

SUI MANUALI
DI TEOLOGIA MORALE FONDAMENTALE (IV)
(1995-2000)

SOMMARIO: A. INTRODUZIONE; B. ANALISI DEI MANUALI (García de Haro, Römelt, Colom - Luno, Angelini); C. CONSIDERAZIONI FINALI.

A. INTRODUZIONE

Prosegue il cammino della teologia morale, in un certo senso ancora all'insegna del rinnovamento, tanto desiderato quanto esitante nei percorsi ed incerto nei risultati. Ne fanno fede puntualmente i manuali, specialmente di morale fondamentale, nei quali ultimamente sembrano depositarsi, come prova generale dei risultati finora ottenuti, le intuizioni centrali dei diversi progetti in corso di elaborazione nella teologia morale cattolica. Di nuovo diverse aree linguistiche sono rappresentate, e certo non solo per la necessità di produrre strumenti validi per la formazione teologica di clero, religiosi e laici, ma quasi per cercare di dare una figura definita alle molte anime della teologia morale contemporanea. Ovviamente il risultato è sotto giudizio del lettore, al quale proponiamo un ulteriore articolo¹, che, di nuovo

¹ I tre articoli precedenti sono: A. BONANDI, «Panorama sui manuali di teologia morale fondamentale in Italia (1970-1984)», *La Scuola Cattolica* 115 (1987) 449-494. Id., «Allargando il panorama. Sui manuali di teologia morale fondamentale (1970-1987)», *ivi*, 117 (1989) 27-76; Id., «Sui manuali di teologia morale fondamentale (III) (1987-1994)», *ivi*, 123 (1995) 91-134. Segnaliamo inoltre un nostro studio, che interpreta l'enciclica sullo sfondo delle questioni teoriche recentemente dibattute nella teologia morale cattolica: *Veritatis Splendor. Trent'anni di teologia morale*, Milano, Glossa, 1996; infine un nostro tentativo di ricostruzione di modelli teorici della teologia morale: «Modelli di teologia morale nel ventesimo secolo», *Teologia* 24 (1999) 89-138; 206-243.

senza pretesa di completezza materiale², intende testare quel cammino di rinnovamento; esso ha come oggetto materiale manuali di morale fondamentale pubblicati dal 1995 al 2000, e come oggetto formale il

² Per gli anni precedenti dobbiamo completare l'ultimo nostro articolo citando E. LOPEZ AZPIPARTE, *Fundamentación de la ética cristiana*, Madrid, Ediciones Paulinas, 1991, che presenta una riflessione attenta e aperta su molti temi attuali discussi non solo nella teologia morale, bensì nell'opinione pubblica colta. Anche se ad un primo sguardo non appare evidente l'impianto dell'opera, essa tuttavia riprende i temi usuali della morale fondamentale, dei quali offre una breve retrospettiva storica e una informazione semplice e affidabile circa gli sviluppi recenti. Quanto alle discussioni recenti tra deontologia e teleologia, etica autonoma e della fede, soggettività e oggettività della coscienza, ecc. l'A. cerca, evitando ogni estremo, una posizione intermedia che raccolga le ragioni degli uni e degli altri, in modo da offrire insieme un appoggio e una introduzione alle decisioni personali. Questa strategia non permette però all'A. di vedere la radice di alcuni problemi fondamentali, né pertanto di tentare di proporvi una adeguata risposta: l'opera è attraversata da tensioni irrisolte (anche se contenute tramite moderazione intellettuale e verbale) tra umano e cristiano, tra universali valori di base e concretezza della decisione (fino all'inevitabile compromesso), tra soggettività e oggettività dell'agire e della sua norma.

Nella prospettiva del nostro studio giudichiamo minori i seguenti contributi: J. M. ABERT, *La morale*, Brescia, Queriniana, 1993, presenta in forma discorsiva numerosi temi della morale fondamentale, sottolineandone il carattere positivo, e più esplicitamente la chiamata alla fedeltà, all'amore, al servizio dell'uomo. In questo contesto l'A. inserisce il discorso sulla legge, il peccato e le virtù, mentre la riflessione sulla coscienza è quasi inesistente. B. MARRA, *L'appello di Dio. Fondamenti di una teoria etico-teologica*, Roma, Dehoniane, 1994, cerca di conciliare in una esposizione sintetica i dati salienti dell'antropologia contemporanea, il messaggio morale della Bibbia e della tradizione della chiesa, con la mira di enucleare, in riferimento a diversi maestri e raccogliendo stimoli disparati e non ben fusi, le strutture profonde della chiamata di Dio e dell'assenso dell'uomo. L'attenzione si concentra su alcuni aspetti dell'antropologia filosofica, sulla coscienza, la fede, il peccato, la conversione; particolare accento viene posto sugli aspetti sociali della morale. S. FRIGATO, *Vita in Cristo e agire morale*, Torino, LDC, 1994, in una prima parte, alquanto lunga, propone squarci sulla storia della teologia morale da Tommaso in poi, ma in prospettiva sistematica, rilevando i problemi teorici di volta in volta emergenti. Quindi nella prima sezione della seconda parte studia in funzione morale alcuni capitoli dell'antropologia teologica, sulla base di temi e problemi della morale biblica. Infine affronta l'agire morale dell'uomo in Cristo, e attraverso la questione dell'opzione fondamentale passa ai temi della coscienza, delle norme e della competenza del magistero circa le norme, della valutazione dei principi (come quello del duplice effetto) tradizionalmente elaborati dalla teologia morale per risolvere il cosiddetto conflitto oggettivo, per approdare infine alla questione del peccato. L'opera, pensata per gli studenti, è una prima introduzione alla morale fondamentale; è accessibile ed equilibrata; forse è troppo preoccupata di dire un po' tutto, col risultato di accostare metodi e approcci lontani tra di loro; soprattutto necessita di un maggior approfondimento critico dei punti nodali della teoria teologico-morale, come il tema dell'agire, alquanto trascurato. J.-R. FLECHA ANDRES, *Teología moral fundamental*, Madrid, BAC, 1994, divide l'opera in due parti: la prima (fondamenti originanti) presenta una introduzione metodologica assai succinta, brevi cenni storici, alcuni orientamenti biblici, e chiude tentando di contestualizzare la problematica

rilevamento critico della teoria teologico-morale in essi proposta e attuata. Così è possibile fare il punto sullo sviluppo della morale fondamentale e, tramite questa, della teologia morale in genere, anche se un

teologico-morale nel panorama culturale recente. La seconda parte (fondamenti categoriali) si concentra su libertà e atti umani (e opzione fondamentale), norme valori e legge morale, coscienza, peccato, conversione e virtù. L'opera è pensata e scritta per studenti di teologia, segue perciò lo schema abituale dei trattati, ma è anche attenta a incorporare i dati delle scienze umane, rileva l'apporto della rivelazione e il ruolo della chiesa, rimanda alla vita morale concreta. Alla base sta la convinzione che i valori umani possono e devono essere assunti nella vita cristiana, quindi una concezione positiva dell'impegno morale. Sotto il profilo teorico l'A. persegue una strategia irenica tra vari indirizzi della teologia morale attuale, senza proporsi di avanzarne uno proprio, ma piuttosto accostandoli materialmente in modo certo equilibrato. La mediazione riflessiva, obiettivamente richiesta per tali casi, è alquanto carente. Ciò non elimina il valore dell'opera come introduzione e informazione, arricchita da una abbondante bibliografia, e dal numero rilevante di questioni almeno abbozzate. A. FERNÁNDEZ, *Teología moral. I. Moral fundamental*, Burgos, Aldecoa, (2 ed.) 1995. L'opera, che si estende per ben 850 pagine, affronta una serie di tematiche classiche e recenti, secondo un modello globalmente riconducibile a quello da noi indicato come misto; manca in generale la forza speculativa per proporre una riflessione radicale, stringente e personale sulle questioni della morale fondamentale contemporanea, della quale pure si offre una equilibrata visione generale.

Un altro breve completamento riguarda la morale della teologia della liberazione; quanto abbiamo scritto in «La Scuola Cattolica» 123 (1995) 124, nota 30 circa la modestia dei risultati della ricerca della teologia della liberazione in campo morale, ci sembra resistere tuttora; conferma globale proviene anche dall'analisi dell'opera di P. McAULIFFE, *Fundamental Ethics: A Liberationist Approach*, Washington, Georgetown University Press, 1993 (gli elementi fondativi esposti nei diversi capitoli, cioè l'esperienza negativa del contrasto, l'opzione per i poveri, la solidarietà sociale, l'epistemologia, la fondazione religiosa, lasciano scoperte molte questioni circa le categorie della morale fondamentale, e propongono linee di epistemologia teologica alquanto fragili, vicine a una sorta di razionalismo progressista. Riserve si trovano anche nella recensione di A.T. HENNELLY, *Theological Studies* 55 (1994) 594. Sulla stessa linea si orienta la recensione di E. CORETH, *Zeitschrift für katholische Theologie* 116 (1994) 537s. al volume di H. SCHELKSHORN, *Ethik der Befreiung. Einführung in die Philosophie Enrique Dussel*, Freiburg, Herder, 1992, Coreth sottolinea la forte dipendenza anche della filosofia della liberazione dalla filosofia mitteleuropea. Le problematiche emergono anche in H. SCHELKSHORN, «Diskursethik und lateinamerikanische Befreiungsethik. Zwei Varianten universalistischer Ethik», in W. LESCH / A. BONDOLFI (Hrsg.), *Theologische Ethik im Diskurs. Eine Einführung*, Tübingen und Basel 1995, A. Francke, 237-258.

Non molto differente ci sembra il punto attuale di approdo di una teologia morale che corrisponda alle esigenze di una coscienza femminista liberante nell'epoca della svolta linguistica (pragmatista), critica verso l'autorità (e verso *Veritatis Splendor*), almeno stando all'opera di A.E. PATRICK, *Liberating Conscience. Feminist Explorations in Catholic Moral Theology*, New York, Continuum, 1997.

Come ragguagli bibliografici segnaliamo: A. HOLDEREGGER (Hg.), *Fundamente der theologischen Ethik. Bilanz und Neuansätze*, Freiburg, Herder, 1996 (atti di un convegno di moralisti di lingua tedesca, centrato sulle questioni dell'etica autono-

bilancio, per essere completo e ben equilibrato, abbisogna di altri strumenti ed apporti. Evidenti però sono i vantaggi legati alla scelta di studiare i manuali: questi sono di fatto indistinguibili dai trattati, che devono affrontare una determinata materia con una certa completez-

ma). C.E. CURRAN, *The Origins of Moral Theology in the United States. Three Different Approaches*, Washington, Georgetown University Press, 1997 (analizza criticamente, con un occhio attento agli sviluppi recenti della teologia morale cattolica, i suoi inizi negli Stati Uniti. Tre sono i moralisti studiati: A. Sabetti, T.J. Bouquillon, J.B. Hogan, scrittori di fine Ottocento, che hanno contribuito a forgiare la tradizione morale nordamericana, fin dai suoi inizi tutt'altro che omogenea. Recensione di R.C. GULA, «Theological Studies» 59, 1998, 359-361). T.E. O'CONNELL, *Making Disciples. A Handbook of Christian Moral Formation*, New York, Crossroad, 1998 (recensione di R.C. GULA, *Theological Studies* 60 [1999] 394). E. KACZINSKI, «Verità sul bene» nella morale. *Alcuni temi di morale fondamentale*, Roma, Millennium Romae, 1998. L. MELINA - J. PEREZ-SOBA - J. NORIEGA, «Tesi e questioni circa lo statuto della teologia morale fondamentale», *Anthropotes* 15 (1999) 261-274. Gli autori propongono alcune tesi e questioni circa l'impostazione fondamentale della teologia morale, precisamente la sua fondazione soprannaturale nella sequela di Cristo, il suo sviluppo in un'etica della vita buona mediante le virtù, la sua norma nel vero bene ragionevolmente espresso e percepito nella natura della persona e dei suoi atti, la tensione alla perfezione della vita cristiana. Si tratta sostanzialmente di indicazioni programmatiche, che recepiscono alcune istanze della recente teologia e filosofia morale, e che in parte corrispondono a un sentire comune. Certo la discussione si accende non appena si passi alla definizione precisa di una teoria morale, sia sotto il profilo antropologico generale, che teologico. Dalle indicazioni offerte sembra che la proposta degli A. si orienti verso un modello come quello esplicitato nell'opera di Colom e Luno, presentata in questo studio come n. 28. Se così fosse, sarebbero già anticipate le nostre perplessità e obiezioni, soprattutto in riferimento da una parte al privilegiamento delle virtù rispetto alla «conformità esteriore (dell'azione) al precetto» (266), come se la comprensione dei precetti ivi presupposta fosse l'unica possibile (non è certo quella dominante nella Scrittura), e come se il suo rifiuto candidasse automaticamente l'etica delle virtù quale alleata del pensiero teologico-morale; dall'altra e più ancora alla comprensione della natura umana in termini di inclinazioni naturali all'autoconservazione, all'unione sessuale, alla vita sociale, alla conoscenza della verità, della quale ultima soltanto si afferma essere «specificamente umana» (268); terribile ci appare la conseguente sottolineatura che le altre inclinazioni sono comuni a tutti gli animali (ib.). Alle tesi e proposte degli autori sono ispirati due convegni, i cui atti sono pubblicati da L. MELINA - J. NORIEGA (a cura di), *Domanda sul bene e domanda su Dio*, Roma, PUL Mursia, 1999, e da L. MELINA - P. ZANOR, *Quale dimora per l'agire? Dimensioni ecclesiologiche della morale*, Roma, PUL Mursia, 2000. Inoltre S. BASTIANEL, *Teologia morale fondamentale. Moralità personale, ethos, etica cristiana* (dispensa ad uso degli studenti), Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1999. G.W. HUNOLD, T. LAUBACH, A. GREIS (Hrsg), *Theologische Ethik. Ein Werkbuch*, Tübingen und Basel, A. Francke, 2000 (si tratta di uno strumento per introdurre ai concetti della morale fondamentale. L'orizzonte teoretico al quale i diversi autori si riferiscono può essere ricondotto al modello da noi indicato come 'razionale'; altro riferimento importante è la 'teoria' dello *Handbuch der christlichen Ethik*, per la cui presentazione rimandiamo a *La Scuola Cattolica* 117 (1989) 29-38. L'opera, pur limitandosi all'ambito culturale tedesco, stranamente ignora i contributi di J. Fuchs e K. Demmer.

za; essi inoltre evidenziano bene la connessione di numerose questioni che si trovano inevitabilmente implicate in uno studio complesso come quello che appunto nei manuali si deposita. Il fatto stesso di essere destinato ad un pubblico misto, insieme di docenti e di studenti, fa sì che il manuale infine costringa per così dire l'autore a venire allo scoperto sugli snodi teorici della propria riflessione.

Questo tratto ci sembra emergere proprio in questi ultimi anni, caratterizzati da una più precisa volontà (e forse anche necessità) costruttiva. È ancora presto per concludere che la fase tumultuosa e pionieristica del rinnovamento³ della teologia morale sia terminata; ma in prima linea avanza non tanto la prospettiva del rinnovamento, che ha costituito, pur con tante incertezze e ritorni, il motivo guida del novecento teologico-morale, costretto a distanziarsi ma insieme a confrontarsi ancora da vicino con una eredità manualistica maestosa ma ingombrante⁴, quanto la consapevolezza di poter osare un progetto disteso e maturo di teologia morale (non solo fondamentale). Secondo questa ipotesi conduciamo la presente ricerca⁵.

