

L'AUTOCOMPRESIONE DEL MAGISTERO «MORALE»

SOMMARIO: I. Indagine storico-teologica; II. Il punto sull'autocomprensione del magistero morale; III. Riflessioni contestuali.

In uno studio precedente abbiamo affrontato la questione del magistero morale sotto il profilo della riflessione teologica e morale recente, avvertendo il lettore che lo scorporo di quella riflessione dalla considerazione esplicita delle rivendicazioni di competenza del magistero era solo funzionale e provvisorio¹. Intendiamo ora completare quel primo studio interrogando i testi del magistero, per cercare di afferrare ciò che esso afferma e anzi, a fronte delle contestazioni, reclama come appartenente al proprio ufficio di annunciare e proteggere la verità rivelata, il *depositum fidei*. La parte che di nuovo si analizza è quella relativa alla questione morale, dunque ciò che da non molti anni è invalso indicare come magistero morale: che cosa esso dice di sé? Come esso precisa e delimita l'oggetto dei propri interventi? Quale autorevolezza reclama? È scontato che anche quanto alle *res morum* la pretesa del magistero farà risuonare la più fondamentale pretesa della verità cristiana; pertanto ciò che si acquisisce

¹ Cf A. BONANDI, *Il Magistero «morale» secondo la teologia recente*, «La Scuola Cattolica» 127 (1999) 735-789. Confidiamo che il lettore voglia accostare lo studio precedente prima di affrontare questo secondo: ciò ci autorizza a presupporre quanto là è già stato proposto, in particolare la serie di riserve sull'uso dell'espressione 'magistero morale' e delle ipotesi teologiche in esso implicate. L'espressione viene quindi usata solo per l'utilità immediata; per lo stesso motivo si parlerà di 'magistero sociale' solo per materiale riferimento ai pronunciamenti morali autorevoli circa le questioni economiche e politiche, lasciando impregiudicata la discussione della sua relazione con ciò che si suole chiamare dottrina sociale della chiesa.

dagli interventi magisteriali dovrà sempre essere riportato alla divina rivelazione.

Eppure il modo di tale riporto non è scontato: né per la coscienza dei fedeli, né sempre per la riflessione critica della teologia (morale), né da un po' di tempo in qua negli stessi pronunciamenti magisteriali; tre buoni motivi per intraprendere l'indagine. Essa mira a evidenziare (all'interno del tipo di evidenza che è propria della fede) del magistero morale l'autocomprensione: concetto questo in realtà assai complesso, che tenta di rappresentare in qualche modo l'esplicita consapevolezza che il magistero ha (elaborato) del suo compito, in relazione al bene morale nell'orizzonte del Vangelo. Tentiamo dunque di cogliere una operazione di tipo riflessivo, coscienti che situandosi all'interno della trasmissione/mediazione della divina rivelazione, il magistero si autocomprende in quanto si sottopone alla norma suprema della verità che è donata, appunto anche ai maestri della fede. Non si tratta pertanto di una autoriflessione completa, ma piuttosto di una obbedienza, tutta rivolta a un dono più grande e non adeguatamente comprensibile, che tuttavia non esclude, anzi richiama, una comprensione vera. Parlare di autocomprensione del magistero nel contesto della nostra ricerca non significa dunque partire col piede sbagliato: infatti il magistero non si comprende fuori, ma dentro la verità cristiana, non però come il nucleo da cui essa origina, ma piuttosto come il ministero e la protezione ad essa congruente. Qual è dunque il servizio del magistero morale alla verità rivelata?

Porre la nostra questione come comprensione riflessiva significa presupporre, né potrebbe essere diversamente, che l'esercizio del magistero, anche morale, vive e attua già una prima e fondamentale unità di credere e sapere, che è data in altri modi anche alla generale coscienza credente e al sapere teologico. Ciò comporta che il magistero (non solo morale) pone affermazioni sulla propria competenza sempre all'interno di una fede che in qualche modo sa, cioè per riferimento a un discorso (teo)logico. Il che rende possibile il duplice registro secondo cui la presente ricerca viene svolta: il rilevamento per così dire della affermazione di competenza (esercitata di fatto e reclamata di diritto) *in rebus morum*, e il contesto di teoria teologica all'interno del quale quel rilevamento è possibile in generale e concretamente avviene. Il che cosa del magistero morale e il come teologico delle sue affermazioni è dunque l'oggetto della ricerca. Va da sé che i due non sono né il medesimo (ciò eliminerebbe la specificità dei rispettivi compiti) né semplicemente altro (ciò renderebbe il magistero alieno dalla ragione ed estraneo alle ragioni: contrariamente alla stessa prassi del magistero morale, come si può facilmente constatare; inoltre in tal modo la teologia diverrebbe un pensiero astratto, che si è già congedato dalla fede); né possono essere portati a un termine medio. Pertanto sarà nostro

impegno mostrare, secondo i criteri del sapere teologico, al cui lavoro il discorso proprio del magistero è obiettivamente rimandato a causa della originaria sintesi di credere e sapere in esso vigente, la specificità dei due pur nella loro convergenza, e anzi nella loro concreta unione in un determinato pronunciamento magisteriale.

I limiti della ricerca non sono pochi né di poco conto. Anzitutto non si tratta di una ricerca storica in senso rigoroso, la quale invece potrebbe offrire un valido aiuto alla questione stessa: qui la vicenda storica è prospettata in modo sistematico, e secondo modelli generali di riflessione. Essa inoltre si limita al magistero papale del ventesimo secolo: con qualche ragione, perché è appunto in questo secolo che la questione del magistero morale si è posta in modo indilazionabile, ma anche con i rischi di una partenza che sembra avvenire da zero, il che ovviamente è falso; e neppure all'interno di questo secolo essa pretende completezza materiale. Soprattutto non saranno evidenziati i contenuti e i temi morali specifici che di volta in volta fanno da fondamento ai pronunciamenti del magistero; si dovrebbe invece ipotizzare che siano proprio essi, in quanto partecipi del *depositum fidei*, a comandare la formalizzazione del discorso della competenza del magistero morale; per lo meno si cercherà di tenere presente tale sfondo, che certo non potrà essere sviluppato. La formalizzazione del discorso qui condotto potrà tuttavia mostrare meglio gli snodi delle questioni centrali e quasi costringere i problemi maggiori a uscire allo scoperto, per offrire così una vista sintetica e più netta dello *status quaestionis*. Altro limite connesso ai precedenti è che la ricerca tende a trascurare le differenze tra i numerosi interventi, raggruppandoli intorno alle figure dei Papi, mentre in realtà si tratta di discorsi, encicliche, esortazioni, lettere, ecc., e anche di decreti e istruzioni delle Congregazioni, specie di quella per la dottrina della fede: al lettore rimarcare le differenze e trarre spunti per approfondimenti ulteriori.

Materialmente la ricerca si basa sui principali pronunciamenti che, a seguito della specializzazione delle discipline teologiche, si indicano comunemente come pertinenti alla (teologia) morale: da essi si scorporano gli asserti che formalizzano il discorso sulla competenza, l'autorevolezza, la vincolatività del magistero morale, di cui si mostra il *quod* veritativo prima (o la pretesa) e quindi il *quomodo* teoretico, che non può non coinvolgere la teologia (morale) (I). In un secondo momento si tenterà una sintesi, certo provvisoria, dell'uno e dell'altro, per meglio vedere il punto cui è pervenuta l'autocomprensione del magistero morale (II). In un terzo momento si proporranno alcune riflessioni teologiche per meglio individuare i problemi connessi con l'esercizio del magistero morale e favorire la prosecuzione di un lavoro tanto impegnativo per lo stesso magistero, tanto difficile per la teologia (morale) e tanto rilevante per la vita di tutti i fedeli (III).

I. INDAGINE STORICO-TEOLOGICA²1. *Leone XIII*

Ci sembra opportuno prendere l'avvio da un testo importante della fine ottocento, che anticipa non pochi problemi discussi in seguito. Si tratta della lettera *Testem Benevolentiae* (1899) sul cosiddetto americanismo, la quale, a torto o a ragione, comunque introduce la sensibilità moderna, nella quale matureranno le discussioni sul magistero morale. In essa si deplora che «per portare più facilmente alla sapienza cattolica i dissidenti», dunque per motivi di tipo pastorale, si ritenga che «la chiesa dovrebbe avvicinarsi in una certa misura all'umanità di un secolo adulto, e, allentata l'antica severità, indulgere ai desideri e agli stili, recentemente affermatasi, dei popoli. Molti ritengono che ciò debba essere inteso non solo a proposito della disciplina del vivere, ma anche delle dottrine nelle quali è contenuto il deposito della fede. Affermano infatti che è opportuno [...] tralasciare alcuni punti dottrinali come di minore importanza, o ammorbidirli in modo tale che non abbiano lo stesso senso che la chiesa ha costantemente tenuto» (DH 3340). E sotto il profilo soggettivo e della vita spirituale: «Da parte di coloro che vogliono impegnarsi a raggiungere la perfezione cristiana si rifiuta ogni magistero esterno come superfluo, anzi anche come meno utile; dicono che lo Spirito Santo soffia negli animi dei fedeli carismi più grandi e più ricchi ora che nei tempi passati, e li istruisce e li guida senza la mediazione di nessuno con un istinto misterioso» (DH 3342). Quindi la lettera passa a criticare coloro che «esaltano in modo esagerato le virtù naturali, in quanto queste risponderebbero in modo più appropriato ai costumi e alle urgenze del tempo presente», e sottostimano le virtù soprannaturali, e con queste anche le virtù passive, dando primato a quelle attive (DH 3343s).

Ci preme rilevare di questa lettera la percezione di un cambiamento di sensibilità che dalla cultura bussa alle porte della chiesa. Immediatamente la questione viene propiziata dall'attenzione pastorale al 'mondo nuovo', e dalla conseguente necessità di integrarlo nell'orbe cattolico; si tratta cioè dell'impegno di inculturazione della fede e della prassi cristiana. Esso viene promosso su queste linee. Percepita la distanza tra chiesa (latina) e mondo americano (anglosassone), si sottolinea anzitutto la necessità per la chiesa di accettare un'epoca 'adulta', dominata (interpretiamo noi) dalla rivendicazione di

² Facciamo riferimento ai testi ufficiali pubblicati in *Acta Apostolicae Sedis* (d'ora in poi AAS), in *Denzinger-Hünermann* (d'ora in poi DH), e ai documenti del Concilio Vaticano II; dei documenti non pubblicati in traduzione italiana dalla Libreria Editrice Vaticana abbiamo verificato e all'occorrenza modificato traduzioni correnti.

autodeterminazione da parte degli individui, che non tollerano forme autoritarie di guida collettiva: ci pare abbastanza leggibile il richiamo all'esperienza politica democratica americana. È una questione di sensibilità e di stili, e la chiesa dovrebbe appunto accettare la diversità di stili dei popoli che vengono alla fede: da qui la richiesta di un allentamento della disciplina dei costumi e di alcune dottrine, ritenute secondarie, della fede.

Non solo; tale diversità è precisata in riferimento all'oggi. Non si tratta della constatazione ovvia secondo cui la missione della chiesa si svolge appunto oggi, ma del riconoscimento di una qualità specifica al tempo presente. Oltre che al secolo adulto, qui si pensa ad una azione particolarmente intensa dello Spirito, ad una speciale stagione carismatica. L'oggi quindi è teologico, meglio pneumatico, e come tale è inserito in una interpretazione teologica della storia; da qui esso si ricongiunge con l'altra richiesta, quella dell'autodeterminazione individuale come segno dell'epoca. L'età adulta viene così a saldarsi con l'età spirituale, che rende superfluo se non dannoso il ricorso ad ogni magistero esterno, essendo i singoli guidati carismaticamente. L'autodeterminazione spirituale infine si configura concretamente non in forme di vita religiose e passive, come quelle proposte dagli ordini religiosi attraverso i voti, ma diremmo laiche e attive: «Dicono infatti che i voti contrastano radicalmente con il genio della nostra età, in quanto restringono i confini dell'umana libertà; e che sono più adatti agli animi deboli che a quelli forti; e che non promuovono affatto la perfezione cristiana, né il bene della società umana [...]» (DH 3345). Il compito educativo della chiesa dovrebbe rendere l'uomo «più preparato ad agire e più intraprendente [...]» (DH 3343). All'interno di questa sensibilità si pone la richiesta di una revisione in senso maggiormente liberale dell'interpretazione di alcune parti morali e dottrinali del *depositum fidei*. Il primato dell'azione individuale e collettiva è chiaro, così come il rimando alla necessità di assumere responsabilità nel mondo.

A fronte di questo complesso tematico entrano in questione il compito e l'esercizio del magistero. Esso rischia di essere declassato su un duplice fronte: separato dalla coscienza cristiana, che non conosce alcun mediatore («*medio nemine*» DH 3342) e può dispensarsi dall'obbedienza ecclesiale e dal confronto vincolante con l'insegnamento esterno; separato dalla verità della fede, che pertanto in qualche punto può essere mutata o almeno indebolita nel suo stesso senso. Certo in questione è l'intero magistero, non solo quello morale, e anzi più che il magistero stesso; ma la crisi si annuncia particolarmente a partire dalla disciplina della vita cristiana nell'epoca moderna, proposta come referente decisivo nella formazione della coscienza e del suo giudizio morale. Perciò la questione diventa anche quella del magistero morale.

2. Pio X

Leggiamo alcune parti del Decreto *Lamentabili* (1907) del S. Ufficio esclusivamente nella prospettiva della nostra ricerca. Dopo aver condannato gli errori dei modernisti a proposito dell'esegesi biblica e dei suoi rapporti con la chiesa e il magistero³, e richiamato che «la chiesa, quando proscrive errori, può esigere dai fedeli un assenso interno» rispetto ai giudizi da essa emessi (DH 3407), passa a rifiutare una identificazione «pratica» tra contenuto della fede e precetto morale, cioè tra verità e prassi, e quindi anche tra assenso di fede e certezza morale (o probabile): «L'assenso di fede si fonda ultimamente su una congerie di probabilità». «I dogmi della fede vanno accettati solamente secondo il senso pratico, cioè come norma vincolante dell'agire, non però come norma del credere» (DH 3425s). Insomma la verità non può essere ridotta a prassi corretta, e l'assenso di fede alla verità non può essere equiparato a quella certezza con cui si accettano fatti e opinioni probabili. Ma ecco più da vicino i punti che riguardano il magistero morale: «Cristo non insegnò un corpo dottrinale determinato applicabile a tutti i tempi e a tutti gli uomini, ma piuttosto diede l'avvio a un determinato movimento religioso adattato o da adattare ai diversi tempi e luoghi» (DH 3459). Oltre alla concezione psico-coscientziale della verità religiosa, ci preme rilevare l'importanza che viene assumendo la tematica della storicità, ora applicata per principio e non solo in via di fatto all'intero assetto della dottrina della rivelazione, quindi anche alla morale. Come dire che la storicità trova o rende la rivelazione aperta, adattabile, impossibile a determinarsi una volta per tutte. Infatti «la verità non è più immutabile dello stesso uomo, in quanto si evolve con lui, in lui, attraverso di lui» (DH 3458).

Quando poi si porta lo sguardo dalle affermazioni di principio alla concreta situazione della chiesa e della morale da essa insegnata, ecco la conclusione: «La chiesa si dimostra impari a difendere efficacemente l'etica evangelica, poiché aderisce ostinatamente a dottrine immutabili, che non possono essere armonizzate con i progressi odierni» (DH 3463). Interessante notare che ora l'attacco è frontale e totale, nel senso che non viene messa in discussione l'una o l'altra norma di comportamento, ma l'intero assetto della morale ecclesiastica viene trovato deficiente rispetto alla morale evangelica (il riferi-

³ In questo contesto ricordiamo solo la proposizione 5.: «Poiché nel deposito della fede sono contenute solo verità rivelate, la chiesa non ha alcuna competenza per giudicare gli asserti delle scienze umane» (DH 3405). Quando le scienze umane comprenderanno oltre la storia anche la psicologia, se ne trarrà la conseguenza che tutt'intera la morale è sottratta a un magistero normativo, per essere consegnata ad una conoscenza empirica o umanistica.

mento è non casualmente alla sola morale dei vangeli, non all'intera etica neotestamentaria), col risultato di una nuova opposizione 'modernistica' tra Cristo e Chiesa. Il motivo addotto è che quest'ultima si ostina a proporre dottrine morali che non si lasciano immettere nel flusso della storia (● delle quali ci si rifiuta di riconoscere la matrice storica e culturale) e che pertanto non possono essere adattate ai tempi. I tempi invece, ben lungi dall'essere considerati neutrali o addirittura negativi, vengono sentiti e salutati sulla linea dei progressi, cioè di quel miglioramento intrinseco dell'uomo che sta producendosi nell'oggi storico, cui paradossalmente la chiesa si rifiuta di aderire. Più forte lo scontro non potrebbe essere: dalle premesse esegetiche, storiche e dogmatiche il discorso modernistico si concentra sulla questione morale, dove lo stridore diventa violento e investe dietro, o meglio dentro il nome della chiesa, il magistero stesso, che non vuole adattarsi e adattare i costumi dei cristiani ai tempi presenti cioè migliori. Sul fronte della morale dunque c'è da attendersi lo scontro tra pensiero (teologico) moderno e chiesa, e in particolare tra cultura progressista e magistero come referente ufficiale della dottrina ecclesiastica. Il *locus* è ormai individuato con estrema precisione.

Noi non inseguiremo puntualmente la verifica di questa affermazione: il lettore potrà farlo facilmente su una grande quantità di temi: la fecondazione artificiale (DH 3323), l'estrazione del feto e l'aborto (DH 3336-3339), la copula interrotta (DH 3634, 3638-3640, 3660-3662), la masturbazione (DH 3684), l'educazione cristiana in generale e sessuale in specie (DH 3686-3688), la contraccezione e l'uso dei tempi anagesici (DH 3748), il comunismo ateo (DH 3771-3774), i limiti intrinseci per un uso legittimo della violenza (DH 3775-3776), la sterilizzazione (DH 3788), l'uccisione diretta di handicappati (DH 3790), la verginità (DH 3911-3912), le questioni politiche e sociali, ecc. In ogni caso non resta che constatare che sono venti di guerra, nonostante le tregue qua e là annunciate (come negli anni del Vaticano II, ma poi rapidamente violate).

