽⁴¹⁾. Per altro verso resta aperto il problema della formazione delle coscienze, cui il magistero provvede con l'indicazione della verità, ma cui deve provvedere in modi diversi ogni azione della chiesa, che in tale senso è integralmente pastorale.

Certo qui si apre subito la questione della relazione tra i *tria munera*, e a monte quella della comprensione dell'ufficio episcopale e papale all'interno di questa triade. Dal nostro punto di vista ci preme richiamare che il *munus docendi* è intrinsecamente legato al *munus praedicandi* (cf *Lumen Gentium* n. 25) e con questo partecipa al *munus propheticum Christi*; esso inoltre non può essere staccato dai *munera sanctificandi et regendi*. Ciò implica che questioni veritative (benché non sempre rilevate in senso formalmente magisteriale) sono costantemente in atto nella chiesa e nell'azione dei maestri della fede,

(40) Breve profilo storico in Y. CONGAR, *Pour une histoire sémantique du terme «Magisterium»*, «Revue de sciences philosophiques et théologiques» 60 (1976) 85-98.

(41) Istruzione della Congregazione per la dottrina della fede *Donum Veritatis* (24.5.1990) n. 24.

e infine che la guida stessa della chiesa deve rispondere a criteri veritativi (nel senso della verità pratica e pastorale). La verità insomma non sta solo nell'ortodossia, ma anche nell'ortoprassi: sia la prassi del singolo credente, sia l'azione ecclesiale dei pastori, sia l'azione evangelizzatrice della chiesa tutta. Il magistero morale non deve essere isolato da tutta questa complessa realtà, precisamente anche per non perdere la sua forza pastorale. Più da vicino esso non deve essere isolato dalla funzione magisteriale nella sua interezza, poiché solo tale integralità predispone e introduce la buona vita dei credenti. In questo senso l'espressione stessa di magistero morale, che solo per accomodamento alla corrente discussione teologica abbiamo utilizzato, non è esente da rischi, e andrebbe con ogni probabilità evitata: l'atto di insegnamento ufficiale della verità *in rebus morum* da parte dei maestri della fede, ciò che appunto si intende indicare con magistero morale, è magistero e basta.

6. Con ciò è introdotta una precisazione, che crediamo di rilievo. Magistero morale è espressione che proviene dallo scorporo dell'oggetto della competenza del magistero: *res fidei et morum*; dunque per analogia dovremmo parlare di magistero *in rebus fidei*, espressione da tradursi, sempre per analogia, con magistero dogmatico: dizione fortunatamente non in uso. L'espressione magistero morale è stata rapidamente compresa nel modo seguente: la morale è oggetto parziale del magistero, il magistero morale è una parte del magistero, quindi il magistero morale è a parte, come la (teologia) morale è formalmente a parte rispetto alla (teologia della) verità (o dogmatica); vi si appone, non la costituisce, né viene da essa costituita. Da qui diventano possibili le tesi sulla non specificità della morale cristiana a livello normativo, che hanno il loro corrispondente nella negazione della specifica autorità del magistero circa le norme morali.

Ora invece è importante non sopravvalutare la binomicità dell'espressione *fides et mores*; nell'uso della teologia e del magistero essa è del tutto simile a queste altre: *depositum fidei*, *fides quae* o fede oggettiva, o verità rivelata, o *doctrina de fide christiana*; possiamo anche dire *credenda et agenda*, ecc. Si tratta insomma di *formula stereotipa* per indicare non due parti adeguatamente separate e separabili, ma l'intero mistero cristiano nella semplicità totale dei suoi aspetti, ovviamente anche antropologici. Tutto ciò che appartiene al *depositum* è passibile di pronunciamento autorevole del magistero, sotto l'uno o l'altro aspetto. Pertanto si potrebbe svolgere la formula anche così: *credenda, intelligenda, agenda, sentienda (audienda, videnda)* ecc., tenendo presente che la fede non è estranea all'intelligenza, l'intelligenza all'azione, l'azione al sentimento, ecc. Nello stesso senso è improprio affermare che la

morale è il campo privilegiato dell'esercizio della ragione (o della filosofia) a differenza della dogmatica, che sarebbe campo privilegiato dell'esercizio della fede.

Pertanto è improprio anche ridurre il magistero morale a magistero «solo» autentico (per esclusione di quello infallibile, e di quello definitivo e irreformabile), sulla base della motivazione per cui la legge naturale è usualmente considerata nella neoscolastica teologica parte dell'oggetto secondario dell'infallibilità, oggetto di cui recentemente si stenta a vedere la connessione col primario (Sullivan). Il rilevamento della connessione infatti non può essere oggetto di un sapere separato dal credere (come detto sopra), e pertanto non può essere questione di sola formalità deduttiva: in altre parole anche qui vale la *connessione tra credere e sapere*, che è di tipo personale, incorporata nella verità cristiana concreta, dunque non sempre né solo deducibile. Inoltre proprio anche la morale può offrire validi esempi di dottrine dichiarate vere non infallibilmente, eppure tenute per definitivamente vere dal magistero ordinario e universale, dottrine cioè in cui si afferma uno stretto legame tra fede e ragione (e legge naturale), e che richiedono un assenso *de fide tenenda* ⁽⁴²⁾, dell'intelletto e della volontà. Quindi come l'oggetto dogmatico della verità si estende attraverso tutti i gradi della verità rivelata e dell'esercizio del magistero che la protegge, così anche l'oggetto morale della rivelazione e del magistero. *Fides et mores* non può essere formula per dire che la morale appartiene alla verità cristiana e alla competenza veritativa del magistero a un titolo esteriore, anche se, come ha ricordato *Evangelii Nuntiandi* (nn. 25-39), vi appartiene al modo di ciò che dipende dal momento *semper maius* della verità cristiana, cioè l'azione di Dio in Cristo.