³ Una ricostruzione equilibrata, attenta in particolare all'area teologica tedesca, e interessata specialmente a tracciare una mappa dei compiti ancora inevasi come delle linee portanti di un possibile progetto riconciliatore di teologia morale, è presentata da A. FERNÁNDEZ, *La reforma de la teología moral. Medio siglo de historia*, Burgos, Aldecoa, 1997.

⁴ Cf A. BONANDI, «Modelli di teologia morale nel ventesimo secolo», *Teologia* 24 (1999) 89-138; 206-243.

⁵ Crediamo opportuno continuare a fornire un essenziale aggiornamento bibliografico sull'etica teologica protestante: J. FISCHER, *Leben aus dem Geist. Zur Grundlegung christlicher Ethik*, Zürich, Theologischer Verlag, 1994; O. BAYER, *Freiheit als Antwort. Zur theologischen Ethik*, Tübingen, Mohr, 1995; T. KOCH, *Zehn Gebote für die Freiheit. Eine kleine Ethik*, Tübingen, Mohr, 1995; J. ALLEN, *Love and Conflict. A Covenantal Model of Christian Ethics*, London, University Press of America, 1995; W. PANNENBERG, *Fondamenti dell'etica. Prospettive filosofico-teologiche*, Brescia, Queriniana, 1998; M. HONECKER, «Themen und Tendenzen der Ethik», *Theologische Rundschau* 63 (1998) 74-133; D. MÜLLER, *L'éthique protestante dans la crise de la modernité. Généalogie, critique, reconstruction*, Cerf, Paris – Labor et Fides, Genève, 1999. Come prima introduzione alla teologia morale ortodossa cf J. WOODILL, *The Fellowship of the Life: Virtue Ethics and Orthodox Christianity*, Washington, Georgetown University Press, 1998.

B. ANALISI DEI MANUALI

25. R. GARCÍA DE HARO, *La vita cristiana. Corso di teologia morale fondamentale*, Milano, Ares, 1995.

Il prologo dell'opera offre al lettore preziose indicazioni per la sua comprensione. «L'insegnamento universitario della teologia morale dopo il Concilio Vaticano II richiede logicamente nuovi testi didattici atti a corrispondere alle esigenze di rinnovamento poste dal Concilio»; si intende dunque dare una risposta al bisogno di strumenti didattici nell'ottica o nello spirito del Concilio, così interpretato: «una morale più sostanziosamente nutrita dalla Sacra Scrittura e capace di dare frutti di santità per la vita del mondo, cioè alla luce della vocazione universale alla santità». Un'importante precisazione viene quindi aggiunta: «Questo Corso è stato scritto con la convinzione che la teologia morale non si può rinnovare senza recuperare l'audacia della fede e la unità con la spiritualità e la dogmatica, così come si trova nei Padri e in san Tommaso. Dopo aver constatato le conseguenze dello smembramento della teologia, in particolare della separazione della morale dalla dogmatica, dall'ascetica e dalla mistica, e la sua trasformazione in una disciplina teoretico astratta (in forma casuistica o meno) nel senso liberale contemporaneo, si può sostenere senza titubanze la necessità di questo ritorno alla sua unità [...]» (13). Se dunque l'orizzonte è quello di una teologia morale rinnovata *ad mentem Concilii*, la metodologia proposta per l'attuazione di quel progetto è l'unità tra teologia morale, dogmatica e spirituale (e/o mistica e ascetica). Il male da vincere è lo smembramento della teologia, più precisamente tra queste parti della teologia, da cui secondo l'A. è derivata l'aporia di una teologia morale astratta, cioè (crediamo di capire) arida e quindi remota dalla grandezza della vocazione cristiana alla santità; questa aridità si rende visibile nella lunga stagione casuistica della teologia morale moderna, e nelle proposte contemporanee di una teologia morale 'liberale', quella centrata nella discussione sulle norme. Il modello di riferimento proposto nel tentativo di attuare quella unità della teologia è la teologia dei Padri e di san Tommaso.

Le lagnanze sullo *status* della teologia morale sono ormai secolari (cioè centenarie); e certo vi sono tante buone ragioni per unirsi al coro. Naturalmente il problema consiste soprattutto nell'individuare una diagnosi vera e precisa, e nel prescrivere e attuare una terapia efficace. Che il problema centrale sia la divisione disciplinare è una ipotesi, ma solo una, e forse nemmeno quella più convincente. A nostro avviso infatti la vera divisione della teologia non è quella che si attua (o si è attuata) tra le sue parti, ma quella che tocca la sua metodologia radicale, e che dà (ha dato) origine a un duplice scorporo:

il primo tra teologia positiva (e quindi storica, secondo il metodo o i metodi del sapere storico) e scolastica (secondo il metodo o i metodi di un sapere speculativo), e all'interno della scolastica tra dogmatica (come illustrazione del dogma teoretico secondo il metodo delle tesi e della deduzione) e pratica (come determinazione della norma materiale morale e giuridica del comportamento a partire dalla natura umana e dalla sua legge, ora secondo il metodo di legge morale e applicazione). A questo punto il cammino della perfezione cristiana viene sentito come estraneo, poiché non può essere illustrato né col metodo storico-positivo né con quello speculativo (dogmatico o normativo): resta solo il ricorso all'esperienza spirituale immediatamente sentita e simbolicamente (letterariamente, esteticamente) espressa. Ci sembra dunque che la terapia non consista senz'altro nell'unificazione di teologia dogmatica, morale e spirituale (la differenziazione può avere valore, benché solo come risultato di una più efficiente divisione dei lavori della teologia), ma nell'unità radicale del metodo teologico o epistemologia teologica, unità che va ben oltre quella intesa dall'A., e che riguarda l'esegesi biblica e dei testi storici della riflessione e della prassi cristiana, come l'intera teologia fondamentale e dogmatica, la morale, la pastorale, il diritto canonico, eccetera. Ma evidentemente è qui il nucleo duro della discussione: poiché non v'è affatto unanimità tra teologi sulla validità di una tale operazione metodologicamente unitaria in tutti i settori della teologia; da esso dipende in ultima analisi anche l'assetto teoretico della teologia morale, e alla fine il manuale. Non basta dunque tentare di portare a unità materiale teologia morale, dogmatica e spirituale; così tra l'altro non si rimedia nemmeno alla aridità spirituale della teologia morale.

E poiché l'A. non vi si riferisce, il tentativo intrapreso è destinato ad abortire rapidamente, risolvendosi in un accumulo di citazioni di testi dei Padri della Chiesa, di documenti del Magistero, di san Tommaso e di autori spirituali, tra cui dominano citazioni dagli scritti del Beato J. Escriva de Balaguer: l'opera iniziò dall'adunare «un gran numero di testi dei Padri e dei Dottori della Chiesa, in particolare di san Tommaso, con speciale riguardo ai suoi Commenti biblici» (ivi). Questa impostazione 'materiale' della questione dell'unità (di alcune parti) della teologia non poteva giungere al suo scopo: ne è prova il fatto che l'A. sottotitola il volume 'Corso di teologia morale fondamentale' e non 'teologia della vita cristiana' o qualcosa di simile (che certo avrebbe dovuto comprendere teologia dogmatica, morale, spirituale, pastorale, ecc.), e meno ancora '*Summa theologiae*'. Si tratta dunque di un manuale di morale fondamentale, in cui si accumula una grande quantità di testi, disparati per provenienza, e disuguali quanto a valore intrinseco; essi inoltre appaiono nel volume più come illustrazione delle tesi proposte, che come loro fonte, o come stimolo

alla riflessione. Proprio questa funzione di *florilegium*, alquanto collaterale in verità al compito della teologia, fa sì che il materiale proposto sia avvertito dal lettore come una aggiunta e quasi una distrazione rispetto alla linea teoretica dell'opera. Esso inoltre, ben lungi dal favorire il superamento della frattura tra morale e spiritualità, la acuisce, poiché accosta la tesi scolastica alla citazione spirituale, evidenziandone la differenza di metodo e di tono. Non crediamo dunque che questa possa essere la via per risolvere la questione, certo giustamente avvertita e riproposta all'attenzione della teologia; quell'unità non diventa programma eseguito. Né può bastare il rimando alla comunanza delle fonti: «le fonti della teologia morale sono le stesse di tutta la teologia: la Scrittura, la Tradizione e il Magistero nella loro indissociabile unità» (22): e infatti questo è globalmente assodato, non lo è affatto il modo in cui le fonti possano e debbano essere lette e ordinate: e con ciò siamo rimandati al problema centrale sopra indicato.

Per altro verso il programma si annuncia come fatalmente vago: che cosa è effettivamente una teologia unitaria «così come si trova nei Padri e in san Tommaso»? Il superamento di divisione disciplinare di una parte della teologia è forse sufficiente a garantirne un'impostazione unitaria? E come si può presumere che esista un progetto teologico che accomuna i Padri della Chiesa nella loro incredibile varietà, e che accomuni essi e il pensiero di Tommaso? Certo esiste una loro unità profonda: nella *fides quae*, ma in che senso l'intelligenza della fede può essere detta unitaria? È chiaro che posizioni di questo tipo andrebbero argomentate criticamente, per poter essere sostenute: se mai possono essere sostenute, cosa che francamente ci pare impervia. *Sic rebus stantibus*, anche questo richiamo ricade nella citazione materiale, ma non ispira un progetto teologico.

In verità poche pagine oltre veniamo a capire che il progetto dell'A. è meno ambizioso: «La divisione della teologia in parti non può significare uno smembramento in scienze differenti. Dogma e morale sono indissociabili come lo sono fede e vita [...]. La divisione della teologia in dogmatica e morale è una distinzione fondamentalmente didattica, che non può prescindere – senza deformarsi – dalla sua radicale unità: si parte dunque dalla accettazione della divisione disciplinare, che in un primo tempo sembrava esclusa. E subito dopo si fanno i conti con la tradizione dei manuali casuistici nei termini seguenti: «on si possono accusare i manuali, demandati allo scopo di provvedere alla formazione dei confessori mediante un accurato e necessario studio di casi ed esempi, di non aver svolto efficacemente il proprio compito, così che la loro utilità permane anche oggi e si conserverà per sempre. Tuttavia, col tempo, la divisione si è trasformata a volte in separazione esasperata. Ne nacquerò diversi inconvenienti, tra cui l'impovertimento dei fondamenti e della dinamica propria della morale cristiana. [...]

Conservando i vantaggi dei precedenti manuali, se ne devono rafforzare le fondamenta nella necessaria unità con la dogmatica; inoltre, in quanto guida alla santità, la morale è inseparabile dall'ascetica e dalla mistica» (19; cf 20-22). La soluzione proposta cerca dunque una convivenza tra manuale casuistico e morale rinnovata nei termini seguenti: utile ma insufficiente il primo, necessaria ma pure insufficiente la seconda; dal punto di vista di una 'politica teologica' si immagina dunque una sintesi dei due modelli.

Ma qui restano eluse alcune questioni centrali: è stato il fattore 'tempo' a trasformare la distinzione di cui sopra in separazione esasperata, o non è stata piuttosto la radicale differenziazione dei metodi teologici? È per altro verso mai possibile che una scienza seria (come si afferma essere stata quella dei manuali, cui si riconosce infatti utilità addirittura perenne!) impoverisca i fondamenti (e quali fondamenti: quelli biblici e patristici) e la dinamica propria (e quale dinamica: quella della vita secondo lo Spirito), quasi senza avvedersene? Nostra ipotesi è che il cambio intervenuto sia stato di tipo paradigmatico (in senso kuhniiano), e che pertanto i difetti di quei manuali (e del tipo di teologia in essi praticata) non possano essere risolti per semplice richiamo e accostamento del trascurato; si deve invece rimandare a un determinato modello di scienza 'esatta' per comprendere i manuali (scritti non a caso nel cuore dell'epoca moderna) di teologia morale: a quell'ideale di un sapere astratto dalla fede essi rimandano, e su quell'ideale essi hanno impostato metodo e contenuti, e infine gli stessi casi⁶. Il problema centrale non consiste allora nello stabilire se lo studio di casi sia (stato) utile • meno al confessore (e al moralista in generale), ma nel formulare un modo di sapere (scienza) che, riconoscendo originariamente l'affidamento (o la fede) come condizione di possibilità già sempre attuata nel sapere, che a sua volta è perciò sempre anche sapere e disporre di sé, renda impossibile la scissione tra sapere oggettivizzato e sentire soggettivizzato, e quindi tra esegesi biblica, ricerca storica, dogmatica, morale, spiritualità, pastorale, ecc. A questo punto diventa chiaro che cosa significhi per l'A. la necessaria unità tra dogmatica e morale: essa consiste nell'unione materiale, cioè all'interno della stessa opera, della teoria morale del manuale casuistico e di parti della dogmatica e della teologia spirituale. Con ciò è dimenticato l'interrogativo fondamentale sull'identità della teologia morale all'interno della teologia una, e soprattutto sulla teoria e/o metodologia della teologia morale all'interno della teologia una. Ma trascurare queste questioni non significa forse proprio rinviare il rinnovamento della teologia morale?

⁶ Cf a proposito l'analisi del manuale di A. Vermeersch proposta da A. BONANDI, «Modelli di teologia morale nel ventesimo secolo», *Teologia* 24 (1999) 91-109.

Ora non ci resta che evidenziare la teoria che regge l'opera, teoria anticipata nel suo intento conciliatore rispetto ai manuali usuali, ma non enunciata esplicitamente. Otteniamo qualche spunto soltanto all'inizio dei capitoli, che, dopo aver presentato aspetti dell'antropologia teologica come fondamento della moralità (cap. II) e il fine ultimo dell'uomo (III), seguono la scansione abituale: gli atti umani (IV), la legge (V), la coscienza (VI), le virtù (VII), il peccato (VIII) (cf rispettivamente 71, 129, 179, 305, 387, 441, 515). Gettiamo uno sguardo, a modo di esempio, sul concetto di atto umano (cap. IV), particolarmente significativo per il nostro proposito.