3. Pio XI

Nell'enciclica *Mortalium Animos* (1928) il Papa affronta direttamente la questione del magistero sotto diverse angolature. Anzitutto mette in guardia, a proposito delle realtà da credere, dall'uso di quella «distinzione che si è voluto indurre tra punti cosiddetti *fondamentali* e *non fondamentali*, come se i primi dovessero essere recepiti da tutti, mentre per i secondi si permetterebbe ai fedeli un assenso discrezionale; infatti la virtù soprannaturale della fede ha come causa formale l'autorità di Dio rivelante, la quale non tollera alcuna distinzione di quel tipo». Dunque le *res credendae*, senza pregiudizio del

loro ordine intrinseco, che ne determina anche la gerarchia di valore, non possono essere distinte nel senso di un maggiore o minore impegno soggettivo di assenso di fede: l'obbedienza della fede deve essere, quando si tratta di Dio che rivela, completa. La gerarchia della fede oggettiva non dà luogo direttamente a una gerarchia di fede soggettiva, nel senso della discrezionalità (fatalmente arbitraria) dell'adesione di fede. «Né il fatto che alcune di tali verità siano state sancite e definite dalla chiesa con decreto solenne in tempi diversi o altre in tempi immediatamente precedenti, le rende non ugualmente certe, né ugualmente da credere»: essendo esse rivelate da Dio, il tempo o il momento anteriore o posteriore della loro solenne definizione da parte della chiesa non incide sulla qualità della verità, né sulla forza della certezza, né infine sul dovere di adesione dei fedeli. Infatti il magistero della chiesa, che si esercita quotidianamente mediante il papa e i vescovi, può anche procedere a definire solennemente aspetti della fede cristiana sia per difenderla meglio dagli errori, sia per meglio imprimere alcuni punti nelle menti dei fedeli. Eppure «mediante l'uso straordinario del magistero non si introduce nulla di completamente inventato, né si aggiunge alcunché di nuovo a quella somma di verità che sono contenute, almeno implicitamente, nel deposito della rivelazione, [...] ma o si dichiarano cose che forse possono sembrare a molti ancora oscure, oppure si stabilisce che siano da tenere per fede cose che in precedenza alcuni discutevano» (AAS 1928, 13s).

Con ciò è determinato il senso dell'esercizio del magistero rispetto alla verità rivelata: esso non inventa né aggiunge verità a verità come altro ad altro, ma esplicita quotidianamente e talora anche solennemente aspetti dell'unica verità rivelata, che possono essere, sotto la guida dello Spirito, meglio difesi, meglio chiariti, meglio accertati. Così il magistero nella totalità del suo ufficio è riportato alla rivelazione, alla sua radicale unità, alla sua vincolatività per i fedeli, alla forza che le è propria di sviluppare comprensione credente nella chiesa, e pertanto di provocare il carisma del magistero e i carismi spirituali e intellettuali dei fedeli (anche teologi). Come si vede il testo papale non fa alcun riferimento esplicito alla morale, ma solo alle *res credendae*, nessun dubbio che esse includano anche la morale in tutta la sua estensione: come vedremo tra poco. Né la gerarchia delle verità, né l'età o il tempo dei pronunciamenti magisteriali, né la quotidianità o la straordinarietà dei suoi interventi possono giustificare una minore adesione alla verità cristiana e agli insegnamenti del magistero della chiesa. Le differenze tra i vari aspetti della verità e degli insegnamenti del magistero vanno intese come parti della stessa sinfonia, non come realtà estranee per qualità intrinseca, ● per tempo storico, ● per modalità di proclamazione, ● per autorevolezza dell'insegnamento, o per obbligo di assenso da parte dei fedeli. Decisiva è

la verità, che comprende anche la capacità della propria difesa e illustrazione; dalla verità derivano le forme del rischiaramento di ciò che per un certo tempo o per alcuni era oscuro, e le forme del divenire certo di ciò che per alcuni prima era controverso. Certo la verità è nella storia; ma la verità cristiana nella storia non è né meno vera (aspetto oggettivo), né meno certa e vincolante (aspetto soggettivo). L'*analogia fidei* è dunque saldamente richiamata (cf anche Pio XII, Enc. *Humanis Generis*, in AAS 1950, 569).

Perciò lo stesso Papa può richiamare nell'enciclica *Divini Illius Magistri* (1929) il diritto e dovere della chiesa di vigilare sull'intero processo educativo dei suoi figli, e non sulla sola educazione religiosa, ma su tutto ciò che abbia relazione con la religione e i precetti morali, e questo ultimamente a causa dell'unità inscindibile tra ordine soprannaturale, da cui traggono origine i diritti della chiesa, e ordine naturale (cf AAS 1930, 53-56). Conferma è data nell'enciclica *Casti Connubii* (1930), in cui si mette in guardia dall'abbandonare la dottrina tradizionale saldamente attestata e mai smentita sulla illiceità della contraccezione, e si proclama: «La chiesa cattolica, cui lo stesso Dio affidò di insegnare e difendere l'integrità e l'onestà dei costumi⁴, [...] per bocca nostra alta eleva la voce e di nuovo ufficialmente dichiara [...]» (AAS 1930, 560).

E di lì a poco nella *Quadragesimo Anno* (1931) si offre una riflessione esplicita sul senso e i limiti della competenza del magistero nelle questioni sociali: «Risiede in noi il diritto e il compito di giudicare con suprema autorità di tali realtà sociali ed economiche». E se certo la chiesa non interviene con la sua autorità in ciò che riguarda gli aspetti tecnici (*artis*), non avendone né il compito né i mezzi, tuttavia «essa deve pronunciarsi in tutto ciò che riguarda la regola dei comportamenti» (AAS 1931, 190). Da qui il Papa passa all'affermazione di principio: «[...] il deposito della verità a noi affidato da Dio e il dovere gravissimo impostoci di divulgare e di interpretare tutta la legge morale e anche di esigerne opportunamente e inopportuna-mente l'osservanza, sottopongono e assoggettano al nostro supremo giudizio tanto l'ordine sociale quanto l'economico» (*ivi*).

Come si vede la rivendicazione della competenza del magistero prende il via dalle questioni sociali, riguardate sotto il profilo morale, ma subito si allarga, anzi si fonda sulla competenza circa l'intera legge morale. Quelle e questa sono poi oggetto di giudizio (non solo di consiglio o di consulenza) magisteriale in senso pieno, autorevole, anzi supremo, quindi insuperabile. L'autorità del magistero inoltre

⁴ Può essere interessante notare che come nella *Mortalium Animos* si parlava solo delle *res credendae*, non certo per esclusione dei *mores*, così qui si parla solo dei *mores*, non certo per esclusione delle *res credendae*.

non va intesa solo come istanza di controllo e di giudizio, ma anche di promozione, nel senso in cui, con i termini della teologia recente, la chiesa che evangelizza ha anche il compito di promuovere la giustizia sociale: perciò difesa e promozione attiva riguardano l'intera legge morale. Per altro verso nessun dubbio per il Papa che il deposito della verità e la legge morale si appartengano strettamente: insieme l'uno e l'altra fondano la competenza del magistero a titolo pieno. E siccome la cosa è pacifica, non si esplicita il legame tra i due. Dunque quanto al bene morale il magistero della chiesa è *ex officio* supremo giudice, tutore, interprete e promotore a tutto campo.

A questo punto è opportuno porre alcune domande sul quadro concettuale in cui viene avanti l'affermazione della competenza del magistero morale. La sua giustificazione generale è ricondotta all'appartenenza della legge morale al *depositum fidei • veritatis*, o per riferimento alla legge naturale, alla stretta unione tra ordine soprannaturale e ordine naturale. Si tratta per così dire di fatti teologici, dati come certi per la fede, e non ulteriormente interrogati. Finora non si indaga direttamente neppure la costituzione della legge naturale: la sua esistenza, e, almeno per certi principi e norme, universalità non è seriamente messa in discussione. La vena storicistica del modernismo, se pure traspare qua e là, non è diventata un problema diffuso tra i fedeli e nella stessa teologia, né lo è il tipo di legame che intercorre tra legge cristiana e legge naturale: la coesistenza è al momento pacifica. Degno di nota è, quanto alla rivendicazione di competenza del magistero circa la vita economica e sociale, che questa si accompagna alla precisazione dei suoi limiti invalicabili: essi sono quelli del bene morale, sotto il profilo individuale e collettivo. Sintetizzando si può dire che Pio XI giunge a questo punto: tutta ma anche solo la questione del bene (oltre s'intende le verità di fede) è oggetto di possibile intervento del magistero supremo; esso non può essere indebolito sotto l'aspetto per cui la verità (anche pratica) gli è affidata da Dio, mentre è del tutto rispettoso di altre competenze, non appena si esca dalla *ratio boni*. Naturalmente si pongono subito domande circa la portata concreta della distinzione, precisamente a proposito dei fatti economici e sociali, tra morale e tecnica, e sui modi di integrare l'una e l'altra senza sacrificio pregiudiziale per nessuna. Essa può avere due significati. Anzitutto può riferirsi alla differenza che intercorre tra due tipi di sapere: quello relativo alla libertà e alle azioni umane, e quello relativo agli strumenti operativi delle realizzazioni umane, in termini classici all'agire e al produrre. Ma si può pensare anche ad un altro significato, forse più direttamente pertinente alle preoccupazioni del magistero, cioè al problema della relazione tra efficienza e giustizia, che diviene particolarmente acuto quando, come nell'epoca recente, considerazioni morali di tipo assoluto, en-

trano in tensione con considerazioni di efficienza economica, che mirano ultimamente al risparmio e al reinvestimento di risorse. La storia delle discussioni, impostate proprio a partire dagli anni trenta, sul cosiddetto stato sociale ne fanno fede. Questo secondo significato si gioca in realtà tutto sul concreto, su ciò che potremmo chiamare le 'prove' della storia; per cui la distinzione può ritornare sul magistero in modo ambiguo: cioè riducendo il valore dei suoi interventi a vaghi richiami a sentimenti di giustizia e di equità, oppure d'altra parte avvallando indirettamente e meno determinate 'soluzioni' rispetto ad altre. La storia del recente magistero sociale non è esente da tali problemi.

4. Pio XII

A tutti è nota la vastità e la profondità degli interventi di questo Papa sul tema specifico del magistero, anche morale. Raccogliamo solo gli stimoli maggiori.

4.1. Il primo richiamo necessario è all'enciclica *Humani Generis* (1950). Dopo aver ricordato che la rivelazione divina è moralmente necessaria anche per ciò che nella religione e nella morale, assolutamente parlando, non è inaccessibile alla ragione umana (cf AAS 1950, 561s.; si parla esplicitamente «della legge naturale posta dal Creatore nei nostri animi»; cf anche *ivi*, 571s), e che nella considerazione della verità non è lecito posporre le essenze immutabili del reale a favore della pura esistenza delle singole realtà nella storia (cf *ivi*, 563), e ancora che le nozioni fondamentali della fede non possono essere ridotte ad approssimazioni deformative della verità rivelata, e perciò neppure sostituite, come si suole fare per le ipotesi della ricerca umana (cf *ivi*, 565-567), il discorso giunge al magistero. Esso deve valere «nelle realtà di fede e di costumi come norma prossima e universale di verità per ogni teologo», e chiede rispetto e attenzione anche là dove con decreti e costituzioni la S. Sede mette in guardia da errori più o meno vicini all'eresia. Perciò l'assenso è richiesto non solo per il magistero straordinario, ma anche per quello ordinario, che in nessun modo può essere ridotto a una voce tra le altre, avendo esso talora un chiaro carattere sentenziale (cf *ivi*, 567s). E se mai si deve trascurare lo studio delle fonti della rivelazione, neppure si deve dimenticare che «il divino Redentore affidò il compito di interpretare autorevolmente il deposito né ai singoli fedeli, né agli stessi teologi, ma al solo magistero della chiesa, [...] nell'esercizio sia ordinario sia straordinario del suo ufficio» (*ivi*, 568s).

Quindi il discorso passa dal magistero alla forma teologica generale del pensiero cristiano, che pure all'epoca veniva chiamata in

causa. E a questo punto non si può più evitare il problema della filosofia e della relazione della teologia con essa. Poiché la chiesa nella sua tradizione ha già misurato la filosofia sulla rivelazione, non è lecito cambiare radicalmente la filosofia riconosciuta e praticata nella chiesa, né si può credere che ogni questione filosofica sia per i credenti semplicemente libera, cioè svincolata dalla fede: «Si deve sommamente deplorare che oggi alcuni abbiano in disprezzo la filosofia recepita e riconosciuta nella chiesa, cosicché essa venga sfacciatamente dichiarata antiquata quanto alla forma, razionalistica, come dicono, quanto al procedimento del pensiero. Ripetono spesso infatti che questa nostra filosofia per errore rafforza l'opinione che non possa esistere una metafisica assolutamente vera; mentre al contrario affermano che le realtà, specialmente quelle trascendenti, non possono essere espresse in modo più adatto che attraverso dottrine disparate, che si completano a vicenda, benché in qualche modo reciprocamente si oppongano» (*ivi*, 573).

Al centro c'è sempre il tema della fede e dei costumi, o della verità e della legge (*ivi*, 563), considerato però in particolare sotto il profilo della teologia e del magistero. Per l'una e per l'altro l'enciclica cerca vie per importanti distinzioni e acquisizioni. Netta è la distinzione dei compiti tra magistero e teologia, con la precisazione che l'autorevolezza rispetto al *depositum fidei* spetta solo al primo. Altrettanto netta è la visione dell'unità delle forme di esercizio del magistero specialmente pontificio: ordinario e straordinario, direttamente del pontefice o attraverso gli organi della S. Sede; ancora si ricorda la convergenza di magistero e Scrittura, cosicché il magistero non può essere pensato come giustapposto alla Scrittura, né semplicemente successivo all'interpretazione di essa secondo il senso storico: anche la Scrittura infatti «deve essere esposta secondo la mente della chiesa, che da Cristo Signore è stata costituita custode e interprete di tutto il deposito della verità divinamente rivelata»; perciò l'infallibilità non può riguardare solo il cosiddetto senso divino della Scrittura (*ivi*, 569).

Alla teologia viene indicato anzitutto il magistero come *medium* necessario per attingere la rivelazione. Proprio la dipendenza della teologia dal magistero e ultimamente dalla rivelazione la salvaguarda dal relativismo dei concetti e da una concezione strumentale della filosofia, come se questa potesse essere svincolata dalla verità e quindi assunta e dismessa come solo *ancilla theologiae*. Nello stesso tempo l'enciclica riconosce un certo carattere storico al linguaggio teologico e anche magisteriale, e inizia ad accogliere la provocazione della storicità: «Certamente non v'è nessuno che non veda che i vocaboli di tali nozioni usati sia nelle scuole sia dal magistero della chiesa stessa possono essere perfezionati e rifiniti; è inoltre noto che la chiesa non è stata sempre costante nell'uso di quei medesimi termini»

(ivi, 566). Vi sono dunque limiti nel linguaggio e nel pensiero teologico scolastico e anche magisteriale: il che certo è diverso dall'asserire che in essi sono presenti errori. Dunque alla forte riaffermazione del ruolo del magistero in ogni forma del suo esercizio, che si pone come misura immediata del fare teologia (secondo lo schema che fa della teologia una teologia del magistero prima che della rivelazione), si unisce un certo riconoscimento dei limiti della concettualità teologico-scolastica del magistero stesso. La teologia è sottoposta al magistero, ma il magistero deve ricorrere alla teologia per perfezionare la sua comprensione ed esposizione della verità cristiana. Ciò comprende anche il riconoscimento che il magistero non può essere *nudum* o *purum*, ma può eseguire il suo compito solo all'interno di una riflessione teologica definita, anche se il suo carisma di verità non dipende da essa. Nessun dubbio infine per l'enciclica che l'oggetto e il compito del magistero copre l'intero *depositum*, la legge naturale come la rivelata, e insieme le *res fidei et morum* (ivi, 572), • *res religionis et morum* (ivi, 562): l'attenzione principale è rivolta alla verità dogmatica, ma certo la morale è inclusa integralmente, senza bisogno di precisazioni, nel senso che il magistero può e deve esercitare anche su di essa il suo ufficio ad ogni livello che implichi la verità pratica, cioè il bene. Alcuni famosi discorsi del Papa comunque hanno offerto rapidamente l'occasione per un primo approfondimento anche dell'aspetto morale della competenza del magistero.

4.2. Il discorso del 23.3.1952 sulla formazione della coscienza cristiana riafferma che «ambedue, sia la legge scritta nel cuore, ossia la legge naturale, sia le verità e i precetti della rivelazione soprannaturale il Redentore Gesù ha rimesso, come tesoro morale della umanità, nelle mani della sua chiesa [...]» (AAS, 1952, 272). Da qui il rifiuto della «nuova morale», come in parallelo con la «*nouvelle théologie*»: «Il primo passo, o meglio il primo colpo all'edificio delle norme morali cristiane, dovrebbe essere quello di svincolarle... dalla sorveglianza angusta ed opprimente dell'autorità della chiesa, cosicché, liberata dalle sottigliezze sofistiche del metodo casuistico, la morale sia ricondotta alla sua forma originaria e rimessa semplicemente alla intelligenza e alla determinazione della coscienza individuale» (ivi, 273). È così di nuovo delimitato il problema: non solo quello del magistero, dal quale si vorrebbe liberare la coscienza, ma anche quello della teologia morale, la cui metodologia casuistica notoriamente era stata chiamata in causa come oppressiva. Dunque anche la critica alla casuistica deriva, secondo la mente del Papa, dalle tendenze individualistiche della teologia morale.