7. Chiudiamo questo studio con un rimando più generale di epistemologia teologica. Dalla vicenda ripercorsa ricaviamo l'impressione che alcuni teologi (non solo moralisti) per così dire temano, in nome della fedeltà alla trascendenza della rivelazione divina e al rigore della sua norma cristologica, uno «sviluppo» del dogma, cioè una crescita coerente della docenza insieme contemplativa e pratica della verità nella chiesa e quindi nell'insegnamento del magistero. Se così fosse, si tratterebbe per la teologia di superare l'*impasse*, che deriva dalla chiusura della norma cristologica della fede nel *cristomonismo*, per aprirla in direzione della *pneumatologia*. Più esplicitamente, la teologia deve riconoscere che lo «sviluppo» nella comprensione e nell'insegnamento della verità cristiana non avviene solo per

(42) Cf J. RATZINGER - T. BERTONE, Nota doctrinalis *Professionis Fidei*, «Acta Apostolicae Sedis» 90 (1998) 544-551. E vengono riportati tre esempi dal magistero morale: il divieto dell'eutanasia, della prostituzione, dell'adulterio.

tramite suo o dei carismi individuali dei fedeli, ma anche tramite il magistero. Del resto l'ufficio magisteriale è, come si ricordava sopra, un aspetto della profezia cristiana, nella quale il momento conservatore (come *memoria Christi*) e quello propulsore (come attesa dell'*adventus Christi*) sono inseparabili. Ne deriva che l'assistenza dello Spirito Santo sui maestri della fede non si esercita solo nel senso di mantenere la chiesa «negativamente» fedele al *depositum fidei*, ma anche nell'apirla ad una comprensione più ricca della verità, comprensione nella quale possono affiorare nuovi e coerenti aspetti della verità da proporre anche in modo vincolante all'assenso dei fedeli. Insomma cristologia e pneumatologia non sono pertinenza esclusiva o anche solo privilegiata del magistero la prima (con lo Spirito in funzione di puro garante negativo di preservazione dall'errore), della teologia la seconda (con lo Spirito in funzione esclusiva di intelligenza più profonda e di libertà più ampia), ma si compenetrano nell'unica verità. Ciò vale anche per il magistero (morale): e la teologia deve prenderne atto con gratitudine. Pertanto la teologia (morale) non può privilegiare l'atteggiamento che studia il problema della competenza del magistero morale anzitutto sulla linea dei divieti o delle limitazioni: il magistero non può / non deve pronunciarsi; oppure: non può e non deve pronunciarsi in forma autorevole e vincolante, e meno ancora definitiva; oppure: il magistero non si è mai pronunciato così frequentemente come oggi, ecc. In radice questa impostazione della ricerca teologica è anticarismatica, e non può non danneggiare la stessa teologia, che del discernimento anche propulsivo del magistero ha certo bisogno ⁽⁴³⁾. Per esemplificare ciò che stiamo affermando basterebbe richiamare l'intera vicenda della cosiddetta dottrina sociale della chiesa, che, pur con i limiti ormai ampiamente rilevati ⁽⁴⁴⁾, ha anticipato e risvegliato lo

(43) Ci sembra proprio questo lo sfondo della discussione tra L. Örsy e J. Ratzinger. Cf L. ÖRSY, *Von der Autorität kirchlicher Dokumente. Eine Fallstudie zum Apostolischen Schreiben «Ad Tuendam Fidem»*, «Stimmen der Zeit» 123 (1998) 735-740; J. Card. RATZINGER, *Stellungnahme*, *ivi*, 124 (1999) 169-171; L. ÖRSY, *Antwort an Kardinal Ratzinger*, *ivi*, 305-316. Nell'incontro tra rappresentanti della Congregazione della fede e la Società europea per la teologia cattolica il Card. J. Ratzinger ha di nuovo sottolineato che la *Professio Fidei* del 1989 non allarga la competenza del magistero, ma solo offre «una forma strutturale» delle verità di fede, a differenza della *Professio Fidei* del 1967, che proponeva una lista di contenuti: cf «Bulletin Europäische Theologie» 10 (1998) 7-12.

A questo proposito si potrebbe ricordare che la tradizione cristiana parla di una conoscenza per connaturalità, la quale implica inclinazione e quasi un istinto della verità. Questi doni dello Spirito sono operanti nel *sensus fidei* dei fedeli, e sono certamente parte del carisma di verità del magistero.

(44) Cf G. ANGELINI, *La dottrina sociale della chiesa*, in *La dottrina sociale della chiesa*, Milano, Glossa, 1989, 15-111.

stesso interesse della teologia morale. Che ciò non dispensi la teologia dal suo compito proprio è evidente, come lo è altrettanto che il magistero non può sottrarsi all'impegno di rifinire e precisare il proprio ruolo, le modalità dei propri interventi, le argomentazioni con cui propone la verità cristiana e i suoi molteplici aspetti ⁽⁴⁵⁾.

ALBERTO BONANDI
via Frattini, 36
46100 Padova

30 settembre 1999

(45) Cf Istruzione della Congregazione per la dottrina della fede *Donum Veritatis* (24.5.1990) n. 24. Sul problema dell'attitudine richiesta ai cattolici in rapporto alle dichiarazioni non infallibili del magistero cf M. MOSCONI, *Magistero autentico non infallibile e protezione penale* (= Pubblicazioni del Pontificio Seminario Lombardo 14), Milano, Glossa, 1996.