«Atto umano o libero è quello che promana dalla volontà illuminata dall'intelligenza. Esso è esclusivo delle creature spirituali, che fruiscono di potenza spirituale intellettuale e volitiva, di potenze cioè per cui sono capaci di governare liberamente la propria condotta. [...] Questo non disconosce e non nega l'influsso sul nostro agire di fattori esterni o biopsichici, che a volte alterano l'autodominio. Tuttavia, "è una verità di fede, confermata anche dalla nostra esperienza e ragion, che la persona umana è libera" [...]; e al di fuori dei casi più gravi di malattia, o violenza, ecc., «l'uomo agisce con sufficiente libertà per essere responsabile del bene o del male che realizza. [...] La costituzione somatica, l'educazione, la cultura, l'ambiente, ecc. influiscono sul nostro agire. Bisogna tenerlo presente per valutare il grado di responsabilità della condotta. Non se ne deve però sopravvalutare l'influsso e cadere così nell'errore di quanti ritengono che sono rari gli uomini che dominano tali influssi così da sviluppare una personalità indipendente, capace di agire con vera libertà» (181s.). Queste poche affermazioni sono sufficienti per porre importanti questioni. La prima è la derivazione dell'atto umano dall'intelligenza e dalla volontà: nell'ordine della ricerca non sarebbe meglio risalire dall'atto umano alla persona e quindi alla sua attività spirituale? Altrimenti si rischia di teorizzare le facoltà prima delle attività da una parte (il che è una forma di razionalismo), e dall'altra di concepire gli elementi «biopsichici» come esterni all'agire (il che è una forma di materialismo della biopsiche, corrispondente al razionalismo delle facoltà spirituali). A questo punto infatti sembrerebbero restare solo due vie alla riflessione morale: quella della resa all'interpretazione psichica della moralità, o quella della affermazione di una moralità comunque al di sopra e oltre il dinamismo psichico e vitale dell'uomo. Crediamo invece che sia meglio percorrere la via che istruisce la questione del bene (e quindi dell'atto libero) dentro questo dinamismo, cioè attraverso il desiderio di pienezza (o di vita) che abita l'uomo e che interpreta anche il suo corpo nella direzione della libertà. La biopsiche, proprio come l'atto umano e lo stesso corpo umano, in questo senso sono (ma sarebbe meglio dire «è») esclusivi dell'uomo, non meno dello

spirito e delle sue potenze. Molto rilevante per l'interpretazione della moralità e della libertà è quindi che la biopsiche venga intesa non solo ● primariamente come fattore da considerare nella valutazione della responsabilità soggettiva, ma come posizione immediata (che necessita dunque di una ripresa) di una questione più fondamentale, quella ● del senso, questione che porta in sé quella della libertà e del dovere. La libertà non è anzitutto una «sufficienza» necessaria per agire responsabilmente, ma un'interpretazione totale dell'essere concreto dell'uomo, che perciò lo rende anche responsabile. Per lo stesso motivo la libertà può essere vista come dedizione (o obbedienza o fedeltà) prima e più che come auto●dominio («Il connotato specifico dell'atto libero è l'autodominio con cui l'uomo lo realizza. [...] Ciò che definisce la libertà è il potere di indirizzare i propri atti: è la capacità della creatura spirituale di muoversi da se stessa verso il fine [...]» (185); [...] la libertà non è indifferenza della volontà, ma autodominio dell'uomo [...]» [188]); in altre parole la libertà è risposta fedele e grata al richiamo del bene, originariamente (inter)personale e derivatamente valido come norma.

Che il problema da noi evidenziato effettivamente esista è suggerito da affermazioni di questo● tipo: «Ciò non significa che tutta l'attività dell'uomo stia sotto il dominio dell'intelligenza. C'è una vita psichica inconscia che, in determinate condizioni, può sottrarsi alla percezione intellettuale» (200). Poiché in mancanza del dominio dell'intelligenza non si dà dominio ● della libertà, si deve concludere che una parte dell'attività dell'uomo è esclusa dalla moralità: siccome non crediamo che l'A. si riferisca agli *actus hominis* (riguardo ai quali non si pone formalmente problema di moralità), di quale attività si tratta? Si pensa già a ciò che segue, cioè alla vita psichica inconscia? Ma che cosa è propriamente tale vita inconscia? L'asserto deriva da costatazione, o si tratta di una affermazione di principio? Non concede l'A. troppo allo psicologismo, dopo che l'aveva escluso dalla dinamica spirituale dell'atto libero? E da ultimo, le due difficoltà segnalate non sono immagini speculari, solo a prima vista opposte, di un medesimo problema antropologico, quello per cui l'A. non riconosce che la cosiddetta vita psichica inconscia ha il suo luogo originario non in una alterità trascendente (in quanto vita intellettuale, cui dovrebbe essere soggetta), ma nella vita pratica, essendo l'agire umano● concreto il volto umano della psiche, cioè la sua interpretazione? Non meraviglia perciò che all'A. non restino che due soluzioni, alternativamente adottate: o il dominio delle facoltà spirituali sui dinamismi psicosomatici, o l'accostamento● estrinseco delle une e degli altri. «Come atto della persona in quanto tale, il libero volere aduna non solo l'intelligenza e la volontà, ma tutti i dinamismi somatici e psichici dell'uomo. Certamente intelligenza e volontà dominano l'atto della

persona che, per loro tramite ha il dominio di se stessa; ma sono facoltà di una persona che è simultaneamente anima e corpo. [...] Perciò, sull'atto libero influisce tutto quello che viene a influire sulla persona: i condizionamenti materiali, le pressioni, gli aiuti e le sollecitazioni dell'ambiente, nonché infine i tratti – anche non consapevoli – della sua personalità. [...] (210). A questo punto è visibile il rischio duplice di considerare l'atto umano o come ritirato (alla ricerca di una improbabile salvezza) nelle facoltà spirituali, o come disperso, ormai irricognoscibile, nei suoi molteplici condizionamenti.

Non crediamo sia necessario riferire ulteriormente sull'opera, poiché lo svolgimento dei vari capitoli segue l'impostazione teorica da noi ormai tratteggiata⁷. L'intero manuale, assai ampio, frutto di lunghi anni di lavoro (cf 13), la cui materia è intelligentemente ordinata e divisa, corredato da utili indici, è sintomatico di una stagione della teologia morale che potremmo dire tipica degli anni del postconcilio, e tuttora non chiusa. La tipicità è duplice; essa consiste anzitutto nel fatto che, evidenziata la carenza di ispirazione biblica e spirituale di molti manuali neoscolastici, si costruisce un'intera sezione della morale fondamentale con materiale tratto dalla teologia biblica, dogmatica e spirituale (cf capitoli II e III, centrato quest'ultimo sulla questione del fine ultimo: 71-178); quindi si passa ai concetti fondamentali della morale generale (per usare il termine scolastico usuale). Qui si sono date negli anni postconciliari due scelte prevalenti. La prima ha tentato un rinnovamento teorico di quei concetti, approdato in numerosi casi a proposte fragili e in aperto contrasto non solo con la tradizione scolastica, ma infine anche con la verità cristiana. Molti perciò non vi hanno aderito e hanno preferito o ritenuto corretto riproporre, con alcuni aggiustamenti secondari, l'impianto teorico dei manuali neoscolastici. A questa seconda scelta ascriviamo anche il Corso di Garcia de Haro, che ci sembra interessante per la percezione dei problemi e il senso di responsabilità verso i destinatari dell'opera. E tuttavia resta aperta la domanda centrale: deve la teologia morale costruirsi nell'alternativa tra teoria manualistica e (per intenderci rapidamente) etica normativa? Che l'alternativa (se effettivamente si tratta di alternativa, cosa di cui personalmente dubitiamo; perciò preferiamo parlare di problematici esiti speculari di una medesima teoria fondamentale⁸) non sia valida può essere sospettato già per il fatto che nell'uno

Per una analisi più dettagliata di altre parti della teoria morale del Corso rimandiamo più sotto alla presentazione dell'opera di E. COLOM e A. RODRIGUEZ LUNO: ci pare infatti che numerose linee teoriche siano comuni.

⁸ Cf A. BONANDI, «Modelli di teologia morale nel ventesimo secolo», *Teologia* 24 (1999) 89-138; 206-243; qui 224-242. Non ci è stato possibile consultare E.C. MERINO y R. GARCIA DE HARO, *Teología moral fundamental*, Pamplona, Eunsa, 1998, 563 pagine. La recensione di I.C. ARREGUI, *Estudios Eclesiásticos* 74 (1999) 398s. lascia

come nell'altro caso essa si avvantaggia poco o punto dell'inserimento di una sezione biblica, dogmatica e spirituale: l'estraneità permane, e la teologicità auspicata non viene guadagnata. Non a caso alcuni rappresentanti dell'etica normativa hanno preferito abbandonarla (mediante la separazione tra *parenese* biblico-spirituale e norma razionale di comportamento, raggiungendo così direttamente la posizione teorica dei manuali neoscolastici, che appunto non conoscono una tale sezione, cioè non ne riconoscono necessità e utilità), o ridurla a una ricerca storico-critica su alcuni testi biblici. Garcia de Haro (con molti altri) non ha creduto opportuno seguire una tale via: in questo senso il suo è un Corso tipico di una stagione della teologia morale, della quale raccoglie con serietà il cammino recente: e della quale esibisce anche le questioni irrisolte. Nonostante la via seguita sia di compromesso, l'opera (che si avvantaggia di numerosi e noti collaboratori: cf 14) si segnala come tentativo di dare forma coerente alla teologia morale fondamentale postconciliare.

26. J. RÖMELT, *Vom Sinn moralischer Verantwortung. Zu den Grundlagen christlicher Ethik in komplexer Gesellschaft*, Regensburg, F. Pustet, 1996.

L'opera si presenta come primo volume di un «manuale di teologia morale», del quale però non si annuncia il programma, ma soltanto l'orizzonte entro il quale si muove e in funzione del quale «vengono presentati i fondamenti e fatta la scelta dei contenuti trattati nei volumi seguenti»: è la questione del contributo offerto dalla fede cristiana per affrontare i problemi della cultura tecnica e democratica propria della società complessa (5). A quei problemi l'etica teologica si sforza di rispondere divenendo teologia della responsabilità verso gli immensi e inediti interrogativi della concreta condizione umana attuale: il coraggio di affrontarli e la speranza di riuscita sono affidati alla parola della fede, che in tal modo mostra la sua competenza riguardo alla questione etica della vita umana oggi (cf 11-13). Abbiamo così guadagnato la chiave interpretativa fondamentale.

Lo scritto è diviso in tre parti materialmente disuguali: la prima presenta la situazione spirituale quale appare da una succinta e selettiva analisi dell'etica filosofica contemporanea, tesa tra fiducia e dubbio nelle capacità della libertà umana, tra impegno e rassegnazione dunque. «L'esperienza della positiva chiamata morale [...] di ogni uomo [...] e la comprensione della competenza etica razionalmente valida,

supporre che rispetto all'opera sopra presentata non siano intervenuti cambiamenti rilevanti nella concezione teorica fondamentale.

plurale-discorsiva e oggettivamente fondata, ma ultimamente integrata in una *direzione trascendente riferita al senso*, sono i momenti strutturali dell'oggettività etica personale totale, che si dischiude al pensiero teologico». Perciò sulla base del messaggio biblico (cap. II, corrispondente alla seconda parte), l'etica teologica tratta «della coscienza come forza configurante della cultura umana anche nel paradosso di libertà e determinazione» (cap. III); «della possibilità di una decisione [...] che si pone di fronte alla complessa identificazione personale e razionalmente universale del dovere morale (teoria della norma)» (cap. IV); «del legame storicamente concreto, che crede alla potenza del perdono nonostante la minaccia della colpa [...]» (cap. V; i capitoli III, IV e V formano la terza e ultima parte dell'opera). «L'esperienza della indistruttibile libertà di Dio nella morte non colpevole dà all'uomo, secondo la comprensione della teologia, la forza di identificare sempre di nuovo, anche di fronte alla contraddittorietà impercscrutabile di una esperienza radicalmente condizionata della libertà e di una complessa differenziazione del reale, il senso dell'esigenza morale nella sua mutevole oggettività complessiva (*in autenticità positiva esistenziale e in integrazione transfunzionale, personale e riferita al senso*)» (33).

Il capitolo secondo espone «strutture dell'etica biblica» (38-62): vengono proposti alcuni temi (come il decalogo, la struttura responsoriale dell'essere umano, l'amicizia con la natura, la giustizia sociale, quindi la signoria di Dio come principio dell'agire, il riorientamento della libertà, la speranza escatologica) la cui scelta non viene propriamente motivata, ma che ci pare suggerita dalla tesi implicita della responsabilità e insieme dello scacco dell'impegno morale dell'uomo, bisognoso di una salvezza escatologica. Si tratta di brevi spunti, la cui interpretazione è più presupposta che guadagnata riflessivamente, tesi a mostrare la fondatezza di una fiducia nella libertà, nonostante tutto. Questa è, secondo l'A., la via caratteristica dell'etica teologica, che si muove tra rassegnata autenticità esistenziale incomunicabile da una parte e correttezza funzionale dell'agire strutturale dall'altra (cf 65).

Il capitolo terzo intende difendere «la competenza morale dell'esperienza personale della coscienza» (65) nel modo seguente: «sulla base dell'esperienza di senso della fede, dentro le esperienze della relatività della consapevolezza etica dell'uomo e della sua libertà oggi, l'interpretazione teologica cerca anzitutto di parlare di una ultima profondità di significato della competenza morale dell'uomo, che non elimina la complessa condizionatezza della libertà umana, ma pur sempre la trascende in tutte le sue determinazioni verso una integrità ultima» (67). A questo punto risulta chiara la strategia teorica dell'A.: ad una presentazione (sommaria come si diceva) della questione

morale odierna, che nell'una (esistenziale) o nell'altra (funzionale) versione giunge comunque allo scacco, egli contrappone la speranza escatologica cristiana, che offre la base sia per la dignità della coscienza, come per la serietà nella ricerca e nella individuazione della norma di comportamento.

Ma ci sembra che su questa via l'A. trascuri un'indagine critica sulla modernità e la crisi dell'*ethos*, oltre che dell'*etica*, e perciò non giunga a porre questioni diverse da quelle immediatamente poste dalla pubblica opinione (ivi compresa quella colta). Se infatti le scelte morali sono sempre sul tappeto, la questione morale va invece scoperta nei suoi termini propri, essendo più che possibile che essa sia celata o censurata; in ogni caso essa è termine di indagine ermeneutica, non di rilevamento sociologico. La prospettiva adottata favorisce poi un altro equivoco: quello per cui la teologia (ma prima ancora il messaggio cristiano) assume un carattere apologetico, in un duplice senso. Il primo è che essa, trascurata una indagine critica radicale su ciò che si esperimenta nella cultura vigente, assume l'esperienza sociale immediata come semplicemente vera o almeno fattualmente valida; ad essa quindi affianca la teologia, invocata proprio per apportare ciò che si sente mancante, cioè la fiducia necessaria per agire. Il secondo è che la teologia, dopo aver dato credito alle forme contemporanee dell'esperienza morale, a sua volta si accredita come quella parte dell'esperienza che manca alla cultura contemporanea: la speranza ultima della validità di un impegno morale (nella società stessa) non può venire dal mondo, ma solo dalla fede. Lo sbocco è così la coesistenza di cultura vigente, ritenuta come destinale (inquestionabile e insuperabile nei suoi equivoci e nei suoi determinismi), e teologia della speranza, presentata come remissione della colpa ('praticamente' inevitabile) e abilitazione all'assunzione di responsabilità. In sintesi si tratta di un modello noto di etica teologica, di ascendenza esistenziale-luterana, rappresentato recentemente soprattutto da H. Thieliicke (come «il problema etico del compromesso»), ma sul quale gravano vistosi problemi fondamentali di teologia, oltre che di teoria morale generale.

Da qui deriva che anche l'indagine sulla coscienza inizia dall'esperienza della sua molteplice condizionatezza (specie sociologica, cf 67-72), prosegue con un *excursus* storico (cf 72-86), per chiudere sulla funzione integrativa della coscienza, funzione resa possibile ancora una volta dalla speranza teologica, di cui si parlava sopra: «L'esperienza dell'integrazione dell'esistenza umana, in molti modi condizionata, conflittuale e fragile, mediante l'incontro con la chiamata di Dio, la riconsegna ivi espressa dell'uomo a se stesso nella sua identità morale (nella sua competenza esistenziale e razionale) mediante l'esperienza trascendente e dialogica di Dio, deve valere come controesperienza

contro la percezione di una relativizzazione complessa e di una determinazione dell'uomo» (86). Così la coscienza punta sulla 'libertà realistica', quella che accetta la molteplice limitatezza dell'uomo senza rassegnarsi al cinismo (cf 91s.).