A fronte delle contestazioni ecco le precisazioni: «Il Salvatore commise alla chiesa la tutela del patrimonio morale cristiano [...]. Così

essa, organismo vivente, può, con sicurezza e agilità, sia illuminare e approfondire le verità anche morali, sia applicarle, mantenendone intatta la sostanza, alle condizioni variabili dei luoghi e dei tempi: segue l'esempio della dottrina sociale della chiesa (*ivi*). Dunque ora al centro dell'attenzione si trova precisamente il magistero morale; esso tutela le verità morali cristiane in un triplice modo: difendendole, illuminandole, applicandole; il compito è dunque preservativo, propulsivo nel senso dell'approfondimento, e applicativo nel senso della teoria concreta. Quest'ultimo però è il luogo tradizionale anche della casuistica: notiamo solo che il Papa rivendica la competenza applicativa del magistero morale, dunque anche l'autorevolezza e vincolatività di una applicazione magisteriale di principi morali, senza tuttavia chiamare in campo, almeno direttamente, la metodologia casuistica tipica della teologia morale, che in ultima analisi non viene difesa più di tanto. In ogni caso il magistero morale, posto dalle situazioni storiche di fronte alla necessità di applicare i principi morali cristiani, rivendica competenza autorevole non solo su di essi, ma anche sulle applicazioni concrete. La verità pratica (cristiana) non può essere solo quella principiale; e il magistero non può essere limitato alla enunciazione di principi morali. Pertanto se quando si parla di scienze come politica, economia, ecc., se ne sottolinea l'autonomia, non si deve dimenticare che essa è solo «di metodo», mentre «la separazione netta e teorica non ha senso nella vita, che è sempre una sintesi, poiché il soggetto unico di ogni specie di attività è sempre l'uomo [...]» (*ivi*, 276). Come l'applicazione rispetto ai principi, così l'autonomia rispetto alle azioni non può derogare nel senso di un indebolimento dell'imperativo morale, né perciò della competenza del magistero morale.

4.3. Ancora in riferimento alla «morale nuova» individualista ed esistenzialista, nel discorso del 18.4.1952 il Papa contesta la posizione secondo cui «i concetti e i principi morali generali [...] sono, per così dire, una raccolta di premesse, dalle quali la coscienza trae le conseguenze logiche nel caso particolare, il caso di «una volta»» (AAS, 1952, 415). Alla denuncia dell'abbandono dello schema teso tra principi (o leggi) morali e applicazioni mediante giudizio di coscienza a modo di sillogi morali pratici (premessa e conclusione), segue la descrizione del modo nuovo di intendere la relazione tra uomo e Dio: «Nella determinazione di coscienza l'uomo singolo si incontra immediatamente con Dio e si decide davanti a lui, senza intervento di legge alcuna, di autorità alcuna, di comunità alcuna, di alcun culto o confessione, in niente e in nessun modo. Qui c'è solo l'io dell'uomo e l'io del Dio personale; non del Dio della legge, ma del Dio padre, con il quale l'uomo deve unirsi nell'amore filiale»: questa è la condizione dell'uo-

mo maggiorenne (sotto il profilo culturale) e filiale (sotto il profilo teologico) (*ivi*, 415s). Alla teologia morale casuistica e principale di ascendenza neoscolastica⁵, succede dunque quella personalistico-esistenzialistica, sostenuta dall'autocoscienza dell'uomo 'contemporaneo' e connotata teologicamente dalla tensione tra Legge (autorità di Dio) e Vangelo (paternità di Dio). «Vista così la decisione di coscienza è dunque un "rischio" personale, secondo la conoscenza e la valutazione proprie, in tutta sincerità davanti a Dio. Queste due cose, l'intenzione retta e la risposta sincera, sono ciò che Dio considera; l'azione non gli importa» (*ivi*). Quindi il Papa, rifiutata tale impostazione, passa a considerare l'aspetto universale della legge morale e la sua capacità di cogliere la situazione unica, e rammenta il valore fondamentale della virtù della prudenza; non sviluppa però la sfida che da quelle posizioni proviene al compito del magistero, se non per condannare l'idea che la relazione dell'uomo a Dio possa preterire ogni mediazione di autorità e di comunità: il che ovviamente rimanda anche al compito del magistero riguardo all'esperienza cristiana in generale, dunque anche alla vita morale; infine si abbandona, almeno direttamente, la difesa della teologia morale casuistica, rimettendo in moto la questione delle relazioni tra magistero e teologia.

4.4. Nel discorso tenuto ai Cardinali e ai Vescovi il 31.5.1954 il Papa affronta direttamente il primo dei *tria munera*, cioè il *magisterium*, i cui detentori sono inequivocabilmente determinati così: «Al di fuori del Pontefice Romano [...] e dei Vescovi [...] non vi sono nella chiesa di Cristo altri maestri di diritto divino». Ciò non impedisce che essi possano chiamare alcuni come consiglieri, e delegare anche «la facoltà di insegnare. Coloro che così sono chiamati a insegnare, propriamente agiscono nella chiesa come maestri non in nome personale, né a titolo di sapere teologico, ma in forza della missione ricevuta dal legittimo magistero [...]» (AAS, 1954, 314s.). Da ciò deriva che se nell'insegnamento della teologia si deve prestare attenzione anche alle scienze umane, tuttavia mai si deve trascurare il collegamento col «magistero vivo della chiesa», ricordando che «ciò che attiene alla religione e ai costumi, cioè verità che trascendono completamente l'ordine delle cose sensibili, spetta unicamente all'ufficio e all'autorità della chiesa»; e ancora: «Non v'è nessun magistero nella chiesa, nelle cose che attengono la salvezza delle anime, che sia sottratto a questa potestà e vigilanza» (*ivi*, 315s.). Pertanto è erroneo affermare, richiamandosi alla dottrina neotestamentaria dei carismi, che può esistere una specifica teologia laicale (il riferimento del papa

⁵ Presentazione di questo modello di teologia morale in A. BONANDI, *Modelli di teologia morale nel ventesimo secolo*, «Teologia» 24 (1999) 89-138, 206-243, qui 91-109.

è alla teologia cosiddetta kerigmatica), in qualche modo distinta e opposta al magistero della chiesa. La costituzione carismatica della chiesa non può infatti essere parallela né sottratta alla competenza e alla vigilanza dell'unico magistero (cf *ivi*, 316s). Insomma appare chiaramente una duplice preoccupazione: da una parte il Papa intende delimitare rigorosamente il compito dei maestri ufficiali della fede da quello dei professori di teologia, escludendo i secondi dal magistero, e includendoli nell'insegnamento solo dietro mandato diretto dei Vescovi, allo scopo di evitare ogni possibile confusione in un'epoca in cui i teologi tornano ad essere rilevanti nell'opinione pubblica ecclesiastica, che tende a identificarli con l'avanguardia intellettuale della chiesa; dall'altra tuttavia il Papa richiama la necessità, sentita come particolarmente urgente, che la teologia abbia e mantenga uno stretto collegamento con i pastori, i quali rappresentano il vivo magistero della chiesa, che i teologi devono conoscere, illustrare e difendere: e in tale modo si richiama la connessione tra teologia e magistero, ma anche tra magistero e teologia, in quanto il primo avverte l'importanza del compito della seconda per il proprio ministero di verità e di annuncio.

4.5. Non molto tempo dopo si offre al Papa l'occasione di trattare gli altri due uffici del vescovo: il sacerdozio e il governo (ci soffermiamo solo su quest'ultimo); è il discorso del 2.11.1954. Alla contestazione formulata così: alcuni laici cristiani «vogliono tenere la chiesa lontano da tutti gli affari e gli impegni che riguardano [...] la vera vita, «la realtà della vita», come essi dicono, trovandosi tali fatti fuori della loro capacità. [...] Lì infatti siamo noi laici [...] i giudici legittimi», segue la correzione magisteriale: «Contro tali errori si deve tenere in modo aperto e deciso: la potestà della chiesa in nessun modo è circoscritta dai limiti «delle realtà strettamente religiose», [...] ma anche tutta quanta la materia della legge naturale, l'istituzione, l'interpretazione, l'applicazione, per quanto riguarda l'aspetto morale, si trovano nella sua potestà. Infatti l'osservanza della legge naturale per ordinamento divino riguarda la via per la quale l'uomo deve tendere al suo fine soprannaturale», pertanto è nella competenza della chiesa. Per il cristianesimo e per il magistero della chiesa, che si pongono nella prospettiva della salvezza, la distinzione fondamentale non è tra religioso e profano, ma tra buono e cattivo; e siccome proprio qui chiesa e magistero sono direttamente competenti, e precisamente a titolo ufficiale e pubblico, ecco l'avvertimento: «Dunque quando si tratta delle prescrizioni e delle sentenze che i legittimi pastori... emanano a proposito delle realtà di legge naturale, i fedeli non devono richiamarsi al detto, che si suole applicare alle sentenze dei privati: «tanto vale l'autorità quanto valgono gli argomenti». Pertanto resta il dovere di obbedire anche per colui al quale

una certa prescrizione ecclesiastica non sembra impeccabile per gli argomenti portati: non è dunque vero che bastino i dogmi della fede e le leggi morali generali, mentre il resto dovrebbe essere lasciato al giudizio e alla coscienza dei fedeli. E concentrandosi sulle questioni sociali: «Nella realtà sociale vi sono molte e importantissime questioni, sia puramente sociali, sia socio-politiche, che riguardano l'ordine etico, le coscienze, la salvezza delle anime, e perciò non si può proprio dire che siano estranee all'autorità e alla cura della chiesa». Insomma se qualcosa ha ragione di moralità, esso si trova per questa stessa ragione nella competenza autorevole della chiesa, si tratti di morale privata o sociale (AAS, 1954, 671-673), mentre per altro verso non si può stabilire una netta separazione tra vita morale e disciplina ecclesiastica.

4.6. Chiudiamo la rassegna con il discorso del 14.9.1956 sul tema dell'aggiornamento pastorale (che diventerà rapidamente una se non la preoccupazione guida degli anni del Vaticano II); esso si situa pochi mesi dopo l'istruzione del Santo Ufficio sull'etica di situazione (cf AAS 1956, 144s). Decisivo ci sembra l'indirizzo offerto: «vi è una simile (e oggi anche maggiore) necessità di un "aggiornamento pastorale" – vogliamo dire: adattamento – alla predicazione della Chiesa (il *vivum Magisterium ecclesiasticum*), come altresì un "aggiornamento pastorale" alle scienze moderne; anzi dobbiamo dire che vi è al presente una più grande necessità dell' "orientamento" delle stesse scienze moderne (in quanto esse toccano i campi religiosi e morali) al magistero della Chiesa, come d'altra parte, di un orientamento del magistero della Chiesa alle scienze moderne (senza pregiudizio dell'autonomia delle scienze medesime, in quanto esse non toccano [...] il campo religioso-morale [...]). Ora a noi importa di rendere più consapevole e di rafforzare il personale convincimento della necessità di prendere e mantenere questo contatto col magistero della Chiesa, per renderlo così adattato al tempo e all'uomo contemporaneo» (AAS, 1956, 707). Questa proposizione molto complessa merita un commento dettagliato; in un certo senso vi si sente l'intero dramma piano verso il termine del pontificato. Si tratta dell'aggiornamento: ma di chi, e rispetto a chi? La risposta alla prima domanda è chiara: dell'azione pastorale della chiesa, e quindi dei pastori stessi e della loro formazione. La risposta alla seconda subisce un rovesciamento: l'aggiornamento o adattamento non si fa anzitutto sul mondo contemporaneo, come se esso potesse essere il primo referente, fattore determinante e misura decisiva dell'azione pastorale della chiesa (in questo caso i rischi del modernismo non potrebbero essere evitati), ma sulla predicazione cristiana tutta, precisata però inequivocabilmente nel senso del magistero della chiesa, anzi, con una evidente attenzione anche alle problematiche attuali e alla guida pastorale della chiesa,

del magistero vivo, cioè attuale: per evitare dunque che il richiamo al magistero finisca per essere solo conservativo e non anche propulsivo. Al centro dunque del movimento di aggiornamento pastorale della chiesa v'è il magistero attuale. A questo punto entra in campo il secondo aspetto, quello per cui l'aggiornamento si fa in riferimento (o in dialogo) con le scienze moderne: in mancanza di precisazioni si può pensare anzitutto alle scienze umane, particolarmente vicine per oggetto all'azione pastorale della chiesa. Ma anche nella risposta alla seconda domanda vi è un rovesciamento importante: non anzitutto il magistero deve orientarsi alle scienze moderne (questo è vero e concesso solo in seconda battuta), ma le scienze devono orientarsi al magistero della chiesa, in ciò che attiene le realtà religiose e morali, per trovarvi quella verità sull'uomo di cui esse pure abbisognano; dopo (ontologico, non temporale) il magistero si orienta sulle scienze moderne, senza sopprimerne la legittima autonomia. E qui ritorna evidente la preoccupazione centrale del Papa: la convinzione intima della necessità del contatto col magistero della chiesa, per rendere il magistero stesso più adattato all'uomo contemporaneo. La sfida dunque dell'aggiornamento è assunta in pieno, ma con due correzioni essenziali, e sotto la guida pastorale del magistero. Appare qui un altro aspetto importante degli sviluppi futuri della nostra questione: l'esercizio di questo magistero vivo vuole essere da una parte integralmente dottrinale, senza indebolimento di sorta, per poter essere, altrettanto efficacemente, pastorale, cioè adattato al mondo odierno. Al momento il dottrinale non esclude, ma sostiene il pastorale e contemporaneo, e il pastorale si pensa solo a partire dalla verità dottrinale esposta dal magistero e a partire dal governo dei legittimi pastori.

Il discorso chiude ricordando il carattere solo delegato dell'esercizio del magistero da parte dei teologi. Di nuovo la distinzione è nettissima: «Decisiva per la conoscenza della verità è non già la "*opinio theologorum*", ma il "*sensus Ecclesiae*". Altrimenti sarebbe un fare i Teologi quasi "magistri Magisterii"; il che è un evidente errore (*ivi*, 709)». Su questa insistita e irrisolta tensione, che evidentemente è da capire in rapporto all'esigenza di aggiornamento di cui si è parlato sopra, termina l'insegnamento di Pio XII sul magistero morale.

5. Giovanni XXIII

Nell'enciclica sociale *Mater et Magistra* (1961) il Papa ammette che nella applicazione «dei principi e delle direttive sociali [...] possono sorgere anche tra cattolici, retti e sinceri, delle divergenze»; avanza in altre parole il problema del pluralismo di scelte, al quale viene posto limite nel modo seguente: «È ovvio perciò che quando in materia gli Ordini della sacra autorità hanno comandato o decretato qualcosa, i

cattolici sono tenuti a conformarsi strettamente alle sue direttive; giacché compete alla chiesa il diritto e il dovere non solo di tutelare i principi che riguardano la religione e l'integrità dei costumi, ma anche di pronunciare, conformemente alla sua autorità, il suo giudizio quando si tratta di portare ad effetto i medesimi principi» (AAS 1961, 456s): di nuovo se l'ordine morale individuale e/o sociale viene pensato nello schema di principi e applicazioni, il magistero può intervenire in forma autorevole all'uno e all'altro livello. Il tema è dunque il bene e il giusto, non il modo epistemologico in cui si presenta. Ciò vale al di là della distinzione tra sacro e profano.

Anche l'altra enciclica sociale *Pacem in Terris* (1963) assume la medesima prospettiva di fondo, in riferimento però all'incontro di ordine pratico tra cattolici e non cattolici in campo economico, sociale e politico. La decisione concreta va presa, nella luce della virtù della prudenza, «in primo luogo da coloro che vivono o operano nei settori specifici della convivenza, purché tuttavia rispettino i principi del diritto naturale, si conformino alla dottrina tramandata dalla chiesa, anche sulle realtà sociali, e obbediscano alle direttive delle autorità ecclesiastiche» (AAS 1963, 300s). Dunque il cattolico è attento non solo al magistero della chiesa (nel caso esso riguardi il diritto naturale circa l'ordinamento giusto della società), ma anche alle direttive di governo dei pastori, che guidano la comunità cristiana in modo autorevole anche nella sfera temporale. Possiamo infine forse riconoscere una prima incerta apertura alla tematica della specifica vocazione dei laici nel richiamo a coloro che operano nei diversi settori della vita sociale. La riflessione sul magistero morale tuttavia è globalmente quella di Pio XII.

6. Vaticano II

Non intendiamo presentare e discutere l'intera dottrina conciliare sul magistero, ma limitarci solo, secondo il nostro assunto, a quello morale, seguendo le affermazioni esplicite dei documenti stessi.

Dopo l'affermazione fondamentale di *Dei Verbum* che colloca il magistero sulla linea della Tradizione e della Scrittura a servizio della Parola di Dio (n. 10), e il discusso testo di *Lumen Gentium* (n. 25) sul *munus praedicandi et docendi*, che riprende espressioni classiche come *res fidei et morum*, e *doctrina de fide vel moribus*, ecc., senza tuttavia introdurre alcun approfondimento formale circa il magistero morale, troviamo affermazioni più esplicite nel decreto *Dignitatis Humanae*. «I cristiani nella formazione della loro coscienza devono considerare diligentemente la sacra e certa dottrina della chiesa. Infatti per volontà di Cristo la chiesa cattolica è maestra della verità, ed ha il compito di proclamare e di insegnare autorevolmente la verità

che è Cristo, e insieme di dichiarare e confermare con la sua autorità i principi dell'ordine morale, che scaturiscono dalla stessa natura umana» (n. 14). Dunque legge evangelica e naturale, nella pienezza del loro significato e della loro estensione, sono vie per la formazione della coscienza cristiana, e come tali ambedue oggetto di magistero autorevole da parte della chiesa.

Ma è soprattutto nella Costituzione pastorale *Gaudium et Spes* che troviamo spunti per la nostra questione. Così suona l'indirizzo fondamentale: «La chiesa, che custodisce il deposito della parola di Dio, dal quale vengono attinti i principi nell'ordine morale e religioso, anche se non ha sempre pronta la risposta ad ogni singolo problema, desidera unire la luce della rivelazione con la competenza di tutti, per illuminare la via che l'umanità da poco ha iniziato» (n. 33). La citazione proviene dall'inizio del capitolo terzo della prima parte, che ha per oggetto l'attività umana nel mondo, attività che lo trasforma e lo migliora. La chiesa intende collaborare a questo sforzo, che viene riconosciuto come un elemento importante della coscienza epocale dell'umanità (è quell'«oggi» o «mondo contemporaneo» già apparso più volte negli interventi del magistero), a partire da ciò che le è proprio, cioè da quella rivelazione che contiene l'ordine morale e religioso non *simpliciter*, ma in forma di principi. Ora i principi per definizione vanno applicati; dunque, a causa della complessità del processo applicativo, la chiesa non intende inquadrare il proprio insegnamento all'interno della tensione problema – soluzione, poiché la parola di Dio non può essere adeguatamente concepita come immediata soluzione ad ogni umana questione. Perciò la chiesa pensa volentieri, quanto all'attività umana, nei termini di principi morali e religiosi da applicare mediante una collaborazione con tutti. Lo spostamento rispetto alle affermazioni in cui la chiesa rivendicava uguale pertinenza sui principi e sulle applicazioni è chiaro.

E a proposito dei compiti della chiesa nel mondo contemporaneo (capitolo quarto della prima parte), risuona l'invito ai laici, «ai quali competono in modo proprio anche se non esclusivo i compiti e le attività secolari» ad impegnarsi in essi, assumendo la propria responsabilità «illuminati dalla sapienza cristiana e facendo attenzione rispettosa alla dottrina del magistero»: e di nuovo si sottolinea che i pastori non hanno pronte le soluzioni per ogni nuova questione, fosse anche molto importante, ciò anzi non rientra neppure nella loro missione. Appare così definitivamente la teologia del compito laicale nelle realtà secolari o terrene⁶, mentre dall'altra parte il magistero prende congedo definitivo dall'idea di poter offrire soluzioni concrete rapide

⁶ In realtà essa era già saldamente presente nell'Enciclica *Mater et Magistra* (cf AAS 1961, 401-469).

ed efficaci ai drammatici problemi legati alla molteplice attività umana. «Dai sacerdoti i laici aspettino in verità luce e forza spirituale» (n. 43). Si profila ora uno schema di questo tipo: da una parte i pastori che offrono i principi e la guida spirituale (potremmo forse intendere il magistero e la cura della fede), dall'altra i laici con le loro competenze e responsabilità secolari o temporali, che saranno vissute in coerenza con quei principi e quella illuminazione spirituale. Forse si può leggere anche così il testo in questione: l'ufficio magisteriale e quello pastorale vengono presentati nel corso di un riassetto della formulazione della loro competenza e dei loro limiti; inoltre l'una e gli altri appaiono sempre più come inseparabili agli occhi del magistero.

L'ultimo testo da considerare è desunto dal capitolo primo della seconda parte della medesima Costituzione: promozione della dignità del matrimonio e della famiglia. A proposito della disponibilità dei coniugi a generare figli leggiamo: «I coniugi stessi in ultima analisi devono formulare tale giudizio davanti a Dio. Ma nel loro modo di comportarsi i coniugi cristiani siano coscienti che non possono procedere a loro arbitrio, ma devono essere guidati da una coscienza da conformare alla stessa legge divina, docili al magistero della chiesa, che la interpreta autorevolmente nella luce del Vangelo» (n. 50). Il passaggio dal tema dell'attività (sociale) a quello del matrimonio suggerisce, ci sembra, un cambio di prospettiva anche riguardo al magistero: ora si procede sulla linea della duplice legge, divina (naturale) ed evangelica, nella interpretazione che il magistero offre alla coscienza dei credenti. Qui dunque non vale lo schema principi universali – soluzione del problema mediante la responsabilità individuale o di gruppo, ma legge morale (naturale ed evangelica) – coscienza che applica la legge obbedendo ad essa. Si apre pertanto il problema di un duplice registro teorico per lo statuto del magistero morale?

Ma in *Gaudium et Spes* si affaccia anche un secondo problema: quello di una morale sociale elaborata soprattutto per i laici cristiani, cioè di un asse magistero (e pastori) – laici, che comporta una ritirata (solo provvisoria, come vedremo) del magistero sullo spirituale – principiale, e affida ai laici il secolare – temporale e applicativo, proprio quello che prima il magistero rivendicava a sé. Inoltre a questo punto i laici non possono più essere i fedeli cristiani non ordinati per il ministero o non consacrati con i voti, bensì solo alcuni, quelli che concretamente si fanno carico della missione della chiesa (o ricevono da essa un mandato) in alcuni settori della vita sociale, culturale, economica e politica: sono i laici dei gruppi, dei movimenti, delle associazioni, ecc. Il che crea il problema della relazione tra questi gruppi di cristiani e i molti cristiani che non sono laici nel senso di quei gruppi, pur potendo essere detti solo laici. Che poi la problematica

si sviluppi a ridosso del magistero morale non è un caso: a ciò spinge la tradizione del magistero sociale. A questo punto è intuitivo pensare che lo sviluppo della tematica del magistero morale da parte dello stesso magistero non sia affatto conclusa; come appare rapidamente e abbondantemente.

7. Paolo VI

7.1. I documenti paolini si muovono in prima battuta espressamente sulla linea dei precedenti: si possono citare l'enciclica *Ecclesiam Suam* (1964; nn. 10, 20, 23, 25; AAS 1964, 609-659) e l'enciclica *Populorum Progressio* (1967): «Se infatti è proprio della sacra gerarchia insegnare e spiegare con autorità le leggi e i precetti morali che in tale materia si devono seguire, è compito dei laici portare a compimento ciò con le loro libere decisioni e iniziative, senza attendere pigramente norme o direttive provenienti da altrove, affinché non solo i costumi e la mentalità degli uomini, ma anche le leggi e le strutture della comunità civile siano penetrate dal senso cristiano della vita» (n. 81; AAS 1967, 296s.), che conferma l'asse magistero – principi morali da una parte, laici – attività secolari dall'altra. L'enciclica *Humanae Vitae* (1968) sintetizza così l'insegnamento ripetuto dei predecessori: «Nessun fedele vorrà negare che al magistero della chiesa spetti di interpretare la legge morale naturale. Cristo [...] ha costituito Pietro e gli altri Apostoli custodi e interpreti certi di tutta la legge morale, non solo cioè della legge evangelica, ma anche di quella naturale, essendo essa pure espressione della volontà di Dio, l'adempimento fedele della quale è parimenti necessario alla salvezza eterna» (n. 4; AAS 1968, 483): essa conferma l'altro binario del magistero morale, che abbiamo individuato come legge morale (naturale e evangelica) - coscienza.

Anche la dichiarazione della Congregazione per la dottrina della fede *Mysterium Ecclesiae* (1973) ricorda che «secondo la dottrina cattolica l'infallibilità del magistero della chiesa si estende non solo al deposito della fede, ma anche a ciò senza cui esso non può essere custodito o esposto come si deve. L'estensione poi di tale infallibilità al deposito stesso della fede è una verità che la chiesa, fin dalle origini, ha ritenuto come certamente rivelata nelle promesse di Cristo» (n. 3). «Da ciò consegue che [...] in nessun modo è consentito ai fedeli di riconoscere nella chiesa soltanto una «fondamentale» permanenza nella verità, conciliabile – come vorrebbero alcuni – con errori qua e là disseminati nelle sentenze insegnate come definitive dal magistero della chiesa, ovvero nel consenso senza incertezze del Popolo di Dio in cose di fede e di costumi» (n. 4; AAS 1973, 401). Dunque l'insegnamento definitivo del magistero è irreformabile e non può contenere errori; ciò non toglie che esista «un ordine e come una gerarchia dei

dogmi della chiesa, dato che diverso è il loro nesso con il fondamento della fede» (n. 4; AAS 1973, 402). Quindi la dichiarazione tratta dei condizionamenti storici delle enunciazioni della fede e della differenza tra la loro eventuale incompiutezza e l'erroneità, della stretta relazione tra nuova enunciazione e contenuto tradizionale, dell'eventuale presenza di concezioni proprie di un'epoca nelle formule dogmatiche, e della spiegazione ed eventualmente dell'aggiunta di una formula ad altra, già accettata nella chiesa: ferma restando la verità e la coerenza del significato (cf n. 5; AAS 1973, 402-404).

Sebbene il testo tramite l'ecclesiologia si riferisca direttamente alle sole formule dogmatiche, è chiaro che questioni analoghe valgono per le norme morali e per la loro formulazione, interpretazione, eventuale trasformazione. Ed è altrettanto chiaro che il problema non si pone solo per la teologia morale, ma passa subito all'attenzione del magistero, che quelle norme formula, autorizza e interpreta. Il valore di *Mysterium Ecclesiae* nell'ambito della nostra ricerca sta nel fatto che essa predispone i termini e le categorie per i problemi che ormai stanno maturando nell'ethos ecclesiale e nella teologia morale.

Infine la dichiarazione della Congregazione per la dottrina della fede *Persona Humana* (1975) afferma: «La chiesa [...] conserva incessantemente e trasmette senza errore le verità dell'ordine morale, e interpreta autenticamente non soltanto la legge positiva rivelata, ma anche i principi dell'ordine morale che scaturiscono dalla stessa natura umana [...]. Ora di fatto la chiesa, lungo tutto il corso della sua storia, ha sempre tenuto fermo che i precetti certi della legge naturale hanno valore assoluto e immutabile, e che la loro violazione contraddice la dottrina e lo spirito del Vangelo» (n. 4; AAS 1976, 80).

7.2. Due documenti tuttavia si staccano in un certo senso da questa impostazione. Il primo è la lettera apostolica *Octogesima Adveniens* (1971) sui problemi della vita sociale. «Di fronte a situazioni tanto diverse, ci è difficile pronunciare una parola unica che proponga una soluzione adatta a tutti i luoghi». Nel confronto dunque tra complessità e diversità delle situazioni e insegnamento magisteriale cede la parola unica e la soluzione valida per tutti: il magistero sociale non potrà perciò più essere compreso sulla linea dell'intervento solutore univoco di problemi tanto difficili. Vengono così corrette attese inappropriate; e insieme il Papa inizia a elaborare alcune delle critiche che ormai da più parti si rivolgevano alla formulazione classica della cosiddetta dottrina sociale della chiesa. E subito precisa, riprendendo *Gaudium et Spes* n. 43: «Del resto non siamo guidati affatto da questa intenzione, né questo è il nostro compito»; pertanto l'ufficio magisteriale in materia sociale non si svolge né si può svolgere in quel modo; né è solo una *quaestio facti* (il magistero non riesce a dire

quella parola), bensì una *quaestio iuris* (il magistero non ha il mandato di dirla). Segue l'indicazione di una "nuova" metodologia per il pensiero sociale cristiano: «Infatti le stesse comunità cristiane devono fare ciò, studiando attentamente la realtà della propria regione» (soggetto storico e interpretazione critica), «illustrandola nella luce delle parole immutabili del Vangelo» (fonte normativa), «attingendo principi di riflessione, norme di giudizio e direttive di azione dalla dottrina sociale della chiesa, quale è stata elaborata nel corso della storia [...]» (riferimento differenziato alla tradizione ecclesiastica). Meraviglia che il testo non chiarisca direttamente il ruolo del magistero in un punto che ne offre palesemente l'occasione; ciò non autorizza a pensare altro se non che tale ruolo si colloca trasversalmente all'intero processo.

Appena qualcosa di più troviamo subito dopo: «Spetta alle comunità cristiane, con l'assistenza dello Spirito Santo, – in comunione coi Vescovi locali, e in dialogo con gli altri fratelli cristiani e con tutti gli uomini di buona volontà – discernere le vie e i mezzi [...]» (n. 4; AAS 1971, 403), anche se qui si pensa più al compito di guida dell'episcopato che alla funzione magisteriale. In ogni caso dall'intera lettera sembra di poter ricavare che il magistero sociale assume programmaticamente meno la figura della docenza che proclama e giudica sulla verità pratica e che eventualmente ne ricava direttive o soluzioni, e più quella dell'accompagnamento all'impegno della chiesa tutta, nella diversità dei compiti e nel dialogo aperto. Forse il papa intendeva anche non pregiudicare i lavori del Sinodo sui problemi della giustizia nel mondo attuale (cf n. 6; AAS 1971, 405), o almeno indicare una pista, o meglio una metodologia proprio a quell'incontro. Sta di fatto che, salvo errore, le affermazioni di *Octogesima Adveniens* sopra citate non sono più state direttamente riprese nei testi del magistero morale. Non intendiamo suggerire che *Octogesima Adveniens* neghi un ruolo specifico al magistero morale sociale, mescolandolo o confondendolo nel compito di tutta la chiesa e nella competenza generale di tutti gli uomini, ma piuttosto che essa tratteggia un quadro generale di riferimento, all'interno del quale il magistero affianca i fedeli e le comunità nel duplice comune impegno di discernimento delle ideologie e dei movimenti storici (terza parte), e di introduzione critica all'azione (parti quarta e quinta). Il ruolo specifico del magistero in materia sociale non viene direttamente teorizzato, ma piuttosto praticato e così proposto, indirettamente, alla chiesa. Ciò potrebbe spiegare perché il Papa eviti accuratamente l'espressione, del tutto usuale per il magistero oltre che per la teologia, di dottrina sociale della chiesa.

7.3. L'altro documento rilevante per il nostro tema è l'esortazione apostolica *Evangelii Nuntiandi* (1975). Ci preme rilevare di essa non

l'uno o l'altro contenuto, quanto piuttosto la struttura teologica che la supporta. Possiamo infatti comprenderla, alla luce delle discussioni coeve sulla relazione tra evangelizzazione e promozione umana, come ripensamento di una duplice relazione: da una parte quella tra mistero e morale, tra rivelazione di Dio e impegno di fede e di amore, e dall'altra tra fondamento della moralità (appunto fede e amore) e sue conseguenze necessarie nell'impegno per la giustizia sociale. Il tentativo della istruzione, specialmente nella seconda parte (nn. 25-39; AAS 1987, 564-571) consiste nel mostrare come i diversi aspetti del mistero cristiano derivano uno dall'altro, come quello fondamentale sostiene ed esige determinati impegni, come la logica attuata ed esibita nella rivelazione sia un intreccio incredibilmente ricco di unità e diversità, di implicanza senza confusione, di fondazione e di derivazione o conseguenza, di primato e di vincolo, logica per la quale Dio rivelandosi lega sé all'uomo e l'uomo a sé e agli altri.

In tale impostazione il tema del magistero morale viene riportato formalmente alla evangelizzazione, come contenuto unitario e insieme molteplice e differenziato dell'azione graziosa di Dio e dell'azione riconoscente e doverosa dell'uomo. Il magistero morale esplicita, secondo il carisma suo proprio, l'uno o l'altro aspetto di tale azione sotto il profilo del vincolo secondo cui l'uomo partecipa dell'azione di Dio; il magistero sociale mostra il prolungamento di tale partecipazione nell'impegno per la giustizia sociale, come parte esigita dell'amore del prossimo. Pertanto l'esortazione offre la collocazione e la fondazione della morale sociale (e della promozione umana) dentro l'evangelizzazione, indicando così anche il luogo teologico del magistero morale (sociale) dentro e in dipendenza e a servizio del disegno divino⁷.

Può sembrare che resti scoperto il modo in cui si esercita tale magistero; per lo meno non ci pare che esso venga direttamente affrontato nella presente esortazione. Proponiamo l'ipotesi che la metodologia proposta dal Papa in *Octogesima Adveniens* sia precisamente adatta e corrispondente alla fondazione teologica proposta in *Evangelii Nuntiandi*. In tal modo il magistero sociale verrebbe definito nei suoi contorni formali e nei suoi compiti essenziali, col vantaggio ulteriore di essere manifestamente inserito nel compito generale del magistero morale, a servizio cioè della fede e della carità dei credenti.

Un'ultima nota, importante nella prospettiva del nostro studio. È scontato che una tale impostazione del magistero morale (sociale) è compatibile con la usuale riflessione del magistero sulla propria com-

⁷ Per una trattazione più estesa del tema cf. A. BONANDI, *Sui rapporti tra morale fondamentale e sociale*, «Teologia» 15 (1990) 305-332, spec. 312-314, 319-324.

petenza *in rebus morum* a partire dalla duplice legge, naturale ed evangelica, e in vista della salvezza, che esige una obbedienza integrale alla legge morale. Eppure a nessuno sfugge la mutazione di prospettiva teoretica intervenuta. Non crediamo che bastino a giustificarla il cambiamento della situazione sociale, politica e culturale da una parte, e della sensibilità ecclesiale dall'altra. Vediamo qui i primi frutti una riflessione teologica più precisa e fondamentale, vitale per il magistero morale, nel momento in cui la teologia scolastica, sottoposta a forti critiche da parte di molti teologi, mostrava le sue debolezze concettuali.

Eppure il cammino 'teorico' del magistero morale era ancora lontano dall'essersi concluso: anzi stava per iniziare una stagione particolarmente complessa e difficile.