Stessa strategia ritroviamo nel capitolo quarto: «Contro la fuga in un disilluso individualismo privo di parola e in un pragmatismo funzionale, la teologia apre [...] *l'autenticità esistenziale di una chiamata personale e di una identificazione personale orientata al senso, oggettiva, razionale, dell'esigenza morale*» (65). Dunque l'A. parte dallo scetticismo circa le norme e dalla sua problematicità (cf 94-101), e attraverso un *excursus* storico sull'etica del diritto naturale (cf 101-118), sostiene, seguendo una linea della teologia morale recente, la tesi dell'autonomia e della competenza oggettiva della ragione nel dialogo delle differenti prospettive morali (120-126). «Proprio per assicurare la sincerità del dialogo etico, per conservare la competenza comunicativa dell'uomo circa la ricerca etica della verità *in onesta partecipazione e non falsificata volontà* di vincolatività razionale della comunicazione aperta, pluralistica, la riflessione etica della teologia parla di una autenticità esistenziale positiva e di una razionalità storica legata al senso dell'esigenza morale, le quali nell'orizzonte dell'esperienza della chiamata di Dio osano le paradossali tensioni esistenziali di una ricerca personale e strutturale di orientamento morale, ma dischiudono la costante apertura della ricerca etica della verità sulla concretezza della categorialità storica dell'esistenza umana» (129). Una riflessione (ampiamente attinta al pensiero di K. Demmer) sulla forma esistenziale, ermeneutica ed ecclesiale della responsabilità (e dell'esigenza) morale personale chiude il capitolo (129-141).

«La teologia morale mostra anzitutto il cammino a *una speranza di vera riconciliazione* della schiacciante peccaminosità della libertà umana in tutta la sua intricata dipendenza e distruttività» (66). La colpa (cap. V) è studiata come costrizione psicologica (sulla linea di E. Drewermann) e come potenza strutturale (cf 144-152), quindi per riferimento al peccato originale e alla questione del male; per passare poi ad una teologia della colpa/peccato nell'intreccio di libertà e non libertà, e chiudere sulla «incondizionata solidarietà di Dio con l'uomo nella aggrovigliata ambivalenza della sua colpa» (171-178).

Non c'è molto altro da dire su questa opera, di cui non ci è immediatamente chiaro il pubblico cui intenda rivolgersi; per lo studente essa sembra troppo schierata su scelte non ben giustificate (si pensi solo all'idea della teologia come scienza integrativa⁹, per non parlare

⁹ Cf A. HERTZ, W. KORFF, T. RENDTORFF, H. RINGELING (Hrsg.), *Handbuch der christlichen Ethik*, I, Freiburg, Herder, 1978, 389-518 (terza parte: Etica cristiana come scienza integrativa); cf la nostra presentazione in «La Scuola Cattolica» 117 (1989) 29-38.

dell'uso della Scrittura e della tradizione teologica), né ben articolate, ma date piuttosto per scontate: presenta cioè più conclusioni che cammini di ricerca e di formazione. Il docente vi ritrova una raccolta di alcune provocazioni del pensiero contemporaneo e di alcune linee della teologia morale recente, senza la forza di una sintesi propria. Meraviglia anche il ricorso ad una bibliografia quasi esclusivamente di lingua tedesca, e oltremodo selettiva anche all'interno di questa. Lo stesso linguaggio è talora ridondante e alquanto retorico. Sotto il profilo strettamente teoretico l'opera è concepita in riferimento immediato ad alcune istanze dominanti nella cultura tedesca attuale (come l'attenzione ai valori comuni, l'esigenza di dialogo tra culture differenti, il confronto pacato e aperto, ecc.), cui viene accostata una poco definita teologia come tentativo di risposta a quelle istanze e ai loro limiti: forse alla ricerca di una improbabile *civil religion*. A questa sembra mirare l'A., più e prima che alla teologia e alla questione morale: esse non possono certo prescindere dalla 'situazione spirituale del tempo' (per riprendere il titolo di un famoso scritto di K. Jaspers), ma questa non predetermina né l'oggetto, né il metodo di una teologia morale, come invece sostanzialmente presuppone l'opera nel suo svolgimento. Se quindi è apprezzabile l'istanza di 'inculturazione' della teologia morale, questa non vale da sola a risolvere gravi carenze quanto alle categorie fondamentali: di bene e di beni non si tratta; di una riflessione sull'agire umano non v'è traccia; la discussione sul tema normativo è scollegata da quella sui comandamenti; le virtù non vi giocano alcun ruolo; il peccato è quasi esclusivamente trattato come colpa; non viene chiarito il senso e il ruolo della ragione (cui pure spesso si rimanda) nell'esperienza pratica; eccetera. *Last but not least* la teologia morale appare isolata dal resto della teologia.

27. E. COLOM - A. RODRIGUEZ-LUÑO, *Scelti in Cristo per essere santi. Elementi di teologia morale fondamentale*, Roma, Apollinare Studi, 1999.

Diciamo subito che si tratta di un'opera caratterizzata da un alto livello di consapevolezza della posta in gioco, delle questioni dibattute nella teologia morale recente, e della portata speculativa delle singole affermazioni nel contesto dell'impianto globale di una morale fondamentale.

(A) L'introduzione ci avverte che «questo libro è stato concepito come un sussidio per lo studio della teologia morale fondamentale» e che si pone «ad un livello colto ma non specialistico». La sua «finalità didattica [...] richiedeva di presentare con chiarezza gli elementi offerti dalla Rivelazione e dalla dottrina cattolica per l'intelligenza della

vita cristiana, distinguendoli da ciò che costituisce la nostra precisa impostazione filosofica e teologica [...], distinzione «non sempre agevole», ma reale e «necessaria per articolare in modo adeguato la necessaria fedeltà all'identità dottrinale cattolica e l'auspicabile libertà di ricerca teologica». Ecco allora il modo per «tracciare con sufficiente chiarezza i confini [...]: frequenti richiami ai fondamenti biblici, agli insegnamenti del Concilio Vaticano II [...] e ai più recenti interventi del magistero ecclesiastico attinenti la morale, come l'enciclica *Veritatis Splendor*, il *Catechismo della Chiesa cattolica* e il *Catechismo per adulti* pubblicato dalla Conferenza Episcopale Italiana» (1). Dunque la chiarezza didattico-espositiva esige la nettezza della distinzione tra verità cristiana e teoria teologica, nettezza ottenuta non solo mediante la distinzione formale tra i due tipi di asserti: veritativo-autorevoli i primi, teoretico-ipotetici i secondi, ma anche attraverso una separazione materiale di essi, (per lo più) visibile lungo l'intera opera (a proposito delle fonti della moralità, della legge e della norma, come della coscienza e del peccato), e ottenuta nel modo apparentemente più semplice: citazione per i primi, riflessione per i secondi.

Ma già qui si annidano due rilevanti problemi: in generale il modo in cui la teologia (e un libro di teologia) debba trattare le cosiddette 'fonti', e in specie se basti una lettura *sine glossa* delle fonti per stabilire l'identità dottrinale cattolica. Evidentemente il modo in cui gli A. presentano e praticano la distinzione di cui sopra implica che il processo di comprensione della verità (o ermeneutica) sia un compito successivo alla sua affermazione o presentazione e ad esso solo si affianchi (secondo un modello tendenzialmente positivistico di teologia della Rivelazione), e più da vicino che gli scritti che attestano la Rivelazione stessa godano di una evidenza di senso per così dire 'materialistica', che risulta da una loro lettura *sicut sonant*. Se questo difficilmente può essere accettato per i libri biblici (così è discutibile e quasi fondamentalistico il tentativo di risolvere la questione degli atti moralmente indifferenti per riferimento al detto biblico: «chi non è con me, è contro di me»; cf 134), ancor di più vale per la lettura di una enciclica come *Veritatis Splendor*, o dei Catechismi sopra citati. V'è certamente una presentazione diretta e per così dire semplice della verità cristiana, ma ciò avviene in un contesto che appunto la salvaguarda dai rischi sopra segnalati: infatti ad esempio la lettura della Scrittura avviene nel contesto di determinate azioni ecclesiastiche (di predicazione, di liturgia, di riflessione, ecc.), così come i Catechismi rimandano all'azione o all'incontro catechistico, in quanto ambiente vitale della comprensione della verità proposta; benché ovviamente questi libri possano essere letti anche 'privatamente', privatamente non possono certo essere 'compresi'. Ebbene proprio nei contesti ecclesiastici appena ricordati si apre la via al raccordo tra fede che crede e

teologia che riflette. V'è dunque un senso per cui la teologia che riflette è richiesta precisamente per la presentazione della verità cristiana.

La separazione formale e la vicinanza materiale dei due tipi di asserti nell'opera in esame favorisce di conseguenza alcuni equivoci. Anzitutto quello, solo a prima vista paradossale, di cedere alla tentazione di usare testi del Magistero o catechismi come fossero libri di teologia, mutuando direttamente da essi la risposta alla questione teologica (cf 245-249 a proposito del concetto di legge naturale; anche a proposito delle fonti della moralità, l'esposizione della dottrina della chiesa finisce per sovrapporsi alla riflessione teologica: cf 125-142). Ne deriva anche l'inclinazione verso un tipo di teologia da tempo denunciato come teologia del magistero, quella cioè che concepisce il proprio compito essenziale come spiegazione e commento degli asserti magisteriali. In particolare l'opera tende spesso ad un uso di *Veritatis Splendor* quasi come manuale di morale fondamentale; il che ci sembra di nuovo discutibile nella prospettiva di una corretta impostazione delle relazioni tra teologia e magistero, che riferisca entrambe alla divina rivelazione: nel senso della ricerca e della *quaestio* la prima (secondo un corretto metodo teologico: che dunque riconosce anche la norma magisteriale), dell'asserto ecclesiale autorevole il secondo. Per evitare tali rischi riteniamo necessario che Catechismi ed encicliche siano trattati nei libri di teologia con la dovuta elaborazione ermeneutica, e riteniamo opportuno che la prima presentazione della verità cattolica resti affidata alle pubblicazioni a ciò destinate dall'autorità ecclesiastica. In tal modo risulta più facile evitare un ultimo rischio: che cioè nella mente degli studenti principianti di teologia (laici, seminaristi o suore che siano) si insinui l'idea che la fedeltà alla verità e al magistero si misuri a suon di citazioni, e pertanto, essendo queste molto più numerose in alcuni manuali che in altri alcune opere siano per questo motivo teologicamente migliori o veritativamente più affidabili di altre. Questa è tra l'altro una buona via per disincentivare la pigrizia intellettuale tra gli studenti di teologia: vizio non assente in anni recenti.

(B) Precisato questo, diamo atto agli A. di non aver trascurato l'impegno alla riflessione teologica: pertanto ora esponiamo e valutiamo la loro «precisa impostazione filosofica e teologica». Il programma teoretico viene presentato così: «Abbiamo voluto realizzare [...] un primo tentativo di esposizione della teologia morale cattolica sulla base dei più recenti sviluppi di ciò che oggi viene chiamato «etica delle virtù», e che risponde a un'importante linea di ricerca morale che da 15 o 20 anni ha validi rappresentanti [...]. Per noi l'etica delle virtù non è «un'etica senza norme» destinata a rimanere al livello di vaghe esortazioni [...]; è una linea di ricerca che, prendendo atto

delle aporie dell'etica normativa moderna, vale a dire, dell'etica tutta incentrata sul dovere, sulle norme e sugli atti indagati dal punto di vista dell'osservatore esterno [...], riprende l'etica classica e si presenta come figura di etica alternativa [...] all'etica dell'obbligazione oppure all'etica casistica». E dopo il rimando obbligato alla *Summa Theologiae* di san Tommaso, si prosegue così: «Caratteristica fondamentale della nostra proposta è che il centro della teoria etica sta nella considerazione pratica (non semplicemente speculativa) del bene della vita umana considerata nella sua totalità, bene che tradizionalmente veniva chiamato *fine ultimo*. Compito fondamentale della morale sarebbe pertanto aiutare le persone a collocarsi su un piano di riflessione che contempli la vita umana nella sua interezza e, da tale prospettiva, sia in grado di individuare le priorità da assegnare alle diverse attività che integrano la nostra vita e i criteri secondo i quali va regolato l'uso e la realizzazione dei beni umani: questo ordine di priorità e questi criteri di regolazione razionale sono il contenuto essenziale delle virtù morali» (5s.). Certo si tratta di «un primo tentativo, necessariamente imperfetto, che privilegia la finalità didattica anziché lo sviluppo radicale dell'opzione teologica assunta, senza però rinunciare a una significativa coerenza metodologica e tematica, che a noi sembra anche sufficiente, almeno allo stato attuale della ricerca». Così si spiega la 'tolleranza' usata verso «numerosi concetti e divisioni della morale casistica, che sono ancora utili per gli studenti e per i teologi, e forse lo saranno sempre, purché siano rinnovati e vengano dovutamente inquadrati»; da qui l'avvertenza che «alcuni passi di questo libro risulteranno forse un po' eclettici» (7). Studiamo ora dunque l'esecuzione del progetto teoretico, all'interno delle finalità e dei limiti precisati dagli Autori.

La parte prima espone il fine ultimo della vita umana, indagato prima filosoficamente, come «definizione di *un modo di vita che è migliore degli altri, intendendo per modo di vita il piano o il criterio che definisce quali beni e secondo quali priorità, misura e modalità devono essere desiderati e realizzati*»; con esso si giunge a «individuare certi modi di regolazione razionale di tutte le attività che vanno comunque rispettati», cioè a una circoscrizione formale della tematica del fine; ma, con non piccola sorpresa, il lettore, avvisato prima della centralità della questione del fine ultimo, viene ora informato che «non tocca a noi portare fino in fondo l'indagine filosofica mirante a stabilire concretamente quale sia il bene ultimo della vita umana» (53s.). Ora a nostro avviso un tale rimando è possibile solo sulla base del presupposto che l'indagine teologica sul fine sia estranea e irrilevante per la ricerca filosofica: il che ci sembra tra l'altro poco tomista; oppure (ma in verità si tratta solamente di una variante del problema appena rilevato) sulla base del presupposto della semplice sovrappo-

posizione dei due fini, naturale e soprannaturale. Ma questa è un'eredità della manualistica neoscolastica, che da decenni è stata sottoposta con buona ragione a critica approfondita da ampi settori della teologia cattolica; ci sembra pertanto che essa non dovrebbe essere semplicemente ignorata. Alla sostanzialmente mancata indagine filosofica subentra quella squisitamente teologica, che identifica il fine nella santità della vita cristiana, esposta con riferimenti a numerosi temi biblici, da tempo studiati dalla teologia morale come 'fondamento biblico'; così appaiono i richiami al regno di Dio, alla sequela di Cristo, alle virtù cristiane, ecc. (cf 54-81). Forte è anche la sottolineatura dell'impegno di santificazione richiesto; essa trasforma il capitolo terzo (83-108) in una parenesi vicina alla predicazione spirituale e alquanto remota dalla ricerca teologica (anche della teologia spirituale, che pure è teologia riflessa e critica); infatti essa non riesce ad esibire i motivi per cui vengono presentati alcuni motivi spirituali invece di altri. Insomma se il fondamento della teologia morale difficilmente può essere posto attraverso un'indagine critico-positiva sull'etica di Gesù, di Paolo, di Giovanni, ecc., altrettanto si deve dire di una parenesi spirituale, che, valida in sé, ha il suo luogo appropriato in altri contesti della vita cristiana, diversi (benché non opposti né estranei) dalla riflessione teologica. Così l'esito della prima parte dell'opera resta sospeso: l'intuizione che la santità sia il fine ultimo della vita cristiana può avere una plausibilità intuitiva, che però attende una precisa convalida in sede riflessa, per proporsi validamente come elemento teoretico strutturante della teologia morale. Ci preme infine sottolineare una questione rilevante: quella della sostanziale estraneità della identificazione del fine dell'agire rispetto all'agire stesso; infatti non viene esibita alcuna proporzione tra il fine soprannaturale e il dinamismo dell'agire, cioè dell'uomo che agisce; in altre parole la teoria teologica non offre una riflessione sulla coerenza di questo fine con l'attività propria del soggetto che dovrebbe perseguirlo, quindi sulla coscienza che l'uomo ha di sé come agente in quanto mediata da quel fine.

La seconda parte studia analiticamente la natura e la struttura di ciò che deve essere regolato (le azioni, gli affetti, ecc.) e delle modalità in cui può essere regolato. Vale a dire si devono previamente studiare le strutture che fanno del cristiano un soggetto capace di liberamente elaborare e realizzare – con l'aiuto della grazia – un tipo di vita (condotta morale) [...]. Il comportamento morale appare come il risultato dell'interazione reciproca di elementi di natura cognitiva, volitiva, affettiva e disposizionale, nonché di certi aiuti divini, attraverso i quali il desiderio o la volizione di certi fini generali (la carità, la giustizia, ecc.) si concretizza e si concentra fino a regolare le scelte particolari nella singolare situazione in cui si vive qui e ora» (111).

Si comincia dunque dall'azione morale: «La biografia morale della persona contiene tutto ciò che pensa, dice, desidera e fa. È pertanto una realtà molto complessa, nella quale però è possibile distinguere sequenze operative più semplici aventi significato morale univoco, che sono le *azioni morali*. [...] Precisando di più la nostra analisi, conviene notare che ciò che contraddistingue l'azione umana – e quindi l'azione morale – è il fatto che essa è volontaria». Da qui gli autori prendono avvio per trattare del volontario, della sua relazione con la ragione, dell'elicitato e dell'imperato. L'elicitato viene definito come «attività propria della volontà in quanto potenza spirituale. [...] Ma l'anima umana è anche forma di un corpo. Perciò la sua attività spirituale tende a materializzarsi nell'operare corporeo. La persona può porre volontariamente in movimento altre facoltà dello spirito (l'intelligenza, la memoria, l'immaginazione, ecc.) o del corpo [...]. Abbiamo così *gli atti volontari imperati*. Il cristianesimo sottolinea l'importanza del «cuore», dove l'uomo si esprime, almeno di fronte a Dio e a se stesso, in maniera più personale di quanto non lo faccia nell'attuazione corporea» (117s.). Un breve commento a questo punto si impone. Sorprende infatti che si introduca il concetto di azione morale come «sequenza operativa» più semplice di una biografia personale; noi tendiamo a pensare che essa ne sia non un segmento, ma piuttosto un'interpretazione radicale quanto a senso e valore; non dunque una parte, ma una forma della totalità qualitativa della persona, che infatti può e deve essere giudicata per le sue azioni morali. In questo senso l'introduzione dell'analisi del volontario, e più ancora di una antropologia dichiaratamente concepita nello schema delle facoltà (ragione, volontà, memoria, immaginazione, ecc.) abbisogna di una giustificazione fondamentale, poiché proprio lì si annidano questioni teoretiche decisive, come ad esempio quella del personalismo in teologia morale, inteso come modo per ricondurre, anzi per derivare il valore (e quindi anche il limite) di tali categorie dall'unitario sentire immediato della persona. Altrimenti subito si presenta il rischio di introdurre indebite tensioni, come là dove leggiamo che cristianamente l'uomo si esprime «nel cuore in modo più personale di quanto non lo faccia nell'attuazione corporea», la quale dunque viene concepita come successiva e non come istitutiva dell'azione e della sua qualità morale. Perciò, quasi a correzione del precedente, gli A. sentono la necessità di precisare: «La priorità del volontario elicitato non toglie la necessità degli atti imperati [...]» (118). Appare dunque in primo piano, per il tramite di una antropologia 'facoltativa', il problema di una concezione dell'azione non intuita nella sua unità fondamentale, ma solo analizzata nelle sue componenti pre-istituite, cioè non dedotte dalla, né ricondotte all'unità della persona, ma piuttosto affermate a monte rispetto all'analisi fenomenologica (o di senso)

dell'agire umano¹⁰. Sullo sfondo si avvista anche una comprensione sostanzialistica dell'anima e del corpo, e perciò della loro relazione.

È teoreticamente inevitabile che questa impostazione si estenda alle successive analisi della struttura discorsiva dell'agire volontario (cf 122-125), e alla questione delle fonti della moralità: su quest'ultima ci soffermiamo. Ancora non troviamo una identificazione tramite riflessione interna sulle fonti, ma piuttosto una loro affermazione mediante rimando alla tradizione della scuola. «Per oggetto morale di un'azione umana si intende appunto l'intento, mira o proposito deliberato in essa racchiuso, ma considerato sotto il profilo morale, vale a dire, così come esso si costituisce in rapporto alle virtù o ai vizi [...]. L'oggetto è ciò che la volontà vuole e si dispone a compiere, cioè il contenuto oggettivo di ciò che la volontà vuole [...]. Pertanto esso non va scambiato con la semplice descrizione fisica dell'azione né con le cose da essa raggiunte [...] Esso è il contenuto intelligibile che specifica moralmente una scelta deliberata, un libero agire umano [...]» (126s.). Si risente chiaramente in queste affermazioni la volontà di prendere le distanze da una concezione materialistica dell'oggetto dell'agire, in risposta alle critiche avanzate dal proporzionalismo. Così, giustamente a nostro avviso, si definisce l'oggetto tramite l'intento, quindi per riferimento all'attività libera dell'agente. A questo punto però risulta difficile per gli A. distinguere l'oggetto dal fine. Infatti «il fine è l'obiettivo cui l'agente ordina il suo agire, cioè quello che vuole ottenere attraverso l'azione o le azioni scelte; esso è, pertanto, il movente principale dell'azione» (128). Eppure il fine deve essere, coerentemente con l'assunto precedente, compreso in senso intenzionale, non come lo stato di cose finale; per altro verso il movente principale dell'azione non può essere inteso come lo scopo soggettivo dell'agente o *finis operantis* della manualistica (cf 127). Ma di nuovo diventa quasi impossibile distinguere da una parte il fine dall'intenzione («il fine o intenzione dell'agente» (129); qui nel contesto della presentazione del fine dell'azione si afferma anche che «nel Vangelo viene messa in luce la rilevanza morale dell'intenzione che spinge ad agire», e si sottolinea «il primato dell'interiorità»), come del resto mostra la citazione del *Catechismo della Chiesa cattolica* (n. 1752, alle pagine 128s.), e dall'altra l'oggetto (come sopra definito dagli A.) dal fine (e quindi dall'intenzione). Infatti lo spostamento del fine sul versante dell'intenzione esige la precisazione: «Sarebbe tuttavia un

¹⁰ A pagina 113 nota 1 si cita anche P. RICOEUR, *La semantica dell'azione*, Milano, Jaca Book, 1986; il che meraviglia, poiché l'analisi del volontario e in generale dell'azione proposta in numerose opere, a partire da *Filosofia della volontà. I. Il volontario e l'involontario*, Genova, Marietti, 1990 (l'edizione originale francese è del 1950) fino a *Sé come un altro*, Milano, Jaca Book, 1993, è ben diversa da quella degli A.

errore separare il fine dalle scelte concrete. Anzi, esso si compie e si manifesta proprio attraverso di esse. Il fine e l'oggetto sono elementi dell'unica azione: nell'agire umano sono simultaneamente presenti il fine voluto e l'azione scelta per realizzarlo» (129). Come si vede dalla citazione, il fine, prima spostato verso l'intenzione, viene riequilibrato col collegamento all'oggetto, che però diventa equivalente all'azione scelta per realizzare il fine. Queste note ci consentono di presentare la seguente interpretazione del pensiero degli A.

Avvertiti della difficoltà obbiettiva del tema, oltre che delle discussioni recenti, essi si propongono di cogliere l'unità dell'azione e dell'agente; tuttavia a causa dell'antropologia di cui si parlava sopra, non riescono a operare un deciso superamento della problematica manualistica, mentre continuano a pensare oggetto, fine e intenzione come «elementi» (129) dell'azione, e quindi come preistituiti rispetto ad essa, e non come istituiti da essa. Da qui forse la difficoltà di offrire una riflessione coerente, che non concepisca la moralità dell'azione come risultato dell'analisi separata dei suoi elementi, ma che piuttosto consideri intenzione, fine, oggetto solo come modi o prospettive circolari per dire la qualità morale dell'atto. Non le varie sue parti 'moralì' costituiscono la qualità morale dell'atto, ma la sua qualità fondamentale appare nei numerosi modi attraverso i quali usiamo dire la bontà o la malizia dell'agire. Questo ci pare l'unico modo per evitare non solo l'oggettivismo dell'oggetto e il soggettivismo dell'intenzione, ma anche l'accostamento statico dei due: problema cui l'opera non è estranea. Le difficoltà rilevate appaiono anche nella discussione sul principio del duplice effetto: qui si introducono le nozioni di «effetti» e di «conseguenze» (142) senza alcuna precisazione concettuale, cioè senza riferimento all'analisi dell'azione; mentre a proposito dell'imputabilità morale dell'azione appare una inusitata identificazione di materia con «oggetto, fine, circostanze» (147). L'analisi atomistica dell'azione dilaga nelle pagine seguenti a proposito di non-volontario, involontario, volontario misto, così come di consenso imperfetto e di avvertenza semipiena (cf 148-154). Certo la complessità dell'agire umano richiede analisi e vocabolario sofisticati: altra cosa invece è il tentativo di comprendere l'agire mediante la sua riduzione a parti elementari, suscettibili di analisi separata.

La difficoltà si sconta subito dopo, quando il capitolo sulle passioni e i sentimenti viene introdotto dalle affermazioni: «L'azione volontaria, come è stata studiata nel capitolo precedente, rappresenta il modo di agire proprio dell'uomo in quanto dotato di conoscenza intellettuale e volontà libera. Ma l'uomo non è soltanto spirito, e nel suo agire intervengono normalmente anche le facoltà proprie della vita vegetativa e sensibile. *I fenomeni che nel linguaggio comune vengono chiamati sentimenti, emozioni o affetti, e che sperimentiamo*

come procedenti da uno strato più profondo di quello costituito dalla libera iniziativa dell'io, formano parte del nostro agire, e frequentemente svolgono in esso un ruolo assai importante. [...] Caratteristica specifica dell'uomo è l'interconnessione tra la vita vegetativa, sensitiva e razionale, il cui principio fondamentale è che ogni grado di vita presuppone l'inferiore e si beneficia dello sviluppo e – quando è possibile – del controllo dei superiori [...]. È tradizionale nel linguaggio teologico chiamare genericamente "passioni" gli atti delle facoltà appetitive della sensibilità, cioè i sentimenti, affetti o emozioni. [...] Le passioni sono di per sé fenomeni non razionali, ma questo non significa che esse siano sempre contrarie alla ragione», per cui «non rappresentano sempre una guida sicura per il bene integrale dell'uomo. [...] L'integrazione armonica e non traumatica delle passioni nell'io è il compito specifico delle virtù etiche» (155-157).

Sulla base di una antropologia degli strati di vita (vegetativa, sensitiva, spirituale), gli A. costruiscono una teoria delle passioni (un po' frettolosamente identificate con sentimenti e affetti, e definite aprioricamente come non razionali, in contrasto, tra l'altro, con numerose recenti ricerche della filosofia morale, specialmente tedesca e anglosassone, sulla teoria delle emozioni) come atti (ma in che senso le passioni possono essere dette atti, se vanno integrate nell'io che agisce? Sono forse parti di atti?) delle facoltà appetitive della sensibilità. Ma in che senso la sensibilità è una facoltà che desidera? E che cosa essa desidera? Desidera forse «solo ciò che per essa costituisce un valore positivo o negativo» (156), quindi qualcosa a sua volta di sensibile, o invece la sua mira intenzionale è il vero bene della persona, sentito nella sensibilità, e voluto dalla persona tutta? Certo gli A. affermano «una profonda interconnessione tra le operazioni della sensibilità e quelle propriamente razionali» (155), ma come va concepito antropologicamente uno «strato più profondo di quello della libera iniziativa dell'io»? Paradossalmente la critica alla contrapposizione (rahneriana, secondo gli A.) di natura e persona (cf 158) ricade ora sulla loro posizione, in quanto, affermando l'estranea costituzione di sensibilità e razionalità (passione e atto libero) non riesce a mostrare che il rimando delle passioni alla ragione (ma, a scanso di equivoci, preferiamo parlare di persona) è costitutivo sia delle passioni come della ragione (persona); le prime e la seconda non giungono infatti a consapevolezza fenomenologica separatamente e cioè successivamente: ma nel sentire umano è sentito il tutto, come nell'agire umano è attuato il tutto (il che rende possibile e doverosa la valutazione morale dell'agire umano). Ecco in che senso la posizione qui rappresentata è esposta ad un inevitabile duplice rischio: quello di concepire da una parte le passioni in modo naturalistico, dall'altra la ragione in modo razionalistico, cioè a prescindere dalla forme concrete del

suo esercizio, che non sono separabili da quelle dell'umano (e corporeo) desiderare.

Ciò permette anche di spiegare il salto argomentativo che ci pare di cogliere nel tentativo di connettere «impulso passionale e agire umano»: «l'uomo che, con la grazia di Dio, lotta per essere santo, sottomette progressivamente la sua sensibilità al volere divino, in modo tale che gli risulta facile dominare le passioni disordinate [...]»; parliamo di salto nel senso dell'immediatistico accostamento (per somiglianza o contrasto) tra passioni e volere divino: mentre ci sembra che l'itinerario riflessivo della coscienza dovrebbe portare dal dischiudimento del carattere intenzionale e progettuale della sensibilità alla scoperta di quel senso (che appunto viene sentito) che può e deve essere voluto come buono e attuato come doveroso, che dunque autorizza la libertà, dandole forma e contenuto concreti. Nessuna passione avviene alla coscienza, anche solo in modo iniziale, senza provocare la libertà. Nel contesto di tale antropologia fondamentale dell'agire si può e si deve parlare di volontà di Dio come pienezza eccedente del bene, sentito unitariamente dalla persona nella sua concreta vicenda storica. Perciò quanto alla teoria morale, il discorso sulle passioni si ottiene da quello sulle azioni virtuose o viziose. In sintesi ancora una volta ci pare di poter affermare che gli A. hanno avvertito i problemi e la sfida derivante dalla posta in gioco; la loro proposta concettuale ci pare tuttavia globalmente riconducibile a quella neoscolastica: con gli inconvenienti del caso¹¹.