8. Giovanni Paolo II

8.1. Il Papa inizia con la ripresa del dovere della chiesa di pronunciarsi sulle esperienze umane sotto il profilo morale (cf enciclica *Laborem Exercens*, 1981, n. 24; AAS 1981, 637s.), e contestualizza subito dopo nella esortazione apostolica *Familiaris Consortio* (1981) il discernimento operato dai pastori, «i quali insegnano in nome e col potere di Cristo», nel senso di fede di tutti i fedeli; e se certo «è compito del ministero apostolico di curare la permanenza della chiesa nella verità di Cristo e di introdurla sempre più profondamente», ciò non esclude che «per l'elaborazione di un autentico discernimento evangelico nelle varie situazioni e culture in cui l'uomo e la donna vivono il matrimonio e la vita familiare, gli sposi e i genitori cristiani possano e debbano offrire un loro proprio e insostituibile contributo»⁸ (n. 5). In verità non si precisa in che cosa consista tale contributo, che comunque esclude chiaramente un diventare i laici (sposati e genitori) *magistri* nella chiesa a proposito del matrimonio, mentre ad essi viene riconosciuto «in ragione della loro particolare vocazione, il compito specifico di interpretare alla luce di Cristo la storia di questo mondo, [...] cioè le realtà temporali» (*ivi*; AAS 1982, 85s). Difficile dire in che senso il matrimonio e la famiglia siano realtà temporali; in ogni caso anche a loro proposito «il magistero è l'unica guida autentica del Popolo di Dio», alla quale devono aderire pure i teologi (n. 31). E «circa la

⁸ Forse è sfuggito agli estensori del testo, che sembra equiparare sposati e laici, che non necessariamente gli sposati sono laici; così ad esempio i diaconi possono essere scelti tra gli sposati (cf *Codice di diritto canonico*, can. 1050); lo stesso vale per quegli sposati che, secondo la prassi delle chiese orientali cattoliche, vengono scelti come presbiteri: cf *Codice dei canoni delle chiese orientali*, can. 769.

regolazione della natalità, la dottrina autentica è riproposta nel Concilio Vaticano II e nell'enciclica *Humanae Vitae* (ivi). Se dunque si può parlare (vedi sopra) di un certo asse tra magistero e laicato a proposito delle realtà temporali, ciò non sembra valere per il matrimonio e le leggi morali che lo reggono. e può essere riprova che mentre a proposito delle realtà temporali non si invoca, salvo errore, l'aiuto della riflessione dei teologi, a proposito della «illustrazione» della dottrina cattolica circa la regolazione della natalità, si rivolge ad essi «un pressante invito» (ivi; AAS 1982, 117s).

8.2. L'Istruzione della sacra Congregazione per la dottrina della fede *Libertà cristiana e liberazione* (1986) riprende la dinamica di *Evangelii Nuntiandi*: «La missione propria della chiesa, che segue l'esempio di Cristo, è missione di predicare il Vangelo e di portare salvezza agli uomini [...]. Compiendo questa missione, la chiesa insegna la via che l'uomo deve seguire in questo mondo per entrare nel regno di Dio. Perciò la sua dottrina si estende a tutto l'ordine morale e segnatamente alla giustizia, che deve regolare le azioni umane. Ciò fa parte della predicazione del Vangelo» (n. 63; AAS 1987, 581). Vengono dunque unite le due argomentazioni: quella liberazionista (l'impegno per la giustizia come partecipe dell'evangelizzazione) e quello classico (l'impegno ad osservare tutta la legge morale, giustizia compresa, annunciata dal magistero, come condizione per la vita eterna). Da qui si passa subito a identificare i soggetti: «L'amore fa sì [...] che la chiesa persegua, mediante l'azione efficace dei suoi membri, il vero bene temporale degli uomini [...] e promuova una liberazione integrale [...]» (n. 63; AAS 1987, 581). Che qui si pensi all'asse magistero/pastori - laici è subito precisato: «Quando dunque propone la sua dottrina circa la promozione della giustizia nelle società umane, o quando esorta i fedeli laici a impegnarsi secondo la propria vocazione, la chiesa non esorbita dai suoi confini» (n. 64; AAS 1987, 581). È difficile giudicare quanto la fusione tra i due modelli di comprensione del magistero morale sia riuscita; forse non completamente, poiché i termini del problema vengono piuttosto accostati, senza un impegno ermeneutico profondo. Forse prevale lo schema che assegna al magistero e ai pastori il compito di predicare e di pronunciarsi, mentre ai laici quello di agire e di impegnarsi nel sociale (cf anche nn. 72-74; AAS 1987, 585-587). Ma si deve anche riconoscere che il testo non pone direttamente il problema del magistero morale e sociale, formalmente ancora collaterale.

Anche l'Istruzione della Congregazione per la dottrina della fede *Donum Vitae* (1987) lo richiama di striscio, per delimitare la competenza del magistero rispetto a quella delle scienze naturali e del loro ambito (cf Introduzione n. 1; AAS 1988, 70s.) e precisare che la fonte degli inse-

gnamenti del magistero è la luce della rivelazione (*ivi*, n. 2; AAS 1988, 73). Lo stesso vale per l'enciclica *Sollicitudo Rei Socialis* (1987), che sottolinea il duplice carattere di continuità e di rinnovamento, tipico dell'insegnamento della chiesa nella sfera sociale (n. 3; AAS 1988, 515).

8.3. Comincia ora un decennio di documenti decisivi per la configurazione teorica precisa del magistero morale, anche se in una prospettiva alquanto diversa da quella fondativa e metodologica, più mirata invece sull'oggetto e l'estensione della competenza, e quindi sul carattere vincolante del magistero esplicitamente morale. Presupponiamo che siano globalmente note le discussioni teologiche in proposito: esse sono essenziali per comprendere l'intera vicenda⁹.

L'avvio viene dato quasi in sordina dalla pubblicazione, da parte della Congregazione per la dottrina della fede, della *Professione di fede* e del *giuramento di fedeltà* (1989). Al Credo niceno-costantinopolitano seguono tre proposizioni: la prima, che non è nuova, riguarda la fede con cui si deve accogliere il magistero infallibile del Papa e dei vescovi quando propongono dottrine come divinamente rivelate. Un'esplicitazione riguarda invece il secondo comma aggiuntivo della professione di fede del 1967, il quale viene suddiviso in due, al fine «di meglio distinguere il tipo di verità e il relativo assenso richiesto» (AAS 1989, 104): «Inoltre abbraccio fermamente e mantengo tutte e singole le cose circa la dottrina della fede e dei costumi che sono proposte dalla chiesa definitivamente. Ancora aderisco con religioso ossequio della volontà e dell'intelletto¹⁰ alle dottrine enunciate sia dal Pontefice Romano sia dal Collegio dei Vescovi nell'esercizio del magistero autentico, anche se non intendono proclamare le medesime con atto definitivo» (*ivi*, 105). L'importanza, anche in relazione al magistero morale, della chiarificazione introdotta forse non fu percepita subito, ma più tardi, anche a seguito, dopo la recezione della triplice distinzione nel Codice di diritto canonico (al canone 750)

⁹ Cf A. BONANDI, *Veritatis Splendor. Trent'anni di teologia morale*, Milano, Glossa, 1996. IDEM, *Modelli di teologia morale nel ventesimo secolo*, «Teologia» 24 (1999) 224-239. A questo punto ricordiamo che il Codice di diritto canonico (1983) propone all'interno del *munus docendi* la competenza del magistero circa la *doctrina de fide vel de moribus*, sostanzialmente secondo lo spirito e i testi del Vaticano II: cf canoni 747-753. Nel contesto del nostro studio si può richiamare l'attenzione sul dettato del can. 747 § 2: «È compito della chiesa annunciare sempre e dovunque i principi morali anche circa l'ordine sociale, e così pure pronunciare il giudizio su qualsiasi realtà umana, in quanto lo esigono i diritti fondamentali della persona umana o la salvezza delle anime». La questione riguarda non certo i principi morali, ma il giudizio sulla realtà storica, e più precisamente l'autorevolezza e quindi l'impegnatività di esso per la coscienza e l'azione dei fedeli.

¹⁰ Si noti il rovesciamento dell'ordine delle facoltà rispetto all'antropologia classica.

secondo il dettato del *Motu Proprio Ad Tuendam Fidem* (1998; AAS 1988, 457-461), della *Nota doctrinalis Professionis Fidei formulam extremam enucleans*, pubblicata a titolo personale, e non di Congregazione, da J. Ratzinger e T. Bertone (AAS 1998, 544-551), insomma circa dieci anni più tardi.

Si acquisisce nei tre commi aggiuntivi-esplicativi¹¹ della professione di fede l'importante distinzione tra magistero definitivo e irreformabile da una parte e magistero autentico non definitivo dall'altra; esiste dunque tra magistero infallibile e magistero autentico una classe di insegnamenti veri e irreformabili che non sono formalmente enunciati nel modo dell'infallibilità, ma che non possono essere negati né divenire oggetto di discussione nel senso della posta in dubbio. Si potrebbe anche dire che ciò che negli ultimi decenni veniva indicato generalmente dalla teologia come magistero autentico si sdoppia in magistero definitivo e magistero autentico, con l'avvertenza ulteriore che come non è (più) lecito identificare magistero autentico con magistero non infallibile e perciò fallibile, così ora, dopo lo scorporo tra magistero definitivo e autentico, non si può senz'altro identificare il magistero autentico con il fallibile: infatti anche il magistero autentico in radice si trova sulla linea della verità, pertanto può sempre contenere e affermare delle verità, che solo in un secondo tempo vengono portate a certezza ecclesiale di definitività, o anche di infallibilità solennemente proclamata. E tuttavia il magistero autentico può essere fallibile, pure stante la complessità di un tale giudizio di fallibilità¹².

Che la distinzione così guadagnata sia importante per l'autocomprensione e lo studio del magistero morale è evidente: moltissimi insegnamenti morali infatti non si collocano sulla linea della dichiarazione infallibile, pur non potendo in alcun modo essere ricondotti all'autentico-fallibile; per altro verso a nessuno sfugge come proprio il costume sia il luogo umano nel quale più forte si fa sentire l'influsso del tempo e delle circostanze storiche, e dove pertanto si può sensatamente anche porre il problema di pronunciamenti fallibili, o almeno incompleti, ecc. del magistero della chiesa. Con ciò abbiamo in parte anticipato, per motivi di migliore comprensione del tema, gli sviluppi a venire, che ora riprendiamo a esporre ordinatamente.

¹¹ Si veda la relativa discussione tra L. Örsy e J. Ratzinger: 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.

¹² Sull'intera vicenda dal punto di vista della teologia, morale in specie, cf A. BONANDI, *Il Magistero «morale» secondo la teologia recente*, «La Scuola Cattolica» 127 (1999) 735-789.

8.4. L'Istruzione della Congregazione per la dottrina della fede *Donum Veritatis* (1990), dopo aver richiamato la dottrina tradizionale sull'infallibilità (n. 15; AAS 1990, 1556), riprende dalla *Professio Fidei* del 1989 «la possibilità per il magistero di proporre in modo definitivo enunciati che, anche se non sono contenuti nelle verità di fede, sono a esse tuttavia intimamente connessi, così che il carattere definitivo di tali affermazioni deriva in ultima analisi dalla rivelazione stessa» (n. 16; AAS 1990, 1557)¹³. A questo punto si può situare la precisazione sul magistero morale. Posto il principio fondamentale del legame tra Vangelo e vita (legame affermato ma qui non sviluppato) se ne deriva la capacità passiva della morale obiettiva di diventare «oggetto di magistero autentico» e quindi per il magistero «il compito di discernere, mediante giudizi» non privati, ma ufficiali e perciò «vincolanti la coscienza dei fedeli», la bontà o la malizia degli atti umani. L'oggetto della competenza viene quindi ulteriormente specificato, con evidente attenzione alle discussioni teologico-morali recenti, in riferimento «a ciò che riguarda la legge naturale», riportata nella competenza del magistero con le argomentazioni tradizionali del legame dei due ordini e della necessità dell'obbedienza a tutta la legge morale per la salvezza. Si precisa poi che certi «insegnamenti morali potrebbero di per sé essere conosciuti dalla ragione naturale», se il peccato non ne rendesse difficile la conoscenza concreta. Comunque stia la questione della relazione tra conoscibilità di principio e conoscenza di fatto della verità morale da parte della ragione umana in quanto organo conoscitivo dell'ordine della creazione, l'Istruzione passa subito all'affermazione secca della capacità del magistero di «insegnare queste norme morali infallibilmente» (n. 16; AAS 1990, 1557). Conferma si trova poco tempo dopo nel *Catechismo della chiesa cattolica*: «L'infallibilità del magistero dei pastori si estende a tutti gli elementi di dottrina, ivi compresa la morale, senza i quali le verità salvifiche della fede non possono essere custodite, esposte o osservate» (n. 2051).

Dunque il magistero può impegnarvi in grado supremo il proprio carisma di verità-certezza e come tale fare valere il vincolo del bene morale in modo infallibile: senza perciò alcuna diminuzione o indebolimento rispetto alla verità teoretica del dogma. In tal modo la formula tradizionale di *res fidei et morum* riceve la sua interpretazione più forte: dopo che con *mores* si è venuti a indicare precisamente i principi morali del comportamento umano, e non più i costumi ecclesiastici in generale, di essi si afferma che possono essere oggetto dello stesso carisma di infallibilità della chiesa. Si crea così un vero parallelismo contenutistico tra *fides et mores* (interessante anche l'espressione del *Catechismo della chiesa cattolica* al n. 2033: «il «de-

¹³ Per la discussione sul modo di intendere quella connessione cf *ivi*.

posito" della morale cristiana», in evidente parallelismo con *depositum fidei*): questi ultimi non si trovano affatto per principio a un grado inferiore della verità e della certezza con cui la chiesa può vincolare i fedeli, e la triplice distinzione di verità-certezza e di assenso della *Professio fidei* del 1989 si applica altrettanto bene per la dogmatica come per la morale. Anzi in riferimento ad alcune discussioni recenti si ricusa l'opinione secondo cui «il magistero [...] potrebbe intervenire nelle questioni economiche e sociali, ma dovrebbe lasciare al giudizio individuale quelle che riguardano la morale coniugale e familiare» (n. 32; AAS 1990, 1563). Di più, l'Istruzione parla espressamente, ancora una volta in riferimento alle discussioni teologiche in corso, di norme morali, non di principi, introducendo pacificamente (dando insomma per scontato o almeno chiaro) per la prima volta in questi paragrafi un concetto invece vivacemente controverso tra i moralisti, quello appunto di norme morali, precisamente in rapporto alla competenza autorevole del magistero su di esse. Per spiegare meglio il problema, si potrebbe dire che il testo unisce di proposito il massimo dell'impegno dell'autorità magisteriale della chiesa (l'infallibilità *in docendo*) al 'minimo' della espressione della vincolatività del bene circa l'agire umano, appunto le norme morali (anzi al n. 33, AAS 1990, 1564, troviamo l'ulteriore specificazione che si pensa «alle norme morali particolari»), le quali secondo una linea rilevante della teologia morale contemporanea si trovano dopo, o comunque a valle rispetto non solo ai principi sommi dell'ordine pratico, ma anche rispetto a leggi morali di applicazione ampia cioè non settoriale, e prima ancora rispetto agli atteggiamenti morali fondamentali, inseparabili dal senso concreto che le norme morali assumono per la singola persona. Non solo, ma l'Istruzione afferma perentoriamente che tale unione a sua volta «è dottrina di fede» (n. 16; AAS 1990, 1557), da accettarsi dunque per fede (non si distingue qui tra divina e cattolica) da tutti. Difficilmente il testo poteva essere più forte; esso costituisce certo una esplicitazione coerente che si trova sulla linea degli insegnamenti di diversi Papi, specialmente Pio XII; tuttavia è anche realmente nuova nella sua incisività e determinatezza.

Quindi l'Istruzione ricorda che l'assistenza divina non manca neppure all'esercizio del magistero ordinario «quando propone una dottrina che conduce a una migliore comprensione della rivelazione in materia di fede e di costumi, e norme morali derivanti da questa dottrina» (n. 17; AAS 1990, 1557). E dopo aver richiamato che gli interventi del magistero hanno ragioni di unità ma anche di differenza (da qui la necessità dell'impegno ermeneutico su di essi), conclude: «Per lo stesso motivo le decisioni magisteriali in materia di disciplina, anche se non sono garantite dal carisma di infallibilità, non sono sprovviste dell'assistenza divina, e richiedono l'adesione dei fedeli»

(*ivi*; AAS 1990, 1557s). Dunque qui si incrociano due discorsi (e due *munera*): si tratta di decisioni magisteriali (dunque dei maestri della fede) non in campo o oggetto di fede e costumi, ma di disciplina (cioè di governo della chiesa), pure garantite dallo Spirito, benché non infallibilmente. Sorge però una domanda: il testo parla di magistero nel senso di persone o di ufficio, per indicare dunque che le stesse persone che sono maestri della fede sono anche pastori, e come tali sostenute dallo Spirito anche quando esercitano un *munus* formalmente differente dall'atto di insegnamento (o magistero); oppure il testo intende che il carisma dell'ufficio magisteriale si estende, benché in forma diversa e non con il medesimo grado di impegnatività, alla guida disciplinare della chiesa da parte dei pastori? Confessiamo di non capire se non questo: che l'affermazione richiama l'unità dei diversi interventi del magistero a causa dell'unità della fonte che è Cristo, così come che la guida della chiesa a sua volta non è priva del dono dello Spirito; colui che insegna anche guida e regge. Resta aperto il problema dei modi, in verità chiariti solo a proposito dell'insegnamento ecclesiale, non della guida della chiesa.

Ai diversi modi con cui il magistero propone la verità corrispondono altrettanti modi dell'assenso che viene chiesto ai fedeli: fede teologale, ferma accettazione e mantenimento, religioso ossequio della volontà e dell'intelligenza. E come in chiusura del n. 17 si richiama l'unità dei modi di intervento del magistero, così ora quella dei modi dell'adesione al magistero, che vengono riportati alla fede: «L'ossequio religioso della volontà e dell'intelletto non può essere puramente esteriore e imposto per disciplina, ma deve collocarsi nella logica e sotto la spinta dell'obbedienza della fede» (n. 23; AAS 1990, 1560).

Quindi si mettono a fuoco, di nuovo alla luce delle discussioni tra i teologi, oltre che delle tensioni tra magistero e alcuni di essi, altre questioni legate al magistero autentico. Si tratta dell'ambito degli interventi di indole prudenziale, descrivibile così: «Il magistero [...] può intervenire su questioni dibattute nelle quali sono implicati, insieme ai principi fermi, elementi congetturali e contingenti; [...] si tratta di materia per sé non irreformabile». Questi sono gli elementi formali per l'identificazione dell'ambito, il cui oggetto materiale non viene circoscritto. Esso tuttavia sembra riferirsi soprattutto al problema storico dell'interpretazione di alcuni pronunciamenti del magistero: «Accade che documenti magisteriali non siano stati immuni da difetti. I pastori» (di nuovo ci chiediamo: si passa dall'ufficio magisteriale a quello pastorale, o si varia solo l'espressione per indicare le medesime persone, cioè i maestri della fede?) «non hanno sempre colto subito tutti gli aspetti o tutta la complessità di una questione». A questo punto entra in campo il fattore tempo, per ben tre volte nel n. 24: «E spesso è solo a distanza di un certo tempo che diviene

possibile operare una distinzione tra ciò che è necessario e ciò che è contingente». E ancora: «Il teologo sa che alcuni giudizi del Magistero potevano essere scusati per il tempo in cui furono pronunciati, poiché le affermazioni, che allora venivano prese in considerazione, abbracciavano in modo inestricabile sentenze vere insieme con altre che erano meno sicure» (*ivi*). Qui però si affacciano domande che non paiono trovare nell'Istruzione esauriente risposta: la comprensione e l'espressione possono essere adeguatamente divise in principi e congetture? È lo schema principale adatto a porre la questione della verità nella storia? Non rischia esso di trascurare che come la storia non è solo figlia del tempo, così il principio non è solo figlio dell'eternità? Perché non si ricorda che c'è anche una storia progrediente della comprensione della verità nella chiesa? Inoltre a proposito delle carenze del magistero autentico non si chiarisce la relazione tra due elementi: possono/devono quei documenti essere riformati a causa delle carenze effettivamente contenute in essi, oppure contengono carenze nel senso che sono di per sé riformabili? In altre parole la ragione formale della loro riformabilità è la carenza dottrinale oppure il mutamento storico?

aturalmente una tale impostazione del problema del magistero autentico non infallibile nel senso della ricerca storica sui limiti di alcuni pronunciamenti del passato apre il problema più scottante, che è quello dell'atteggiamento da tenersi riguardo agli interventi di ordine prudenziale nel presente. Ferma restando l'estrema difficoltà di identificazione di essi sulla base dei soli criteri forniti dall'Istruzione (da cui deriva la necessità di un approfondimento ulteriore di tale questione), e il richiamo: «sarebbe contrario alla verità se, a partire da alcuni determinati casi, si concludesse che il magistero della chiesa possa ingannarsi abitualmente nei suoi giudizi prudenziali, o non goda dell'assistenza divina nell'esercizio integrale della sua missione», il testo implica, a nostro avviso, che in ultima analisi la correzione vera e ufficiale del magistero può avvenire solo ad opera del magistero stesso: né potrebbe essere diversamente (ma resta aperto il modo di tale autocorrezione). Esso però riconosce al teologo, ma certo la questione vale in linea di principio per ogni fedele (infatti l'insegnamento della verità si rivolge a tutti i fedeli, senza pregiudizio del fatto che il magistero possa tener presente in modo particolare l'una o l'altra categoria), quanto segue: «Può tuttavia accadere che il teologo si ponga degli interrogativi concernenti, a secondo dei casi, l'opportunità, la forma o anche la materia di un intervento» (*ivi*). E così il testo dice a quale riguardo il magistero autentico non irreformabile può eventualmente essere riformato: come si vede il campo di possibile intervento della teologia è alquanto ampio. Non solo, ma in tale modo si afferma anche che i teologi (per la compe-

tenza scientifica) e i fedeli (per il *sensus fidei*) possono contribuire a correggere certi interventi del magistero autentico non irreformabile.

Il nuovo problema, recentemente anche se erroneamente confluito in quello del dissenso o del diritto al dissenso, è quello del comportamento del teologo una volta che egli creda di identificare un tale erroneo e perciò riformabile esercizio del magistero autentico prudentiale. Dopo aver richiamato le tradizionali regole ermeneutiche (n. 24; AAS 1990, 1560) e l'*unitas veritatis et caritatis* (n. 26; AAS 1990, 1561), l'Istruzione affronta il problema così: «nel caso del teologo che trovasse serie difficoltà, per ragioni che gli paiono fondate, ad accogliere un insegnamento magisteriale non irreformabile [...]». Naturalmente le serie difficoltà di un teologo alla fine sono (o dovrebbero essere) di tipo veritativo, per riferimento all'*intellectus fidei* circa l'uno o l'altro aspetto della rivelazione. L'Istruzione comincia con l'esautorare tre tipi di giustificazione esclusiva.

A) «La validità della dottrina non è completamente manifesta»: è infatti certo che il teologo deve precisare di quale evidenza si tratti; in ogni caso egli non può differenziare magistero infallibile e solo autentico a modo di manifesto e no: il mistero attraversa l'intero pensiero teoretico e la stessa prassi cristiana.

B) «L'opinione che la sentenza opposta è più probabile» (n. 28; AAS 1990, 1561): con queste parole l'Istruzione rifiuta ciò che classicamente si indica come metodo probabilioristico, quello che in presenza di una legge dubbia non permette di seguire nella formazione del giudizio di coscienza l'opinione sostenuta da buone prove, ma vincola a seguire l'opinione sostenuta dalle prove migliori. L'Istruzione assume dunque una posizione molto stretta. Crediamo che il motivo (implicito) sia da trovare nell'intenzione di differenziare comunque il magistero autentico da altri tipi di insegnamento, che (si ricordino le parole di Pio XII) valgono tanto quanto gli argomenti proposti (cf anche n. 34; AAS 1990, 1564). Detto questo, resta a nostro avviso un problema aperto: se può esistere un magistero autentico non irreformabile, anzi se di fatto ci fu un magistero autentico per certi versi incompleto e anche erroneo, come può la teologia esercitare il proprio servizio alla rivelazione e di conseguenza al magistero se nello svolgimento della sua riflessione essa non può basarsi neppure sull'opinione più probabile? Forse gli estensori del testo hanno avvertito la difficoltà pratica, e, non senza una punta di incoerenza, poco dopo sembrano accettare il probabiliorismo: «Può accadere che al termine di un esame dell'insegnamento del magistero serio e condotto con volontà di ascolto senza reticenze, difficoltà rimangano, perché gli argomenti in senso opposto sembrano al teologo prevalere. Davanti a un'affermazione, alla quale non crede di poter dare la sua adesione intellettuale, il suo dovere è di restare disponibile per un

esame più approfondito della questione» (n. 31; AAS 1990, 1562). Come si vede il testo non diffida il teologo serio e non prevenuto dal procedere in quel modo che è una parte integrante del lavoro teologico; perciò, mentre chiede «disponibilità per un esame più approfondito della questione», non obbliga il teologo ad aderire intellettualmente all'insegnamento del magistero. Se così è, «l'opinione che la sentenza opposta è più probabile» sarebbe giustificazione valida per il disaccordo del teologo rispetto al magistero autentico nell'ambito degli interventi di ordine prudenziale.

C) «Il giudizio della coscienza privata del teologo, perché questa non costituisce affatto un'istanza autonoma ed esclusiva per giudicare della verità di una dottrina» (n. 28; AAS 1990, 1561): certo il giudizio di coscienza di nessuno è superiore alla verità e la può giudicare a modo di decisore; eppure siccome l'attività di giudizio che accoglie la verità è svolta dalle persone, anche quella che riguarda la ricerca della verità degli asserti del magistero autentico non irreformabile (e questa è una parte del lavoro del teologo) è alla fine una questione di coscienza, alla quale la verità si mostra per essere accolta, anche se non si deve dimenticare che la coscienza può errare. In questo senso come ogni assenso, così anche «un religioso ossequio della volontà e dell'intelligenza» implica «il giudizio della coscienza privata» o meglio personale, alla quale neppure il giudizio speculativo del teologo può alla fine sottrarsi. Ma forse il testo oscilla tra il giudizio speculativo sulla verità di una dottrina, giudizio che il teologo fonda sulla propria metodologia (e che pertanto ha il valore delle prove che egli come teologo può addurre) e quello pratico di accoglienza di una verità che lo supera. I due non sono separati, ma non possono neppure essere confusi (la distinzione è proposta nitidamente al n. 38; AAS 1990, 1567s.). Pertanto se la condizione C) va intesa in senso soggettivo è alquanto scontata e solo in parte vera; se essa va intesa in senso oggettivo (del lavoro proprio del teologo) è discutibile. Ancora una volta se c'è un magistero autentico non irreformabile nell'ambito degli interventi di ordine prudenziale, e se c'è una teologia che pensa, tra gli altri suoi compiti, la verità di quegli interventi, essa non può riferirsi che ai giudizi competenti che i teologi emettono nello svolgimento corretto del loro servizio.

Chiudiamo queste riflessioni su *Donum Veritatis* ricordando con le sue stesse parole un problema più volte incontrato¹⁴: «Più frequentemente si ritiene che il teologo sarebbe obbligato ad aderire solo all'insegnamento infallibile del magistero, mentre invece [...] le dottrine proposte senza l'uso del magistero infallibile non avrebbero in sé nessun carattere obbligatorio [...]. Il teologo sarebbe quindi totalmen-

¹⁴ Cf *ivi*.

te libero di mettere in dubbio o di rifiutare del tutto il magistero non infallibile, in particolare in materia di norme morali particolari» (n. 33; AAS 1990, 1564). I motivi addotti per tale libertà del teologo sono sostanzialmente due: la dipendenza dei documenti del magistero da una teologia (e, sempre secondo quella tesi, una teologia è per definizione opinabile); la pluralità delle teologie, nessuna delle quali può pretendere di imporsi. Quanto al primo punto proponiamo una riflessione sulla affermazione dell'Istruzione che «allo scopo di interpretare correttamente i testi del magistero il teologo dispone di regole ermeneutiche, tra le quali figura il principio secondo cui l'insegnamento del magistero – grazie all'assistenza divina – vale al di là delle argomentazioni, talvolta desunte da una certa teologia particolare, di cui esso si serve» (n. 34; AAS 1990, 1564). Il punto è che il magistero, a nostro avviso, opera sempre a partire da una certa unità presupposta di fede e ragione, di adesione e di argomentazione, e interviene precisamente ancora per rinsaldare (difendere, aggiornare, approfondire, ecc.) tale unità nella direzione della verità. Se è vero che non si dà un *magisterium nudum* (come analogamente non si dà una *veritas nuda*) si deve dire che ogni esercizio del magistero (sulla base della verità) attua anche una forma della ragione credente, cioè una argomentazione, in cui si può riconoscere il lavoro teologico. Pertanto il magistero ha bisogno dell'argomentazione per dire la verità, né è possibile estrarre per così dire da un pronunciamento del magistero ciò che pertiene alla verità e ciò che è dell'argomentazione, salvando la prima, mutando la seconda (e la relativa teologia). Né il rapporto tra verità ed espressione è parallelo, per esempio, a quello tra sapere e didattica, intesa come insieme di strategie atte a trasmettere efficacemente il sapere. Così infatti la teologia sarebbe pensata come strumento del magistero e avrebbe solo valore strategico, mentre essa è funzione della verità e tramite la verità serve il magistero (analogamente si deve negare che la filosofia sia nel senso sopra indicato *ancilla theologiae*). Piuttosto si deve dire che l'unico modo per correggere i limiti argomentativi di certi pronunciamenti del magistero è quello di ripensare meglio non direttamente l'argomento con cui la verità è proposta, ma le *res fidei et morum* nella loro pienezza, per fare scaturire da lì una migliore argomentazione; l'argomento deve venire dalla verità, anche se nella forma della ricerca, non subito dal bisogno di presentare una verità che si presume già compresa in altro modo.

«L'insegnamento del magistero [...] vale al di là dell'argomentazione» perché il dono dello Spirito Santo (prima e più che il tempo, cui forse dà troppo credito il n. 24; AAS 1990, 1560s.), o meglio il dono dello Spirito che interpreta nel tempo la verità di Cristo (e così rende il tempo e le culture capaci di dire la verità assoluta nella storia) offre la verità nella sua buona argomentazione, non al di sopra; perciò la verità ge-

nera la sua forma nel tempo senza esaurirvisi, ma imprimendosi in essa, e mantenendo la capacità intrinseca di produrre una più adeguata comprensione di sé. In questa prospettiva che la verità raggiunga aspetti anche teoretici particolari, come avviene in certi insegnamenti del magistero anche morale, non è argomento a sfavore di quegli insegnamenti, né della verità come tale, e non la fissa nell'immobilità. Il compito del magistero, anche morale, sotto questo profilo è di suscitare e discernere nella chiesa quell'intelligenza credente, in cui la verità si offre nelle forme e nei gradi che nascono dall'obbedienza della fede, la quale perciò argomenta validamente. In questo senso si deve dire che un pronunciamento ben argomentato del magistero non è l'esposizione di una verità che per così dire vale comunque, ma che per ipotesi è in quel caso detta meno bene, ma un magistero qualitativamente migliore di quello argomentativamente carente. Il che certo non fa altro che sottolineare la responsabilità e del magistero e della teologia, né elimina la possibilità concreta della distinzione, come del resto mostremmo subito nel punto II; si intende solo dire che un migliore argomento del magistero è una migliore teologia.

Quanto infine al tema del pluralismo delle teologie, proprio perché « i diversi gradi che sono l'unità della fede, l'unità-pluralità delle espressioni della fede e la pluralità delle teologie sono essenzialmente legati fra di loro » (n. 34; AAS 1990, 1564s), esso apre coerentemente il problema della pluralità del magistero stesso, nel senso in cui la molteplicità (che in sé non è una carenza) degli approcci del magistero alle *res fidei et morum* (il magistero morale del nostro secolo lo mostra *ad abundantiam*) viene dalla e porta all'unità della fede (e all'unità tra credere e sapere). Poiché « la ragione ultima della pluralità è l'insondabile mistero di Cristo che trascende ogni sistematizzazione oggettiva » (ivi), è bene che appaia anche la pluralità del magistero, come diversificata e coerente esposizione della verità cristiana e dei suoi molteplici aspetti, o, in altre parole, come unimoltiplicità dell'argomentazione incastonata nell'unimoltiplicità della verità. In questo senso la pluralità non è una prerogativa della teologia (come afferma alquanto chiaramente il n. 34), ma si situa all'interno del magistero, della tradizione e della testimonianza biblica. Limitarla all'aspetto argomentativo del lavoro teologico impoverisce rilevanti aspetti dell'esperienza cristiana, mentre per altro verso espone la teologia al pregiudizio secondo cui il suo riferimento all'unità della fede viene dall'esterno, e non invece dal medesimo oggetto (e dal medesimo magistero) da cui proviene anche lo stimolo alla pluralità. Questa non si trova in fondo (o in basso) al processo del credere che vuole comprendere e dire la verità, ma già al suo inizio¹⁵.

¹⁵ Cf Commissione teologica internazionale, *Pluralismo. Unità della fede e plura-*

8.5. Soltanto una breve annotazione al n. 3 dell'enciclica sociale *Centesimus Annus* (1991): «la presente enciclica mira a mettere in evidenza la fecondità dei principi espressi da Leone XIII, e che appartengono al patrimonio dottrinale della chiesa e, per tale titolo, impegnano l'autorità del suo magistero. Ma la sollecitudine pastorale mi ha spinto altresì a proporre l'analisi di alcuni avvenimenti della storia recente» (si tratta del crollo dell'ideologia comunista e del regime sovietico). «È superfluo rilevare che il considerare attentamente il corso degli avvenimenti per discernere le nuove esigenze dell'evangelizzazione fa parte del compito dei Pastori. Tale esame tuttavia non intende dare giudizi decretori, in quanto di per sé non rientra nell'ambito specifico del magistero». L'ultima affermazione è alquanto sorprendente e pone a nostro avviso qualche problema. Prima si afferma che la considerazione della storia appartiene al compito evangelizzante dei pastori, in vista del quale essi sono anche maestri autorevoli. Poi si precisa che quel discernimento non rientra nell'ambito specifico del magistero, il che giustifica la mancanza di giudizi decretori. Ritorna qui il problema, anche sopra non risolto, della fluidità del confine tra magistero e guida pastorale, cioè dei due *munera*? Ma se il magistero ruota intorno all'evangelizzazione considerata nella sua pienezza, perché una considerazione cristiana della storia non vi «rientra»? Ciò significa che i capitoli secondo e terzo della presente enciclica sono una parte impropria e quindi che una parte di essa non è magistero? Perché allora vi sono inclusi? Non potrebbero invece proprio rappresentare un esempio di quella forma di magistero autentico non irreformabile di cui tratta *Donum Veritatis* (n. 24) a proposito dell'ambito degli interventi di ordine prudenziale? Forse il problema dipende dal fatto che in tale materia il Papa «non intende dare giudizi decretori»; ma l'ambito specifico del magistero è più ampio dell'ambito in cui è possibile dare giudizi «decretori», il che specifica precisamente l'esercizio del magistero autentico non irreformabile. Di conseguenza, esiste o no tale magistero? Francamente non capiamo la coerenza tra i due documenti.

8.6. Non c'è bisogno a questo punto di sottolineare l'importanza dell'enciclica *Veritatis Splendor* (1993) interamente dedicata ai problemi fondamentali della morale; essa si situa chiaramente sulla linea degli altri interventi papali e li sviluppa. Rimandiamo al nostro studio dell'enciclica¹⁶, ricordando solo che in essa si ribadisce che «il magistero della

lismo teologico, Bologna, Dehoniane, 1974. Le tesi 12-15, commentate da P. Delhaye, riguardano unità e pluralità in teologia morale.

¹⁶ Cf A. BONANDI, *Veritatis Splendor. Trent'anni di teologia morale*, Milano, Glossa, 1996; le pagine 186-192 tentano una prima valutazione dell'enciclica come magistero morale.

chiesa insegna ai fedeli anche i precetti particolari e determinati e chiede loro di considerarli puntualmente come moralmente vincolanti», come pure che «possono esserci dei limiti nelle argomentazioni umane presentate dal magistero» (n. 110; AAS 1993, 1220).