Veniamo dunque al capitolo sulle virtù morali (e i doni dello Spirito Santo), che, secondo il progetto sopra annunciato, dovrebbero offrire, sulla base del fine ultimo già identificato, «ordine di priorità e criteri di regolazione razionale dell'agire» (6). Ora purtroppo, nonostante la presentazione del concetto di virtù nella tradizione teologico-morale cattolica (171-175), e il successivo svolgimento teorico in riferimento principale ad Aristotele e a san Tommaso (176-205), invano cerchiamo risposta alla domanda che invece ci sembra centrale: cioè per quali ragioni il concetto di virtù, e precisamente il concetto aristotelico e tomista di virtù, debba essere centrale e strutturante l'intero progetto teorico di una teologia morale; e ulteriormente che cosa esso comporti per la configurazione concettuale della teologia morale. Invaso il compito principale, emerge un'altra preoccupazione, forse dominante nell'interesse e nella riflessione teorica degli A. «Immediatamente si pone il problema di come realizzare l'unione con Cristo giorno per giorno, nella molteplicità delle situazioni personali e sociali, tante volte nuove e addirittura imprevedibili, nell'uso dei

¹¹ Cf A. BONANDI, «Modelli di teologia morale nel ventesimo secolo», *Teologia* 24 (1999) 89-138, 206-243; qui 91-109.

beni [...]. È possibile indicare alcune azioni che non devono mai essere fatte [...], ma non è possibile determinare in anticipo tutto ciò che ogni uomo dovrà scegliere per realizzare giorno per giorno l'unione con Cristo. Alla complessità e variabilità del bene da attuare nelle diverse circostanze, va aggiunta la considerazione della diversità delle condizioni individuali delle singole persone. [...] Per assicurare la realizzazione concreta dell'eccellenza morale non bastano gli insegnamenti né le regole generali. È necessaria una speciale perfezione in ordine alle scelte concrete e circostanziate. Tale perfezione è la virtù morale [...]» (177s.).

Dunque il campo dell'agire morale è, nella percezione degli A., governato da un duplice regime: quello delle norme valide *semper et pro semper*, e quello delle virtù; le prime hanno un carattere universale, le seconde individuale; le prime sono stabili, le seconde adattabili; le prime sono anticipabili, le seconde imprevedibili. Le seconde vengono in soccorso della incompletezza materiale o contenutistica e formale o morale (per usare la terminologia dei manuali neoscolastici) delle prime, che infatti «non bastano» a condurre l'uomo là dove egli deve giungere, cioè «all'eccellenza morale»: ciò significa che le norme morali generali, in quanto «generali», non sono capaci di raggiungere «le scelte concrete e circostanziate», ma devono essere perfezionate, cioè completate dalle virtù. Le virtù assolverebbero così un duplice compito (oltre quello sopra indicato di integrare le passioni nell'io): rimediare da una parte all'astrazione e dall'altra alla generalità delle norme morali negative, rimedio che deve essere postulato come del tutto e sempre necessario, se si considera che le scelte non possono che essere concrete e circostanziate. Certo gli A. parlano di virtù in termini di perfezione, ma esse perfezionano appunto una incompletezza radicale delle norme: quella di non raggiungere né la totalità né la circostanzialità delle scelte umane, come invece esige la bontà o eccellenza morale. A questo punto ci è lecito dubitare dell'impianto teoretico proposto: intuitivamente esso ci pare, almeno globalmente, collimare con uno solo degli interessi teoretici dell'analisi tomista delle virtù (quello dell'attenzione al momento particolare della prassi), non con altri (come ad esempio la centralità della figura del *bonum honestum*); ci sembra inoltre di ravvisarvi meno una problematica antica, e più una problematica recente della teologia morale cattolica, quella che possiamo individuare come forma cattolica moderata dell'etica di situazione. Segno precipuo di questa fu infatti l'accostamento estrinseco della norma morale, affermata nella sua validità oggettiva, alla situazione individuale unica, riscoperta alla luce di più linee della teologia e della filosofia del novecento¹².

¹² Rimandiamo emblematicamente al pensiero di T. Steinbüchel; cf A. BONANDI,

Delle difficoltà fanno fede anche le seguenti affermazioni: «*Nella virtù si distingue una duplice dimensione. Una prima dimensione intenzionale, che dà all'uomo un desiderio fermo e stabile di agire sempre con giustizia, forza, temperanza, eccetera [...]* A partire da questa si può attuare la *dimensione elettiva* della virtù in due momenti: prima la prudenza determina, per esempio, che cosa esige la giustizia in questa o in quell'altra occasione, e dopo la virtù agisce di nuovo facilitando la scelta di quanto viene indicato dalla prudenza [...]. Si può dire pertanto che la virtù morale è desiderio dei fini virtuosi e scelta delle azioni che li realizzano, perché i fini della virtù sono fissi e universali (la giustizia, il coraggio, ecc.), mentre le azioni concrete necessarie variano nelle diverse occasioni e circostanze» (183). Virtù è desiderio di azione buona, definizione di un fine generale virtuoso, determinazione dell'azione concreta, facilitazione della scelta e della esecuzione di tale azione. Riappare così la figura teoretica dell'universale e del particolare: il primo nell'intenzione o «desiderio», il secondo nella «scelta» dell'azione particolare: «La ragione può determinare ciò che qui e ora si deve fare in quanto il ragionamento pratico ha il suo punto di partenza nel desiderio dei fini virtuosi e, mediante un processo di una sempre maggiore concretizzazione, arriva a determinare l'azione concreta con la quale qui e ora si realizza la virtù [...]. Che la scelta giusta è l'atto principale della virtù etica significa che nel ragionamento pratico [...] il desiderio del fine virtuoso, la retta intenzione quindi, è la fase iniziale di un processo che culminerà nell'azione concreta e particolare» (189). Così inoltre si afferma che c'è una dimensione della virtù, quella intenzionale, detta anche retta intenzione, che come *habitus* morale può essere determinata a monte rispetto alle azioni concrete (analogamente a quanto avviene nel sapere teoretico), che dunque vengono scelte a modo di mezzi di esecuzione della virtù/desiderio.

E anche se gli A., avvertiti del rischio indotto dalle discussioni recenti sulla relazione tra intenzione e azione particolare, ricordano che la dimensione elettiva è «la principale» (ivi), non riescono tuttavia a mostrare il punto unitario originale delle due, che può essere trovato solo rimandando dall'analisi della virtù all'intera antropologia dell'agire. Ora invece, e non a caso, leggiamo che «le azioni concrete necessarie per realizzare i fini virtuosi variano nelle diverse occasioni e circostanze»: ma alla variazione non dovrebbe porre un limite invalicabile proprio l'esistenza di azioni intrinsecamente disoneste, poco sopra ricordata? E precisamente questa categoria della riflessione morale non serve ad arginare l'idea che le azioni siano per così

dire disponibili a modo di mezzi? Infatti esse non lo sono; nemmeno per rapporto alle intenzioni, e propriamente nemmeno alle virtù, quando l'intero agire (virtuoso) sia correttamente pensato in una prospettiva intenzionale¹³. Insomma a nostro avviso virtù e azioni non stanno tra loro come fini e mezzi: fermi i primi, mobili i secondi; anche la virtù infatti è un modo per dire il dinamismo della prassi, e precisamente dal punto di vista dell'atteggiamento e del sentimento, mentre l'azione rimanda alla stessa interezza focalizzandola sull'attuazione del bene sentito e inteso; ma come non si può costituire l'azione (buona) prescindendo dalla virtù, allo stesso titolo non si può costituire la virtù prescindendo dall'azione, poiché la virtù non solo si forma nelle azioni, ma in esse solo vive e diventa cosciente e percepibile. Non da ultimo, la difficoltà dell'impostazione intera appare in una 'svista' significativa: infatti dalla lettura dell'opera si evince che secondo l'etica delle virtù è possibile pensare i 'fondamenti della morale' (teologale) senza descrivere e riflettere su nessuna virtù concreta (unica eccezione parziale viene fatta per 'la virtù dell'epicheia' nel contesto dello studio sui problemi del giudizio morale: cf 326-329), ma solo sul concetto formale e generale della virtù; a questo punto subito sorge la domanda: donde viene preso il concetto di virtù, oppure come esso viene istituito? Il rischio di un astratto concettualismo è a portata di mano, e investe tendenzialmente l'intera 'etica delle virtù senza le virtù'.

La mancata visione dell'unità originaria dell'agire rende anche ragione dell'accostamento, privo di qualunque tentativo di mediazione riflessa, tra virtù morali e carismi come doni dello Spirito: infatti dopo che l'agire viene teso tra virtù generale e azione particolare, viene meno la possibilità stessa di istruire la questione dei carismi nella sua valenza pratica, riferita cioè all'uomo che agisce; essa rimane una questione solo 'soprannaturale', priva di una provocazione da parte delle strutture costitutive dell'agire umano (cf 200-202). Crediamo di non spingere l'interpretazione oltre la correttezza se ipotizziamo che gli A., avvistato il pericolo di portare la questione dei carismi sul versante dell'individuo e dell'azione individuale (così chiederebbe la loro teoria¹⁴), hanno preferito risolverla soprannaturalisticamente¹⁵,

¹³ Ci sembra che le citazioni di Giovanni di san Tommaso e del Gaetano riportate alla nota 40 di pagina 183 non supportino la posizione teoretica espressa dagli Autori.

¹⁴ Perciò quando gli A. si avvicinano al tema della situazione si esprimono così: «Ogni vera esigenza morale è potenzialmente universale, ciò significa che tale esigenza incombe a qualsiasi persona che si trova in quella concreta situazione» (326): questo astratto concettualismo non vede l'incompatibilità tra 'la situazione concreta' e 'una persona qualsiasi'; in tal caso del resto la situazione diventa caso di una legge, e perde ogni connotato specifico.

¹⁵ Uno sbilanciamento in questo senso è avvertibile anche quando si legge: «Dal

evitando ogni aggancio alla prospettiva morale fino a quel punto praticata.

Ora incontriamo il capitolo sulla libertà cristiana e la grazia (207-232), che scivola rapidamente su una raccolta tematicamente ordinata di testi biblici e magisteriali (214-232), mentre alla riflessione fondamentale resta poco. Rileviamo solo quanto segue: «Pur riconoscendo che il concetto di opzione fondamentale è dottrinalmente accettabile entro i limiti segnalati dall'enc. *Veritatis Splendor*, noi tuttavia non lo adoperiamo, perché non è congruente con la nostra impostazione teologica. Per un'etica delle virtù, il concetto di opzione fondamentale non è idoneo ad esprimere il vero modo di agire della ragione pratica e della libertà umana, e pertanto risulta non fondato e superfluo. Riteniamo inoltre che il concetto di opzione fondamentale presuppone un retroterra filosofico, determinato dalla concezione "trascendentale" della libertà [...]» (213). Senza entrare nel merito dell'intera questione, ci permettiamo solo di notare che certo la concezione trascendentale di fatto praticata da alcuni teologi moralisti, prima che incompatibile col magistero, è fragile teoreticamente perché va incontro ad una serie di problemi diversi, anche se ultimamente simmetrici a quelli dell'impostazione dell'etica delle virtù. Noi crediamo che propriamente l'apporto principale della teoria della opzione fondamentale derivi non dalla sua versione trascendentale, ma da quella personalistica, che punta non sulla coppia concettuale trascendentale-categoriale, ma sull'unità tra sentimento profondo, consapevolezza pretematica dell'agente e azione concreta: proprio ciò che noi avvertiamo carente in questa etica delle virtù¹⁶. Così il concetto di opzione fondamentale

punto di vista di una morale delle virtù, quale quella da noi proposta, la distinzione tra comandamenti e consigli andrebbe lasciata cadere e, con essa, la distinzione rigida tra teologia morale e teologia spirituale» (280). Siamo d'accordo sulla seconda asserzione, se riferita al metodo teologico; la prima invece merita qualche riserva: non solo perché il Catechismo della chiesa cattolica afferma quella distinzione a chiare lettere (cf 1973; anche 1973s., 1986; 914-919, 944s.), ma anche e prima ancora perché quella soppressione di principio condurrebbe, nell'impostazione che stiamo analizzando, ● al rigorismo morale (trasformando i consigli in precetti), ● al legalismo minimalistico (trasformando i precetti in consigli), o infine a una concezione (solo recentemente apparsa, non a caso in concomitanza con i problemi dell'etica cattolica di situazione, di cui si è parlato sopra) che affida il campo delle azioni concrete e particolari (in buona sostanza, di tutte le azioni) ai carismi individuali (una variante del medesimo problema è un certo modo del richiamo alla coscienza) o di gruppo. E così lo sbilanciamento soprannaturalistico rischia di risolversi, in termini ecclesiologici, in quello carismatico. Naturalmente l'intera questione si porrebbe in modo diverso se gli A. procedessero con un concetto di legge e di comandamento non segnato da un tratto positivistico.

¹⁶ Cf A. BONANDI, *Veritatis Splendor. Trent'anni di teologia morale*, Milano, Glossa, 1996, 94-111.

potrebbe apparire tutt'altro che «non fondato e superfluo» per un'etica delle virtù, oltre che compatibile col dettato magisteriale. In sintesi la prospettiva antropologica fondamentale degli A. potrebbe essere formulata così: «Il comportamento umano appare come il risultato dell'interazione reciproca di elementi di natura cognitiva, volitiva, affettiva, e disposizionale, nonché di certi aiuti divini, attraverso i quali il desiderio o la volizione di certi fini generali (la carità, la giustizia, ecc.) si concretizza e si concentra fino a regolare le scelte particolari nella singolare situazione in cui si vive qui e ora. Il nostro studio si occuperà analiticamente dei singoli elementi (azione volontaria, passioni e sentimenti, abiti morali, virtù infuse e doni dello Spirito Santo), senza dimenticare però la loro appartenenza ad un processo unitario governato dalla persona che agisce» (111). Le nostre obiezioni riguardano evidentemente non l'analisi come tale (elemento essenziale anche del sapere circa la prassi) ma il modo in cui essa viene condotta; ebbene tale modo a nostro avviso preistituisce gli «elementi» del comportamento all'unità della persona, che invece di esserne l'origine, ne diventa il risultato analitico; essi perciò non sono più modi per dire la persona, in ognuno dei quali la persona è intuita, sentita e attuata, ma «astrazioni», governate dalla persona (o più precisamente dalla sua ragione), ma che non sono la persona stessa.

(C) La terza parte studia «il referente normativo dell'attività morale» (111). «Ormai sappiamo che le virtù teologali e morali, in quanto principi specifici della vita cristiana, sono anche la regola della vita in Cristo presente in ogni cristiano moralmente formato. Tuttavia, la formazione delle virtù nell'uomo segnato dal peccato, oltre ad avere dei presupposti naturali (la legge morale naturale, partecipazione della legge eterna), ha bisogno dell'aiuto divino (la legge divina, specialmente la *lex gratiae*) e anche delle leggi umane (civili ed ecclesiastiche), nonché degli insegnamenti del sapere morale, che viene applicato attraverso la coscienza. [...] Legge morale e coscienza sono i due elementi che configurano il cammino verso l'acquisizione e il consolidamento delle virtù teologali e morali, attraverso le quali l'uomo si unisce a Cristo. Questa prospettiva ci permetterà di capire che se è vero che l'etica cristiana tiene debito conto della legge e della coscienza, essa non può essere strutturata intorno all'obbligazione morale in qualche modo contrapposta alla coscienza» (235). Dunque le virtù sono «la regola della vita in Cristo», ma «la formazione delle virtù» esige la legge (naturale e soprannaturale) e la scienza (e coscienza) morale. Ciò permette di decentrare l'etica cristiana dall'obbligazione morale, nel rispetto del valore della legge e della (co)scienza morale. Se questo è il progetto («L'etica delle virtù non è un'etica senza legge morale. Anzi, la prospettiva che vede le virtù come fondamento e

ragione delle norme morali costituisce, a nostro avviso, il modo più adeguato di interpretare la dottrina della legge morale propria del pensiero cristiano» [237]), verifichiamone ora l'attuazione teoretica.

Dopo aver affermato che «il concetto di legge morale è un concetto analogo» (243), gli A. procedono così: «La legge, qualsiasi legge, è *«aliquid rationis»*, è un ordine operativo elaborato dalla ragione. *La legge è una regola o misura dell'agire*, e ordinare le azioni in vista del bene è un compito *che solo la ragione pratica può svolgere*. Perciò, pur senza escludere l'intervento della volontà del legislatore, la formalità della legge è data dalla ragione pratica e non dalla volontà, che da sola non potrebbe essere regola e misura dell'agire» (243): l'intenzione polemica è dunque rivolta contro il volontarismo della legge. Ma come la legge (razionale) è misura dell'agire? Qui ritorna il discorso sulle virtù, che ora si intreccia con quello sulla legge morale. «Le virtù sono i modi di regolazione razionale delle inclinazioni naturali e dei beni cui esse tendono. [...] Come criteri di massima secondo i quali vanno desiderati, gestiti e realizzati i beni a cui mirano le tendenze umane [...], i fini virtuosi vengono naturalmente colti. [...] Si può affermare che nella percezione naturale dei fini virtuosi convergono la ragione e le inclinazioni, rapportandosi come forma e materia. Le inclinazioni forniscono la materia, la ragione dà la forma senza la quale non esiste il bene propriamente umano conforme alla virtù» (253).

Dunque la legge è un ordine elaborato dalla ragione per dirigere le azioni; le virtù, da cui derivano, come detto sopra, le azioni buone, a loro volta regolano le tendenze e le inclinazioni umane; pertanto legge e virtù derivano dalla ragione e convergono nel compito di dirigere le azioni. I fini virtuosi poi sono la forma generale delle virtù: giustizia, forza, temperanza, ecc. possono infatti essere dette fini delle azioni particolari, come sopra asserito. A questo punto risulta difficile distinguere adeguatamente tra virtù (e fini dell'agire) e legge morale: esse hanno la medesima radice (la ragione), il medesimo fine (realizzare il bene/i beni della vita umana), il medesimo compito (regolazione di desideri/azioni). Ora tuttavia una tale identificazione nozionale finisce per indebolire il valore di una riflessione che, secondo gli A., dovrebbe mirare a cogliere, nella prospettiva delle virtù, il ruolo preciso della legge nel pensiero cristiano. Ma soprattutto il riferimento alla ragione nel contesto della percezione dei fini virtuosi (o delle virtù) ripropone quasi fatalmente problemi di antropologia sopra già segnalati. Infatti la convergenza, pure affermata, di inclinazioni e di ragione viene espressa con i concetti di materia e di forma; e così appare che per inclinazione si intende «energia» (163) cieca, mentre per ragione si intende «governo». Ma in tal modo da una parte va perso il valore intenzionale del desiderare umano, cioè il suo

essere desiderio e progetto di azione, tutt'altro che cieco, bensì vedente e visibile, o intelligente e intelligibile (così solo si evita di degradare il desiderio a materia che non porta in sé forma alcuna, in quanto non è abbozzo di azione e di conseguenza non può istruire la ragione e la libertà), mentre d'altra parte la ragione viene apportata semplicemente *ex aliunde* rispetto ai desideri o inclinazioni quale forma o regola o misura. Resta infine aperta la questione: donde la ragione apprende il modo di formare (o regolare o misurare)? Poiché non può apprenderlo dai desideri (con i quali può solo «convergere»), e poiché per altro verso le virtù (cui a questo punto sembrerebbe spontaneo rimandare) sono definite come «modi di regolazione razionale delle inclinazioni naturali» (253) e pertanto non possono essere sotto lo stesso aspetto definite dalla ragione e definenti la ragione, non resta che concludere al formalismo della ragione e della virtù: il quale ci sembra l'approdo inevitabile (o forse il tacito inizio) dell'approccio teoretico degli A. A questo punto però l'originalità di un'«etica delle virtù» è di fatto abbandonata. Anche le indagini che seguono, e che presentano una lettura alquanto materiale del testo biblico (cf 256-280), confermano la nostra interpretazione.

Non ci resta che puntare l'attenzione sul capitolo circa la coscienza morale, e in particolare sulla «collocazione del trattato sulla coscienza nella teologia morale fondamentale». *«Nell'impostazione tomistica, che seguiamo in questo libro, la morale è fondata sulle virtù teologali e morali, perfezionate dai doni dello Spirito Santo. [...] La grazia, le virtù teologali e morali sono sia il contenuto della legge morale sia i principi a partire dai quali la ragione pratica arriva a individuare i modi concreti di regolare i beni e le attività umane in modo da rendere possibile in ogni situazione concreta la sequela di Cristo»:* e con ciò viene confermata l'interpretazione da noi poc'anzi avanzata, secondo cui virtù e legge morale vengono identificate dagli Autori; ulteriore conferma viene dal fatto che nelle virtù si riconoscono i principi di individuazione (tramite ragione) delle azioni concrete coerenti con i fini, dal che derivano le norme o leggi morali: «Questa attività direttiva della ragione pratica dà luogo, sul piano riflessivo, alle formulazioni sotto la forma di enunciati normativi (norme morali), ma originariamente l'attività della ragione pratica consiste nella regolazione dell'agire, non nella produzione di norme né nell'applicazione di norme a casi» (317). Ma se tanto forte è l'unità tra virtù e legge o norma morale, si è davvero operato l'auspicato passaggio dalle «aporie dell'etica normativa moderna, vale a dire, dell'etica tutta incentrata sul dovere, sulle norme e sugli atti indagati dal punto di vista dell'osservatore esterno» (6) all'etica delle virtù? Probabilmente gli A. avvertono la difficoltà, perciò aggiungono che «originariamente l'attività della ragione pratica [...] non consiste nella produzione di

norme» (317): proprio il contrario era invece la possibile conclusione del ragionamento, e cioè che a partire dalle virtù la ragione dovesse precisamente e anzitutto formulare norme di comportamento! L'imbarazzo aumenta soltanto quando, avvertiti della possibile deriva anomistica (solo in apparenza contraria) della posizione assunta come etica delle virtù, essi scrivono: «In ogni caso non c'è alcun interesse a "liberare" ambiti operativi dalla regola delle virtù o dalla legge morale. Anzi, non ha senso parlare di ambiti operativi "non coperti" dalla legge, perché ciò verrebbe a significare che esistono ambiti di azioni umane non regolati dalla ragione illuminata dalla fede e non impegnati dalla vocazione cristiana». Dunque tutti gli ambiti operativi (o azioni particolari o azioni semplicemente) sono, anzi devono essere coperti dalla legge morale; ma ciò non comporta forse che l'attività regolatrice della ragione punti direttamente come suo senso vero sulle norme morali particolari? Dunque rimane la centralità della figura della norma morale, e di conseguenza l'etica cristiana si configura anzitutto come normativa? Come allora si può sperare di superare l'etica centrata sull'obbligazione, col corollario della casuistica?¹⁷

Ma il lettore ricorderà che è rimasta in sospeso l'esposizione della coscienza. Ecco la posizione degli A.: «Il giudizio di coscienza va collocato sul piano dell'attività riflessa della ragione pratica, sullo stesso piano cioè sul quale i principi pratici vengono formulati sotto la forma di enunciati normativi della scienza morale. La coscienza attuale è un giudizio sull'azione concreta da realizzare o già realizzata fondato su tali enunciati normativi riflessi. [...] Per quanto riguarda l'individuazione e l'attuazione della scelta concreta, la prudenza si estende a più cose e disimpegna più funzioni rispetto alla coscienza: quest'ultima giudica unicamente la moralità del progetto operativo» (318-320). La coscienza viene dunque interamente distesa sul piano del sapere riflesso normativo particolare; nessuna meraviglia a questo punto che il capitolo sulla coscienza morale si concentri e quasi si risolva nella discussione sulle norme particolari (cf 317-330). Certo «l'etica delle virtù non è un'etica senza norme» (6): ma meraviglia che essa concluda a una tale enfasi sulle norme morali particolari, e a un tale intellettualismo nella concezione della coscienza. A nostro avviso la questione finale è che intellettualismo della coscienza e volontarismo della norma sono interpretazioni opposte della moralità solo negli esiti, non invece nell'origine, che è comune, e risiede nell'antropologia di facoltà spirituali istituite e definite a monte rispet-

¹⁷ Propendiamo a credere che gli A. sostengano non un'etica aretaica pura, ma piuttosto una composizione tra questa e un'etica delle norme, sul modello ad esempio di W.K. FRANKENA, *Etica. Un'introduzione alla filosofia morale*, Milano, Edizioni di Comunità, 1981, 142-145.

to al dinamismo unitario dell'autocoscienza della persona agente e senziente.

(D) Possiamo chiudere qui l'analisi dell'opera, sottolineando che i suoi non piccoli limiti derivano, a nostro avviso, dal netto formalismo della ricerca, che avrebbe potuto essere mitigato attraverso l'analisi dei beni della vita umana, analisi che avrebbe anche tolto all'opera (e all'identificazione del fine ultimo) quell'accento soprannaturalistico che invece la pervade. Ma perché manca una ricerca sui beni della vita umana? Si presume forse che essa debba essere rimandata alla cosiddetta morale speciale? Ma Tommaso non conosce una morale speciale, e nemmeno una fondamentale e/o generale! O piuttosto si deve credere che gli A., non avendo elaborato una teoria soddisfacente dell'agire e della coscienza, non hanno potuto evitare quel formalismo che affligge tanta morale fondamentale contemporanea? Una tale ricerca è stata tuttavia proposta ed effettivamente condotta da G. Grisez¹⁸, tra l'altro precisamente (anche se discutibilmente) nell'ottica tomista: perché gli Autori non si sono avvantaggiati di quella proposta, che ci sembra la più vicina ai loro intenti, e che invece neppure viene citata?

I referenti maggiori dell'etica delle virtù sono soprattutto due: G. Abbà e S. Pinckaers¹⁹, autori che, a nostro parere, pur meritando

¹⁸ Cf G. GRISEZ, *The Way of the Lord Jesus. I. Christian Moral Principles*, Chicago, Franciscan Herald Press, 1983. Presentazione di A. BONANDI, *La Scuola Cattolica* 117 (1989) 58-68.

¹⁹ In particolare cf G. ABBÀ, *Felicità vita buona e virtù. Saggio di filosofia morale*, Roma, Libreria Ateneo Salesiano, 1989; ID., «L'apporto dell'etica tomista all'odierno dibattito sulle virtù», in E. KACZYNSKI e F. COMPAGNONI (a cura di), *La virtù e il bene dell'uomo. Il pensiero tomista nella teologia post-moderna*, Bologna, Ed. Dehoniane, 1993, 47-67; ID., *Quale impostazione per la filosofia morale? Ricerche di filosofia morale*, I, Roma, Libreria Ateneo Salesiano, 1996; S. PINCKAERS, *Le fonti della morale cristiana*, Milano, Ares, 1992. Su quest'ultima opera cf la presentazione di A. BONANDI, *La Scuola Cattolica* 117 (1989) 49-54.

In riferimento preciso a S. Pinckaers, circa il rilievo del concetto di virtù nella morale di Tommaso avanza riserve G. ANGELINI, *Teologia morale fondamentale. Tradizione, Scrittura e teoria*, Milano, Glossa, 1999, 157: «Tommaso stesso mostra di non accordare più alla virtù il rilievo determinante che essa aveva invece nel pensiero etico di Aristotele, e in genere nella tradizione greca. Il discernimento del bene e del male si produce fundamentalmente non per riferimento alla figura della virtù, ma a quella della legge. [...] La tesi, abbastanza diffusamente affermata, secondo la quale quella di Tommaso sarebbe appunto una morale della virtù, di contro alla successiva e scadente morale rappresentata prima dal nominalismo e poi dal pensiero moderno, merita qualche riserva. Essa è suggerita dalla considerazione di merito dei contenuti, non certo solo dalla considerazione degli spazi riservati al tema della virtù e rispettivamente della legge; e tuttavia anche questo secondo criterio appare eloquente».

attenzione, non hanno ancora offerto una teoria morale né complessiva, né soprattutto al riparo da alcuni degli appunti fondamentali che sopra abbiamo rivolto anche agli A. dell'opera in esame²⁰; rileviamo

²⁰ Gli A. non si riferiscono, almeno direttamente, alla linea di critica culturale al progetto complessivo della morale moderna quale avanzata nelle opere ad esempio di A. MacIntyre, C. Taylor, e, per il versante teologico, S. Hauerwas: del resto di questi studiosi essi citano, e lateralmente, solo il primo. Pertanto questa ascendenza non ci sembra rilevante nell'opera studiata.

Diverso è il caso di G. ABBÀ, *Quale impostazione per la filosofia morale? Ricerche di filosofia morale - 1*, Roma, LAS, 1996, che fa esplicito e insistito riferimento a Autori MacIntyre, I. Murdoch, M.C. Nussbaum, C. Taylor, e si sforza di integrarne alcune prospettive centrali. Egli (ri)propone, sulla scia del modello di abilità artistica proprio dell'etica aristotelica e tomista, un'etica della vita migliore, così come essa è compresa e praticata dall'uomo virtuoso. Il fondamento viene riconosciuto nella natura (anche nella *voluntas ut natura*) del soggetto agente, la quale lo dispone alla morale (vita virtuosa) in forza di ciò che egli stesso è. «Tommaso riconosce che il soggetto agente è costituito come agente da una natura propria, la quale è principio degli atti umani, e mostra la congruenza tra la vita virtuosa e tale natura. [...] Grazie a questa natura la volontà è sovrana rispetto ai desideri fattuali e alle passioni, mentre l'intelligenza, grazie alla sua inclinazione verso ogni verità e verso la verità completa, è egemone. [...] Nella volontà e nell'intelligenza del soggetto tomista è previo il *telos* normativo formale a cui lo inclina la sua natura pratica. Inoltre, in quanto la vita virtuosa è la realizzazione *vera* del fine formale, i criteri della vita virtuosa, ossia i fini delle virtù, non sono istituiti da lui, ma sono logicamente indipendenti dalla sua decisione e dai suoi desideri fattuali; riconoscendo la verità dei fini virtuosi e intendendo a essi, il soggetto trova in essi una misura per le sue decisioni e per regolare desideri, passioni e interessi. [...] Il fine formale e concreto della natura pratica [...] è *vero* perché corrisponde sia all'importanza che i beni umani hanno sia in ragione della loro perfezione reale e intrinseca, sia all'inclinazione stessa della natura pratica verso il bene perfetto e la verità completa. [...] L'ordine morale ha per criterio regolatore *iniziale* proprio quel fine formale cui siamo naturalmente inclini e che consiste nella ricerca della verità e del bene perfetto; lo stesso ordine ha per criterio regolatore *finale* il nostro fine concreto vero [...]. La filosofia morale deve esplicitare l'ordine morale enunciandolo innanzitutto e principalmente *in termini di virtù*, intese come modi di pensare praticamente, di volere, di amare, di desiderare, di sentire affettivamente, degni del soggetto e richiesti dal fine normativo [...]. È sulla base dei suoi desideri e modi di ragionare virtuosi che il soggetto virtuoso procede a definire la propria condotta, a comporre autorevolmente le proprie azioni, con un processo che è più affine a quello dell'arte che a quello della legge. Con ciò si esclude che la filosofia morale sia principalmente una ricerca sulla legge morale da osservare o sulle regole della collaborazione [...]. La filosofia morale non può render conto della morale se non adottando il punto di vista della prima persona, cioè il punto di vista dell'importanza dei beni nella vita umana considerata come un tutto. [...] Considerate dal punto di vista della prima persona le azioni formano una condotta» (266-286, passim). Cf anche IDEM, «L'apporto dell'etica tomista all'odierno dibattito sulle virtù», *Salesianum* 52 (1990) 799-818. La necessità delle virtù «è da cercare nella concezione tipicamente tomista dell'individuo umano costituito da una natura specifica coartata e ridotta dalla materia individuante. [...] I principi della natura umana specifica non sono sufficienti a far fronte al compito di vivere bene secondo le contingenti, variabili, molteplici circo-

in particolare un concetto di fine preistituito rispetto al dinamismo pratico della persona (dunque naturalistico o razionalistico); il conseguente ricorso ad una antropologia delle facoltà, con attribuzione alla

stanze della vita. Per cui occorre per così dire, che le perdite subite a causa dell'individuazione, siano in qualche modo rimediate con l'acquisizione di *habitus* virtuosi» (805). E siccome per la conoscenza pratica in *particulari* non bastano principi e norme generali, la rettificazione degli appetiti, e quindi la scelta buona può avvenire solo mediante le virtù. Secondo Abbà Tommaso porterebbe fino in fondo questa convinzione nella *Secunda pars* della *Summa Theologiae*. «È vero che il trattato sulla legge è ancor più sviluppato che nella *Summa contra Gentiles*, ma tutto il trattato mira a mostrare, oltre che la necessità pedagogica, ancor più i limiti insuperabili di ogni legge, umana o divina, a guidare l'individuo umano in *particulari eligibili*. [...] La legge, che resta sempre generale, non riesce a guidare la ragion pratica dell'individuo fino al giudizio individualizzato operante nella scelta concreta. Alla considerazione in *particulari* la ragion pratica non riesce a pervenire se non nella forma di virtù della prudenza dipendente dalla rettificazione dell'appetito operata dalle virtù morali. In questo processo di concentrazione individualizzante ogni legge, anche quella divina, resta un sussidio esteriore» (808).