8.7. Alla luce degli sviluppi recenti nell'autocomprensione del magistero morale risultano importanti alcuni passi dell'enciclica *Evangelium Vitae* (1995); non ci riferiamo alla proposta di norme morali, certamente non nuove, ma piuttosto all'applicazione (così ci sembra di capire) dei criteri formali del magistero morale sopra elaborati ad aspetti dell'etica della vita umana. Si tratta della proibizione di alcuni atti: precisamente della «uccisione diretta e volontaria di un essere umano innocente» (n. 57; AAS 1995, 465), «dell'aborto diretto, cioè voluto come fine o come mezzo» (n. 62; AAS 1995, 472), «dell'eutanasia in quanto uccisione deliberata di una persona umana» (n. 65; AAS 1995, 477). L'enunciato stesso ogni volta solenne, che richiama esplicitamente la S. Scrittura, la tradizione della chiesa, il magistero ordinario e universale, l'attuale comunione dei e con i vescovi, non lascia dubbi sull'intenzione papale che si tratti di insegnamenti veri, definitivi e irreformabili, anche se il Papa non usa la forma della definizione solenne. Dunque esistono insegnamenti morali (e certamente ve ne sono altri di questa autorevolezza oltre ai tre citati) da tenersi come veri definitivamente; non è pertanto lecito ridurre tutti gli insegnamenti normativi che riguardano azioni umane specifiche (e in questo senso particolari) al modello del magistero autentico e inoltre fallibile, come invece alcuni teologi hanno sostenuto. Il dato va quindi acquisito definitivamente dalla teologia (non solo morale).

Naturalmente con ciò non ogni problema è risolto come d'incanto. È possibile infatti intravedere qualche problema nelle affermazioni sopra citate. Si tratta in particolare dell'uso dei concetti di diretto e volontario; la discussione che si svolge intorno ad essi può essere ricondotta ultimamente a problemi di teoria morale, specialmente a proposito della relazione tra oggetto e intenzione, quindi tra oggetto e atto. Non si tratta solo della teoria delle cosiddette fonti della moralità, ma prima ancora dell'agire umano in generale. Le discussioni recenti tra moralisti hanno polarizzato le posizioni così: da una parte coloro che riportano l'atto alla persona (per semplicità li chiamiamo personalisti) tendono a vedere nell'uso di quei concetti un segno chiaro di una impostazione di tipo fisicistico, che definisce l'oggetto dell'atto a partire dai fatti o processi naturali o fisici che in quell'atto avvengono; da essi poi si passerebbe a determinare la qualità morale dell'atto stesso, prescindendo (sempre secondo i personalisti) dall'autodeterminazione pratica dell'agente. Dall'altra parte (per semplicità chiamiamo analisti del linguaggio morale) si fa notare che l'uso di

quei concetti lascia aperte non poche questioni interpretative, cioè che quei concetti non sono affatto precisi e chiari come si potrebbe presumere e quindi non aiutano molto a determinare la moralità di un atto: infatti una azione (o un suo aspetto sotto il profilo morale) come l'uccisione limitata di civili inermi nel corso di una guerra di legittima difesa può essere volontaria e diretta, senza perciò diventare immediatamente immorale. Di conseguenza norme come quelle proclamate nell'enciclica, se pure lasciano globalmente intendere quale tipo di atti vengano proibiti, sono lontane dal fugare ogni dubbio pratico e dall'essere valide *semper et pro semper*. Secondo gli analisti del linguaggio morale, quei concetti non sono materialmente del tutto definiti, o in altre parole hanno un margine di formalità, che permette una interpretazione elastica delle norme in questione; esse sono suscettibili di eccezioni. Non si danno insomma norme morali pienamente definite sotto l'aspetto fisico e descrittivo che possano essere considerate come vincolanti in ogni situazione e in ogni tempo.

Abbiamo ricordato questa discussione solo per significare che il ricorso a quei concetti da parte del magistero morale non avviene né può avvenire al di là o al di sopra della ricerca teorica della teologia morale, cioè infine dell'argomentazione. Il tema e il problema dunque ritornano.

8.8. Concludiamo la rassegna prendendo rapidamente in considerazione l'enciclica *Fides et Ratio* (1998), di nuovo solo sotto il profilo del magistero morale. In un certo senso essa doveva venire. L'attenzione al problema della relazione per così dire sovrana non poteva essere rimandato, specialmente dopo *Veritatis Splendor*, che proprio in relazione al magistero morale tanto aveva dovuto impegnarsi sul versante filosofico; ma il rimando risale naturalmente almeno fino a *Humani Generis*. Ecco allora le necessarie chiarificazioni, specie in rapporto agli interventi del magistero in materia filosofica. L'enciclica ricorda anzitutto una riserva fondamentale: «La chiesa non propone una propria filosofia né canonizza una qualsiasi filosofia particolare a scapito di altre». Di conseguenza «non è compito né competenza del magistero intervenire per colmare le lacune di un discorso filosofico carente» (n. 49; AAS 1999, 44). Quindi si affermano due titoli, uno critico e l'altro propositivo, della competenza del magistero circa la filosofia. Critico in quanto «il magistero ecclesiastico può e deve esercitare autoritativamente, alla luce della fede, il proprio discernimento critico nei confronti delle filosofie e delle affermazioni che si scontrano con la dottrina cristiana» (n. 50; AAS, *ivi*). Propositivo nel senso che «i suoi interventi sono tesi in primo luogo a provocare, promuovere e incoraggiare la ricerca filosofica» (n. 51; AAS, *ivi*) verso la sua meta naturale, che è la verità (cf n. 49). Interessante rilevare che il

magistero espone succintamente il proprio non compito e il proprio compito, nel ritmo secondo cui all'affermazione della sua competenza su ciò che è connesso alla rivelazione (e alla sua spiegazione, presentazione e difesa) subito segue quella sui limiti di tale competenza. Decisivo qui è l'equilibrio dei movimenti degli interventi del magistero: esso può essere suggerito solo dal servizio che deve essere reso alla verità, la quale determina anche l'opportunità e i modi degli interventi. Tuttavia a questo punto si può forse notare una carenza: tra la dichiarazione di competenza e no del magistero circa la filosofia da una parte e l'uso della filosofia da parte della teologia dall'altra, c'è un altro punto, quello che riguarda l'uso della filosofia da parte del magistero in generale, e quindi dei diversi modi del suo esercizio, come esplicitati in particolare a partire dalla *Professio Fidei* del 1989 in poi. Certo qualcosa è stato detto in *Donum Veritatis* (n. 34), ma soprattutto sotto il versante negativo, quello cioè della irriducibilità dei pronunciamenti del magistero a una teologia particolare, e *a fortiori* a una particolare filosofia; resta scoperto il lato positivo, nel quale emerge il ruolo della teologia nella formulazione autorevole della verità cristiana. Non solo la teologia, come infatti si afferma subito dopo, ha bisogno della filosofia, ma, in altro modo, lo stesso magistero, al quale la filosofia viene per lo più mediata dalla riflessione teologica, cioè credente. Perché si è omissa tale riflessione, importante non solo per il magistero autentico eventualmente non infallibile, ma per il magistero come tale? Basta la risposta secondo cui la relazione tra magistero e teologia esaurisce dal punto di vista del magistero anche la sua relazione con la filosofia (come esperienza storica) e con la ragione (come capacità ed esigenza generale della fede)?

Sulla base delle affermazioni fondamentali di cui sopra, *Fides et Ratio* passa alla teologia come tale e quindi alle diverse discipline teologiche. «La teologia [...] in quanto elaborazione riflessa e scientifica dell'intelligenza della parola di Dio alla luce della fede, sia per alcune sue ragioni come anche per adempiere a specifici compiti, non può fare a meno di entrare in rapporto con le scuole filosofiche che di fatto si sono affermate nel corso della storia». Segue una nuova delimitazione del compito del magistero: «Senza voler indicare ai teologi particolari metodologie, cosa che non compete al magistero, desidero richiamare [...]» (n. 64; AAS 1999, 55). «La *teologia dogmatica* [...] deve essere in grado di articolare il senso universale del mistero del Dio uno e trino e dell'economia della salvezza sia in maniera narrativa, sia soprattutto in forma argomentativa. Lo deve fare cioè mediante espressioni concettuali, formulate in modo critico e universalmente comunicabile. [...] Le stesse considerazioni valgono per diversi temi della teologia morale, dove è immediato il ricorso a con-

cetti quali: legge morale, coscienza, libertà, responsabilità, colpa ecc., che ricevono una loro definizione nell'etica filosofica» (n. 66; AAS 1999, 56). «La *teologia morale* ha forse un bisogno ancor maggiore dell'apporto filosofico. [...] Il Vangelo e gli scritti apostolici propongono sia principi generali di condotta cristiana sia dottrina e precetti particolari. Per applicarli alle condizioni peculiari della vita individuale e sociale, il cristiano deve essere in grado di impegnare a fondo la sua coscienza e la forza del suo ragionamento. In altre parole, ciò significa che la teologia morale deve ricorrere a una visione filosofica corretta sia della natura umana e della società che dei principi generali di una decisione etica» (n. 68; AAS 1999, 57s). Ma qui il discorso va sulla teologia, e come tale esorbita dal nostro studio; solo per connessione lo abbiamo ricordato.

II. IL PUNTO SULL'AUTOCOMPRESIONE DEL MAGISTERO MORALE

Ora tentiamo, e ci preme sottolineare che proprio di tentativo si tratta, di fare il punto sull'autocomprensione del magistero morale, per cogliere da una parte il percorso e acquisire i risultati, e mostrare nello stesso tempo alcuni dei compiti che a nostro parere restano da svolgere (3.). Come già sopra, anche ora distingueremo tra l'asserto autorevole (1.) e la teoria teologica nella quale esso viene pensato (2.), indicando così indirettamente spunti per un quadro teorico forse più adatto alla verità cristiana, e perciò alla affermazione magisteriale.

1. Il punto sull'autocomprensione del magistero morale è costituito da questi elementi essenziali: esso propone dottrine, cioè insegnamenti veri e propri (il termine greco corrispondente è *dogmi*) che riguardano la legge morale tutta, non nel senso che di fatto e attualmente essa sia esaurita negli insegnamenti del magistero, ma nel senso che questi ne esplicitano i capitoli essenziali (per la salvezza dell'uomo), e nel senso che il magistero ha il dovere/diritto di procedere nel loro approfondimento e nella loro applicazione. Con linguaggio più recente (almeno nell'uso della teologia morale) oggetto di quegli insegnamenti sono sicuramente anche norme morali, cioè proposizioni che formulano precetti (e sono dunque vincolanti) circa la moralità o immoralità di alcune azioni umane. Tali norme o precetti quanto al contenuto devono essere intesi non solo come generali, ma anche come particolari, riguardanti cioè uno specifico settore dell'agire umano, o anche un certo determinato tipo di azione: perciò il magistero parla di precetti particolari e determinati. Questi (e non solo quelli) possono essere oggetto di insegnamento infallibile, e non solo di insegnamento definitivo o irreformabile; v'è inoltre una zona

ampia di insegnamenti morali autentici che meritano l'assenso dei fedeli. Infine non si può escludere che talora, specie nella zona di confine tra ufficio magisteriale e guida pastorale dei fedeli, vengano proposte dal magistero autentico norme riformabili. L'appartenenza delle norme morali proposte dal magistero all'una o all'altra delle categorie enunciate dalla *Professio Fidei* del 1989 si evince dalla applicazione delle consuete regole ermeneutiche (come indicate ad esempio in *Lumen Gentium*, n. 25). Tali insegnamenti inoltre superano, anche se non eliminano, la distinzione usuale tra sacro e profano, tra spirituale e temporale, tra ecclesiastico e mondano, in quanto si estendono di diritto a tutta la realtà dell'agire umano sotto il profilo della necessaria obbedienza dell'uomo a Dio. Se pertanto certe norme risultano applicative (in senso classico) di principi fondamentali, la competenza del magistero deve poter estendersi anche alle applicazioni e non limitarsi ai principi.

Qui si apre il discorso sui limiti degli insegnamenti del magistero morale, come esso stesso li comprende e li presenta. Alcuni sono intrinseci: come ad esempio quello che riguarda *il giudizio di coscienza*, il quale è norma prossima dell'agire umano, anche quando fosse erroneo, e che non può essere posto dal magistero della chiesa, il quale invece è normativo per la formazione cristiana della coscienza stessa. Un altro limite costitutivo ha per oggetto le diverse *tecniche*: in ogni settore delle attività umane su di esse non si dà e non si può dare insegnamento ecclesiastico. Su questa medesima linea crediamo si debbano intendere le crescenti riserve del magistero verso le cosiddette *soluzioni*, o verso il binomio problema-soluzione: il pluralismo degli approcci scientifici e la difficoltà di una visione sintetica dei problemi rende talora o spesso arduo o impossibile indicare una soluzione come moralmente vincolante. Da qui numerosi richiami del magistero morale tesi a non enfatizzare la possibilità da parte della chiesa e del suo magistero di offrire soluzioni. Anche il concetto di *applicazione* attira sempre meno l'interesse del magistero: mentre infatti nel linguaggio classico della teologia l'applicazione è un concetto ermeneutico relativo alla prassi della libertà, nel linguaggio quotidiano contemporaneo esso è di fatto spesso assimilato a quello di soluzione di un problema, assume dunque un accento decisamente tecnico. È anche chiaro che qui ci troviamo prevalentemente nel campo dell'insegnamento sociale.

Altri limiti sono invece estrinseci e occasionali, vanno pertanto verificati di volta in volta; ecco i luoghi che il magistero (morale) indica come eventuale sede di possibili limiti. Luogo generale è l'*argomentazione* della verità, nel senso che si può dire in generale che l'argomentazione è almeno perfezionabile; da qui si può procedere, come nel caso del magistero autentico di tipo prudenziale, fino a modificare in radice

l'argomento proposto, perché per ipotesi inadatto. Legato al primo v'è il limite dei *vocaboli e delle nozioni* e quindi del linguaggio, che pure è costitutivo della comprensione umana. Altro limite può derivare dall'eventuale *inopportunità* storica di un determinato intervento, il cui contenuto può essere valido, ma il cui contesto storico concreto può rendere difficile a molti una comprensione serena e verace della intenzione del magistero. Altro limite può trovarsi nella materia o contenuto stesso di un pronunciamento del magistero autentico di tipo prudenziale: è il caso estremo, poiché ora si configura ciò che *Donum Veritatis* chiama difetto e inganno, una zona semantica che epistemologicamente può essere definita come errore.

2. Ora cerchiamo di fare il punto sui modelli teorici ai quali il magistero morale sembra fare maggiormente riferimento in modo esplicito o implicito nell'elaborazione della propria autocomprensione (è in sostanza il problema della teoria in senso lato); ripetiamo che ora, forse anche più di prima, il grado congetturale della nostra ricostruzione è elevato. Anzitutto si nota spesso il ricorso al linguaggio dei *due ordini*, naturale e soprannaturale: nel nostro caso legge naturale ed evangelica. Il ricorso avviene certo nella consapevolezza esplicita e ripetuta della loro unità, la quale tuttavia sembra pensata per lo più come da cosa a cosa, nel senso cioè di due ordini tendenzialmente autoconsistenti e completi, cioè in una visione statica della relazione. Per rapporto al linguaggio normativo in alcuni documenti è centrale una teoria morale che altrove abbiamo indicato come *principiale*¹⁷, e che da lì rivendica il ruolo della casistica e del sillogismo nel ragionamento pratico. È vero che tale difesa viene abbandonata rapidamente, ma ciò non vale altrettanto per lo schema di fondo. È possibile che il pensiero dei principi morali sia legato alla preoccupazione di arginare l'invasione della *storicità* nelle scienze teologiche; la sua sfida viene in qualche modo accettata, e abbastanza presto; ma appunto all'interno di una visione (perciò detta principale) che la relega alla periferia della verità, a certi suoi modi, non al suo nucleo interiore, forse sulla base di una non sufficiente distinzione tra storicità e mutamento, cioè per timore che un'eccessiva sottolineatura di quest'ultima conduca a una relativizzazione della verità rivelata.

La medesima prospettiva traspare anche dal modo di affrontare il groviglio di problemi raccolti nella parola programmatica ormai secolare dell'*aggiornamento*; perciò l'oggi riceve nei documenti magisteriali un trattamento ondivago: tra un oggi fattuale e sociologico (nel senso che si prende atto di cambiamenti rilevanti nella mentalità e nella

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

prassi) e un oggi più caratterizzato in senso teologico, cioè come appello di Dio alla chiesa per nuovi compiti e nuovi carismi di evangelizzazione. Certo il magistero morale accetta la sfida, ma essendo teso tra interpretazione sociologica e interpretazione carismatica dell'oggi, non riesce sempre a mostrare come la sapienza cristiana emerga dalla misteriosa realtà della vita, da sempre ordinata in modi diversi alla verità di Cristo. All'interno infatti della prospettiva principale il problema può essere posto solo o come sovrapposizione del 'dato' essenziale della natura umana o del kerigma cristiano (l'uno e l'altro proposti dal magistero) alle conoscenze scientifiche, dunque come imposizione dall'esterno; oppure come concessione e compromesso o accordo col mondo moderno, il che richiama i rischi del modernismo (che, nell'una o nell'altra versione, contrappuntano la teologia anche morale dell'intero ventesimo secolo, come del resto gli interventi del magistero puntualmente avvertono). All'interno di questa problematica va posto anche il richiamo alle *scienze umane*, che progressivamente si affacciano sulla questione rilevante della valutazione degli atti umani¹⁸, e pertanto da qui sulla questione del modo di esercizio del magistero morale. Anche per esse i testi magisteriali adottano per lo più la prospettiva fondamentale secondo cui da una parte sta il materiale delle conoscenze (scientifiche), da un'altra la valutazione morale degli atti umani; manca cioè una ripresa dell'intenzionalità propria di quelle esperienze che sono oggetto di conoscenza 'scientifica', allo scopo di aprirle ad una comprensione migliore dell'agire e della moralità, e così renderle feconde per il discernimento magisteriale. Di nuovo il problema è avvertito, ma l'atto magisteriale resta sostanzialmente isolato.

3. Con ciò abbiamo già introdotto un terzo passo della nostra puntualizzazione sul magistero morale: riguarda alcuni aspetti dell'autocomprensione del magistero (anche) morale che sembrano emergere come compiti dai documenti che abbiamo esposto; ad essi finora a nostro avviso non è stata prestata sufficiente attenzione.

Il primo riguarda l'esigenza di profilare una più chiara distinzione teoretica tra *munus docendi* e *munus regendi*; da lì si può passare a delimitare meglio i confini tra magistero autentico non infallibile e non definitivo in ambito prudenziale da una parte e guida della comunità dall'altra. Il motivo è che, nonostante la chiara contiguità dei due, nel primo sono in evidenza questioni di ordine veritativo, nel secondo sono in evidenza questioni di guida (e anche di organizzazione): qui

¹⁸ La problematica è analoga a quella rintracciabile nell'opera di T. Müncker; cf A. BONANDI, *Modelli di teologia morale nel ventesimo secolo*, «Teologia» 24 (1999) 126-133.

cioè si tratta di valutazioni di opportunità, benché su sfondo veritativo (si pensi ad esempio ai cosiddetti piani pastorali¹⁹). Le difficoltà per lo più derivano dal fatto che la certezza che il magistero può offrire su questioni di quel tipo è relativamente modesta, mentre l'assenso che viene richiesto è piuttosto impegnativo. Si noti che, a nostro avviso, non è in discussione l'obbedienza che i fedeli devono globalmente prestare al ministero episcopale, ma solo la distinzione tra assenso (della volontà e dell'intelletto nel primo caso) e unità nell'agire collettivo dei fedeli (nel secondo caso): una distinzione comunemente accettata e che indica un problema vero, anche se la formulazione teoretica stessa è questionabile. A questo proposito si potrebbe studiare se anche quanto al *munus regendi* valga qualcosa di analogo ai gradi della impegnatività e vincolatività del magistero, secondo l'idea che anche la guida della comunità potrebbe essere differenziata nel valore intrinseco e dunque nell'accoglienza chiesta ai fedeli. I modi in cui i vescovi guidano la chiesa e le chiese sono omogenei sotto ogni profilo? È ovvio che, come sempre in teologia, distinguere non significa separare: neppure perciò i modi della guida della chiesa da parte dei pastori, né i *tria munera* l'uno dall'altro e il loro unitario riferimento veritativo.

Il secondo compito emerge dall'autocomprensione del magistero autentico non irreformabile. Si tratta anzitutto di precisare i criteri della sua identificazione da parte dei fedeli tutti e dei teologi in particolare; probabilmente il magistero non li ha finora chiariti a sufficienza. Una spia potrebbe essere vista nel fatto che gli stessi J. Ratzinger e T. Bertone abbondano di esempi riguardo al magistero infallibile e a quello definitivo, mentre sul terzo tipo (ciò di cui appunto stiamo ragionando) non offrono neppure un esempio²⁰. Restano inoltre da chiarire i modi in cui il magistero autentico non irreformabile ed eventualmente 'carente' può essere corretto o integrato: una dottrina viene lasciata cadere senza spiegazione? Viene fatta una aggiunta esplicativa? Viene espressamente riconosciuta una mancanza e direttamente integrata? Viene dichiarato l'errore e si cambia semplicemente direzione? Difficilmente

¹⁹ La distinzione è proposta nettamente e autorevolmente dal recente documento della Commissione Teologica Internazionale *Memoria e riconciliazione: la chiesa e le colpe del passato*, 2000, punto 6.2.: «Nel riconoscimento delle colpe passate e dei referenti ecclesiali che meglio potrebbero farsi carico di esse, è opportuno tener conto della distinzione tra Magistero e autorità nella Chiesa: non ogni atto di autorità ha valore di Magistero, per cui un comportamento contrario al vangelo di una o più persone rivestite di autorità non implica di per sé un coinvolgimento del carisma magisteriale, assicurato dal Signore ai Pastori della Chiesa, e non domanda di conseguenza alcun atto magisteriale di riparazione».

²⁰ Cf J. RATZINGER e T. BERTONE, *Nota doctrinalis Professionis Fidei formulam extremam enucleans*, AAS 1989, 544-551.

in futuro, dopo le stesse dichiarazioni magisteriali, si potrà rispondere a queste e simili domande solo per le vie di fatto, cioè attraverso aggiustamenti occasionali più o meno solenni. Infine sus iste a nostro avviso una domanda sulla comprensione che il magistero recente ha mostrato del lavoro del teologo: è possibile eliminare completamente la metodologia probabilioristica (● anche solo probabilistica) dalla ricerca del teologo● sul magistero (morale) non irreformabile? Diversa questione è invece quella dei modi (e della loro opportunità) in cui il teologo rende note eventuali sue perplessità o riflessioni sull'esercizio di tale magistero.

Il terzo compito riguarda la messa in campo di una riflessione sulla pluralità del magistero stesso. La questione, certo delicata, dovrebbe essere impostata non tanto a partire dall'attualità, ed eventualmente dalle difficoltà teoretiche che l'esercizio concreto del magistero lascia intravedere, ma piuttosto dall'intera esperienza di fede della chiesa, quindi dalla Scrittura e dalla Tradizione. Il contesto originario non dovrebbe essere quello della eventuale tensione tra unità del contenuto e pluralità delle forme, ma, come si è suggerito sopra, dell'unipluralità del primo e delle seconde, per riferimento alla pienezza insuperabile del mistero cristiano. Quanto all'autocomprensione del magistero morale ciò potrebbe aiutare a raccoglierne i numero-sissimi interventi, specie degli ultimi decenni, intorno ad alcuni nuclei fondamentali e alle loro logiche unitarie, collegando tra di loro i diversi aspetti della vita cristiana. In questo senso proprio il riconoscimento della specifica pluralità degli interventi e dei rispettivi oggetti potrebbe aiutare a intravedere l'unità dinamica dell'esperienza cristiana, anche nelle condizioni della modernità e/o postmodernità.

Il quarto compito riguarda la relazione tra magistero e filosofia, relazione particolarmente difficile e complessa da più di un secolo. Finora è stata per lo più percorsa la via che conduce la filosofia al magistero tramite la teologia, sullo sfondo naturalmente della verità rivelata, ma sulla base della costruzione della teologia sulla filosofia (in corrispondenza alla teologia dei due ordini: cf Enc. *Aeterni Patris*), cioè sulla base della tesi dell'estraneità della filosofia al magistero come tale. Per parte sua il magistero non ha affrontato direttamente la questione generale del ruolo della filosofia nei suoi pronunciamenti autoritativi perché se ne sentiva per così dire al riparo, mediante la teologia (e la filosofia) neoscolastica. Ora che la riflessione teologica ha mostrato le inevitabili relazioni, intessute di linguaggi, di concetti, di teorie più o meno ampie e rifinite, relazioni che il magistero stesso ha elaborato ad esempio tramite le affermazioni sull'argomentazione, può essere giunto per il magistero il momento di riprendere la questione non tanto per difendersi dalle critiche di teologi e filosofi, ma per avvantaggiarsi del problema sullo sfondo proprio, che è quello

della verità rivelata, visto che lo stesso magistero riconosce (non certo da adesso) che la meta della filosofia stessa è la verità (anche se formalmente non rivelata).

Chiudiamo questa seconda parte ricordando che i compiti ora proposti presuppongono che l'esercizio del magistero continui ad avvenire sulla linea che lo caratterizza nell'epoca moderna, cioè dalla fine dell'ottocento ad oggi, linea che Y. Congar, in riferimento alle encicliche (ma crediamo che valga in generale per molti testi del magistero recente) caratterizza così: «un insegnamento attuale che sviluppa largamente le sue ragioni e le sue applicazioni»²¹. Appunto le ragioni e le applicazioni sono numerose, e richiedono un rinnovato impegno, del quale infatti il magistero recente sta dando ampia prova.

III. RIFLESSIONI CONTESTUALI

Intendiamo ora proporre alcune riflessioni di carattere sintetico, per tentare di contestualizzare in radice i 'comportamenti' del magistero morale, e quindi ultimamente aspetti della verità che esso annuncia e protegge, all'interno della storia del magistero recente²².

1. Progressivamente il magistero morale è stato provocato a intervenire non solo sulle *res morum*, ma anche *su di sé*, certo non per sé, ma nel compimento del proprio servizio alla rivelazione divina. Sfide e nuovi problemi della vita cristiana, ma anche contestazioni dirette dall'esterno e dall'interno della chiesa hanno portato il magistero all'autoriflessione, e da lì allo sviluppo di alcuni aspetti significativi del proprio compito. Non crediamo che si possa parlare di un magistero in posizione di autodifesa, poiché il confronto con le fonti della rivelazione è condotto *in modo esplicito e sistematico*, non ha il carattere di risulta, ma di pregiudizio critico. La rivendicazione di competenza giunge al termine di un esame rigoroso e cercato. In questo senso è possibile cogliere il magistero in un duplice movimento: verso la Tradizione e verso l'esplicitazione, sotto la guida dello Spirito. Naturalmente si avvertono anche lo sforzo e la fatica intellettuale nel rifinire costantemente gli interventi a favore della vita cristiana; non pochi documenti portano visibili le cicatrici di lotte spirituali e intellettuali prolungate e forse non concluse.

²¹ Y. CONGAR, *La fede e la teologia*, Roma, Desclée, 1967, 173.

²² Riflessioni di ecclesiologia fondamentale nel contesto della forma ecclesiale della fede testimoniale in P. SEQUERI, *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale*, Brescia, Queriniana, 1996, 662-679. Non abbiamo potuto consultare l'opera di J.-F. CHIRON, *L'infailibilité et son objet. L'autorité du magistère infailible de l'Eglise s'étend-elle aux vérités non révélées?* Paris, Du Cerf, 1999.

2. Nell'arco temporale considerato non si può non notare una persistente strategia nell'individuazione del proprio compito da parte del magistero morale: possiamo chiamarla *distruzione delle limitazioni* che da più parti si è tentato di porre all'esercizio del magistero *in rebus morum*. Si deve cioè rilevare che il magistero si è tenacemente opposto alle teorie che, partendo dall'uno o dall'altro presupposto, confluiscono nell'indebolimento della competenza, della autorevolezza, della vincolatività dei suoi insegnamenti morali. Esso ha ribadito essere suo dovere e diritto pronunciarsi nel nome di Cristo lungo l'intera gamma sia delle forme di insegnamento sia dei gradi di vincolo proposto ai fedeli. In altre parole i vincoli vengono dalle *res*, non da altre considerazioni, essendo acquisito che tutta la realtà del bene è oggetto di possibile discernimento e di possibile autorevole insegnamento magisteriale.

3. Eppure il ritmo della verità rivelata ha contestualmente imposto al magistero morale una specie di *costruzione delle limitazioni*, progressivamente sempre più esplicita. I concetti usati sono diversi, diverse le vie argomentative, ma il confine è globalmente tracciato; e se restano, a nostro avviso, alcuni punti da chiarire, tuttavia storicità, concetti, linguaggi, opportunità, gli stessi contenuti, ecc. possono segnare il confine invalicato o invalicabile per il magistero. Decisivo cogliere che sia la distruzione come la costruzione (o meglio il riconoscimento; parliamo di costruzione in quanto il riconoscimento è sempre più esplicito e differenziato) delle limitazioni sono dettate dal *depositum* stesso, non possono dunque essere arbitrariamente né assunte né dismesse, da parte né del magistero né della teologia. Il risultato di questo ritmo di asseriti teologici sul magistero è che appare più chiaramente come la verità della fede è compatibile con la storicità della teoria e della prassi cristiana: verità che, come non esclude per certi aspetti l'infallibilità, così non esclude per altri la fallibilità, e sussiste anche dove rimangono margini di incertezza o carenze di diverso tipo. Essendo la verità più ricca della perfezione formale dell'insegnamento, e quindi dismessa l'idea che la perfezione valga più della verità, con la verità il magistero cerca altri aspetti consonanti della medesima, crescendo dentro la storia concreta in cui lo Spirito guida. E il magistero può essere condotto dallo Spirito in punti diversi, anche se in radice consonanti, della verità. Perciò la libertà della verità si riverbera nella libertà del magistero di situarsi in modo diverso nei diversi aspetti dell'insegnamento della prassi cristiana. Il risultato non può essere che un magistero *'complesso'*.

4. Nel ritmo di cui si sta parlando si risente facilmente il movimento dell'analogia, tesa tra *tanta similitudo* e *maior dissimilitudo*; nel nostro caso tra storia e Spirito. Non essendovi tra i due un punto

morto a causa dell'universale signoria di Cristo, non ci si deve meravigliare dei movimenti anche rapidi compiuti dal magistero morale nel lasso di tempo da noi considerato. Non ci sembrano adatte espressioni del tipo 'magistero incerto' o 'magistero disorientato'; per sostenere giudizi così drastici non basta segnalare che di tanto in tanto il magistero morale anche recente sembra ancorarsi a una teoria morale di derivazione neoscolastica, forse l'ultima teoria relativamente compiuta, elaborata in ambiente cattolico. Eppure difficilmente si può negare che si tratti di un magistero *libero*, espressione con la quale intendiamo sottolineare che il referente principale è la verità, quasi prima della coerenza teorica dei diversi (per qualità e impegno) insegnamenti al loro interno (pensiamo per esempio a quelli circa i cosiddetti fini del matrimonio) e tra di loro (numerosi esempi si possono trarre dai documenti sopra citati), circa i quali il magistero ha consapevolezza che possono/devonο sotto certi aspetti essere perfezionati. Anche quando ferve la mischia, al magistero interessa anzitutto afferrare rapidamente, per così dire, il nocciolo duro della verità cristiana, quasi per offrirlo ad una ulteriore elaborazione della chiesa tutta, sia per una comprensione più adeguata, sia per la ricerca di una coerenza più esplicita con altri insegnamenti. In questo senso parliamo di magistero libero.

5. Questa andatura snella del magistero può aver disorientato la teologia (morale) recente; qualche ragione può sussistere, come il timore di una strumentalizzazione di modelli teorici e argomentativi, assunti e dismessi. Eppure è importante che la teologia colga la 'stagione' che il magistero sta vivendo, e non solo il contrario, cioè che il magistero colga la 'stagione' (o le stagioni) della teologia. Si diceva sopra che si tratta di un magistero che sviluppa largamente le sue ragioni e le sue applicazioni; certo è un magistero *lungo*; per esso l'argomentazione su ba e biblica, tradizionale e logica diventa sempre più importante. Anche la teologia è ormai stabilmente non solo dentro, ma anche di fronte all'insegnamento del magistero, che la ritiene un interlocutore qualificato e qualificante. Ci sono le premesse perché il magistero diventi più dialogico e trasparente sulle proprie ragioni (sempre all'interno delle ragioni della fede), anche se di conseguenza esso si espone di più alla riflessione teologica e rischia qua e là di essere sfuocato. Si potrebbe dire che si sta spostando l'equilibrio tra magistero e teologia: se prima (soprattutto negli insegnamenti di Pio XII) si aveva qualcosa come una teologia del magistero, cioè una teologia costruita di e con gli insegnamenti del magistero, ora forse si ha più un magistero della teologia, cioè un magistero argomentato più palesemente con l'apporto strutturale della teologia. Con ciò si viene a supporre che il rapporto tra magistero e teologia, per il carattere intrinsecamente dinamico della verità, non sia chiarito sotto ogni aspetto: del resto la verità non può

essere ridotta a teoria, né a insegnamento, anche se può essere pensata e deve essere insegnata. Per altro verso la teologia (non crediamo solo la teologia morale) è per molti aspetti in pieno movimento; e certo vale per il magistero qualcosa di non completamente diverso: almeno per il magistero morale, come abbiamo rilevato sopra. Pertanto nessuna meraviglia se l'una e l'altro sono alla ricerca di una relazione più soddisfacente agli sviluppi di ambedue.

6. Concludiamo impostando la risposta a questa domanda di carattere sintetico: si può rintracciare un ordine coerente nello sviluppo del magistero morale del ventesimo secolo? Proponiamo ipoteticamente una risposta positiva nel senso seguente: superato un certo ottimismo sul proprio ruolo nel momento propulsivo della *Gaudium et Spes*, il magistero morale ha cercato sempre più di esplicitare e perciò di dire, argomentando, le proprie ragioni magisteriali, che certo sono le ragioni non di qualcuno, ma di tutta la chiesa. Questo dire può essere rintracciato sempre più chiaramente a partire da *Octogesima Adveniens* (la crisi parte non casualmente dal magistero sociale) a *Mysterium Ecclesiae* (la crisi passa attraverso la concezione di chiesa), fino alla *Professio Fidei* (che non può non esserne toccata) del 1989, per raggiungere il culmine in *Donum Veritatis*, *Veritatis Splendor*, *Fides et Ratio*: in questi tre ultimi documenti il fronte si allarga ad includere i fondamenti stessi del magistero, non solo morale. Difficilmente si potrà ampliare: forse il compito maggiore sta ora nell'approfondire, precisare, collegare; aspetti non ultimi dello splendore della verità e del carisma del magistero²³.

ALBERTO BONANDI
Via Frattini, 36
46100 Mantova

maggio 2000

²³ Una riflessione sul magistero non solo morale potrebbe guadagnare dal ricupero del *topos* del *De Magistro*, noto alla filosofia e alla teologia: basti ricordare Clemente Alessandrino (Il Pedagogo), Agostino (De Magistro), Bonaventura (Sermo Unus est magister vester, Christus), Tommaso (Quaestio XI De Veritate; Summa Theologiae, I, 117, 1), con chiari rimandi alla filosofia greca. Tre ci sembrano i punti ragguardevoli per il nostro tema; l'impossibilità per l'uomo di essere in radice un autodidatta: egli infatti riceve l'ammaestramento da Dio o da Cristo per mezzo dello Spirito: oppure lo riceve dal mondo tramite l'esperienza sensibile. Egli comunque esce da sé e apprende solo nel dialogo. Importante è anche la discussione sulla relazione, implicata nell'insegnamento, tra uomo e verità, la quale fonda ultimamente la possibilità dell'insegnamento stesso. Infine la riflessione passa attraverso l'esperienza duplice e insieme unitaria del maestro interiore ed esteriore, o della testimonianza dello Spirito e della chiesa. Così si descrive lo spazio antropologico e teologico anche dell'esercizio del magistero nella chiesa a servizio della verità rivelata.