A questo punto indichiamo una sola questione critica, che tuttavia ci pare centrale, mentre per il resto rimandiamo all'esposizione e alla valutazione dell'opera di Colom e Lun. Nell'impostazione di Abbà (per riferimento ad Aristotele) decisivo risulta il concetto di scienza: ebbene è proprio l'*episteme* aristotelica la forma più appropriata di sapere in generale, e di sapere pratico in particolare? Non misconosce quella teoria proprio il legame originario tra scienza (che è sempre anche e trascendentalmente un sapere di *é*) e coscienza? Dunque come può essa istituire una buona teoria circa la coscienza morale? Problemi centrali restano dunque aperti non solo nella teologia morale delle virtù, ma inevitabilmente nella stessa etica filosofica delle virtù.

Le questioni antropologiche fondamentali sembrano irrisolte anche in R. CESSARIO, *The Moral Virtues and Theological Ethics*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1991; (recensione di A. MACINTYRE, «The Thomist» 56, 1992, 339-344); R. CESSARIO, *Le virtù*, Milano, Jaca Book, 1994 (nell'opera si accostano con scarsa attenzione ermeneutica citazioni dalla Bibbia, dalla tradizione antica, da teologi medievali e contemporanei, da documenti del Vaticano II; il risultato è una raccolta poco ordinata di cose teologiche, qua e là anche interessanti, ma incapaci di generare una teoria delle virtù teologiche e morali). Il tratto comune a queste opere ci sembra quello della 'esposizione illustrativa' di alcuni segmenti della morale delle virtù nella sua formulazione tomista, mentre mancano sia la 'giustificazione della validità intrinseca' di una tale scelta (giustificazione che non può essere dedotta da o ristretta a una reazione ai limiti della manualistica morale moderna), sia la proposta di una 'reinterpretazione' di quella tradizione: non crediamo infatti che l'illustrazione sia la forma unica di argomentazione.

M. RHONHEIMER, *La prospettiva della morale. Fondamenti dell'etica filosofica*, Roma, Armando, 1994 affronta questioni nodali della discussione filosofico-morale (come felicità, intenzionalità dell'agire, il primato della ragione e il suo rapporto con la natura umana, una definizione di virtù morale come *habitus* della buona scelta d'azione, principi e norme della ragione pratica, ecc.) in modo tentativamente rigoroso e stringente, ma lasciando ampiamente scoperte le questioni da noi sopra enunciate, e che pertanto non ripetiamo: paradigmatiche in questo senso sono le pagine 85-98 (la struttura della azioni intenzionali), 140-145 (il primato antropolo-

ragione di un compito egemone o regolatore rispetto alle passioni; il solo apparente decentramento della morale dalla figura della legge su quella delle virtù, in quanto queste abilitano il soggetto agente a compiere ciò che è richiesto dalla natura pratica normativa (da norme dunque, per quanto derivate dalla natura); ulteriori questioni riguardano anche la possibilità (data invece rapidamente per scontata) di assumere tale posizione (alquanto 'grecizzante') nella riflessione teologica, guidata più da grazia e comandamenti, che da abilità e norme.

gico della ragione), le passioni, affetti, emozioni e il loro influsso (145-152), volontà, passione e ragione (156-159), natura umana ed etica, il concetto di persona (159-164). La «prospettiva della morale» può offrire al lettore sinteticamente vantaggi e problematiche dell'opera: «il punto di vista specifico dell'uomo come unità corporeale-spirituale e come soggetto agente, dotato di pulsioni, affetti ed emozioni, di deboli istinti, ma allo stesso tempo capace di trascendersi dalla propria centralità, attraverso l'intelletto e la volontà, verso gli altri, libero, ma al contempo sempre esposto al rischio di non raggiungere la sua libertà, signore del suo agire, ma sempre in pericolo di diventarne schiavo – la prospettiva di questo punto di vista dell'uomo agente e del discorso etico che riflette questo punto di vista è probabilmente ciò che dobbiamo riguadagnare» (15). Le problematiche affiorano già dal rapido confronto con un'altra citazione: «Nel discorso sulle norme morali ci mettiamo nella prospettiva dell'osservatore: guardiamo le azioni umane come "da fuori". Ciò significa che il parlare di norme morali è in verità un parlare della normazione delle azioni umane attraverso i principi pratici, una prospettiva che non è identica a quella della normazione della moralità di un'azione nella prospettiva del suo compimento» (269): ma la prospettiva dell'osservatore non è proprio quella che un'etica delle virtù si propone di superare?

Discorso non molto diverso vale anche per l'opera di J. PORTER, *Moral Action and Christian Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, la quale pure oppone il progetto tomista dialettico di un'etica delle virtù (e in particolare dell'atto morale come frutto di virtù morali interdipendenti) a quello (moderno e kantiano) analitico e deduttivo delle regole della moralità. Per il teologo moralista può essere infine interessante notare come l'adozione di un'etica delle virtù, quale ad esempio quella presentata dall'autrice, non garantisce necessariamente una buona intesa neppure col magistero della chiesa («In ogni caso sarebbe difficile per me capire come rispondere a *Veritatis Splendor* all'interno delle categorie tradizionali della prassi teologica cattolica. Chi ha familiarità col documento riconoscerà che esso presuppone che le alternative rilevanti sono le teorie deontologiche e consequenzialiste della moralità. Come ho già indicato, considero questo un approccio non valido per le questioni sollevate dalla considerazione dell'atto morale. [...] Per quanto ciò che segue è diretto ai miei colleghi cattolici, mio scopo non è intervenire nel dibattito corrente sugli atti intrinsecamente cattivi, ma suggerire che potremmo fare maggiori progressi cambiando i termini nei quali il dibattito è condotto» 7).

J.J. KOTVA JR., *The Christian Case for Virtue Ethics*, Washington, D.C., Georgetown University Press, 1996 cerca di mediare tra fondamentali intuizioni di antropologia e di soteriologia cristiana e tesi dei recenti filosofi neoaristotelici; recensione di K. REAMES, *The Journal of Religion* 80 (2000) 353s. Cf anche S. HAUERWAS and C. PINCHES, *Christians among the Virtues: Theological Conversations with Ancient and Modern Ethics*, Notre Dame, Notre Dame University Press, 1997; recensione di C.J. THOMPSON, *The Thomist* 63 (1999) 156-159.

Infine non possiamo non rilevare l'insistito e programmatico ricorso ai testi di Tommaso, specie alla *Summa Theologiae*. Pur non entrando nel merito della questione del ruolo che in generale si deve riconoscere al pensiero tomista nell'elaborazione di una morale fondamentale e in quella ulteriore del valore dei vari tentativi di rinnovamento di fatto intrapresi nel ventesimo secolo (molti dei quali proprio all'insegna del tomismo), ci basti segnalare che quel pensiero non gode nell'epistemologia teologica di una evidenza precedente l'indagine critica, e che pertanto il ricorso ad esso va giudicato sulla base della validità intrinseca di un progetto teorico, anche di quello dell'etica delle virtù; né per altro verso si può credere di dover assumere il pensiero tomista per il solo fatto che esso incarna per così dire il progetto di un'etica delle virtù. Infatti di nuovo quale sia il valore intrinseco di un tale progetto non può essere dedotto dalla sua (eventuale) attuazione in Tommaso, ma solo dalla sua bontà propria, che (per ipotesi da verificare) può essere rinvenuta in Tommaso. Ora nell'opera analizzata ci sembra sostanzialmente carente una giustificazione critica fondamentale dell'assunzione del pensiero tomista, anche se gli Autori affermano che «in punti particolari dovrà essere aggiornato» (6); esso viene piuttosto semplicemente accorpato come parte essenziale della teoria proposta. Infine questo tomismo per così dire precritico impedisce agli Autori di prendere una posizione differenziata rispetto alla plurisecolare tradizione morale di tipo casuistico: la quale, con una punta di ingiustizia storica, viene semplicemente ignorata.

Eppure, nonostante i numerosi problemi che abbiamo rilevato, l'opera scritta da Colom e Luno merita attenzione: per la radicalità e la serietà della posta in gioco, e insieme per il coraggio nella presentazione di una propria proposta: tre autentiche virtù.

28. G. ANGELINI, *Teologia morale fondamentale. Tradizione, Scrittura e teoria*, Milano, Glossa, 1999.

Mancava dalle nostre presentazioni un nome rilevante nel panorama degli studi recenti della teologia morale. Ora ci viene offerta l'occasione per colmare un vuoto e per riconoscere anche un debito personale.

(A) Frutto di numerosi anni di ricerca e di insegnamento, l'opera, presentata in elegante forma editoriale, corredata da un indice dei nomi e dei testi biblici (tuttavia fa difetto un indice delle materie, che risulterebbe molto utile sia a fronte della mole rilevante dello scritto, sia per il modo circolare con il quale la materia è proposta), cerca di sottrarsi alle «grandi incertezze dei trattati dei manuali di teologia

morale fondamentale improvvisati da trent'anni a questa parte», e alla «immaturità complessiva della teologia morale sotto il preciso profilo della riflessione teorica», crisi contestualizzata e aggravata dal fatto che «la filosofia di morale non si occupa più» (IX-XI). Tutto ciò offre la cornice per inquadrare l'impegno assunto: «Per una tale riflessione intendiamo qui raccogliere gli elementi», ripresi dalla tradizione antica e medievale, dal costume cristiano e «dalla recensione critica di quelle nuove forme del sapere, che si sono costituite soltanto in epoca contemporanea», con la consapevolezza che «la sintesi di tutti questi elementi dispersi può essere realizzata soltanto attraverso una riflessione di carattere teorico che si prospetta come assai complessa». A fronte delle obiettive difficoltà dell'impresa, ecco l'intento: «L'esposizione non perseguirà subito l'obiettivo di una teoria generale dei fondamenti della morale cristiana. Cercherà invece di offrire quegli elementi di carattere istituzionale necessari per introdursi alla riflessione teologica sui fondamenti della morale cristiana. La trattazione di tali elementi è svolta con attenzione alle necessità dell'insegnamento nelle scuole teologiche». L'intento quindi non è quello di assumere interamente l'onere obiettivamente pertinente alla morale fondamentale come tale, cioè appunto una teoria generale dei fondamenti, ma piuttosto punta sugli elementi istituzionali, intesi come basilari e indispensabili per introdursi a quella teoria generale. Si intende dunque una introduzione scolastico-istituzionale alla morale fondamentale, con l'avvertenza tuttavia che «il profilo istituzionale non esclude certo l'attenzione agli aspetti teorici dei temi e dei testi affrontati». E l'ordine degli intenti (teorico e scolastico) viene precisato: «Premminente rimane tuttavia la preoccupazione di fornire al lettore gli elementi di informazione la cui conoscenza appare indispensabile per introdursi alla disciplina» (XI; «questa introduzione alla teologia morale» 555). Ora è possibile presentare le quattro parti dell'opera: una interpretazione (mirata sulla seguente ricognizione storica e biblica) dello *status* della ricerca attuale, una recensione della vicenda storica, una trattazione teologico-biblica. «Ad un formale tentativo di ripresa teorica sarà finalmente dedicata l'ultima sezione dell'opera (Parte Quarta); la sua consistenza relativamente concisa è compensata, negli intenti, dall'attenzione che al profilo teorico dei temi affrontati viene accordata già nelle precedenti sezioni» (XII). Con ciò il lettore è avvertito che l'intento teorico attraversa l'intero scritto in modo trasversale, anzi, a nostro avviso, alla fine risulta prevalente. E siccome per la nostra ricerca è rilevante soprattutto la teoria proposta, leggeremo l'opera in questa ottica, per cogliere meglio l'importante contributo che essa apporta alla costruzione di una morale fondamentale. Organizziamo l'esposizione esaminando prima gli obiettivi polemici, quindi le linee principali della proposta teoretica dell'Autore.

(B) Il primo obbiettivo polemico è identificabile come comprensione 'materialistica' della morale: «le ragioni di bene o di male dell'agire potrebbero essere apprezzate per raffronto dei contenuti *materiali* dell'agire con una legge enunciata senza alcuna necessità di riferimento alle disposizioni sintetiche del soggetto. I contenuti dell'agire morale sono *materiali* appunto in quanto suscettibili di definizione e apprezzamento senza necessità di riferirsi alla *coscienza*, più in generale alla qualità delle intenzioni del soggetto che presiedono all'agire» (6). Se tale rischio è ben presente nella manualistica morale cattolica, più radicalmente ancora il materialismo morale si afferma in «quella forma dell'apprezzamento morale che considera l'agire sempre e solo per riferimento ai suoi *risultati*. Quando siano considerati distintamente dall'agire, i risultati sono di necessità apprezzabili unicamente in base a criteri che non fanno riferimento alla qualità della volontà e delle sue intenzioni, ma a criteri di tipo utilitaristico» (8s.).

Il secondo obiettivo polemico è costituito dai «presupposti derivati dalla tradizione dottrinale della grande scolastica medievale»; esso si accende in rapporto all'analisi della moralità dell'atto umano mediante i concetti di oggetto, fine e circostanze. Ora viene chiamato in causa il «tratto *naturalistico*, o anche *cosmocentrico*, che caratterizza la rappresentazione antica dell'uomo. [...] La rappresentazione suppone che l'identità del soggetto possa dirsi a prescindere dal riferimento alla sua *coscienza*; che dunque possa dirsi a procedere da altro punto di vista rispetto a quello proprio del soggetto stesso che dice. [...] La rappresentazione *naturalistica* comporta l'assunto che l'identità del soggetto sia definita da sempre, a monte rispetto ad ogni considerazione dell'agire. L'atto appare in tale senso come semplice *accidente* che si aggiunge poi ad un soggetto che nella sua identità sostanziale è definito a prescindere da esso. L'agire viene in questione sempre troppo tardi» (10s.). «La denuncia del *naturalismo* [...] attraverserà tutta la trattazione successiva» (13), tanto è ritenuto centrale e capillarmente diffuso questo vizio.

Così è predisposto il terzo obiettivo polemico: «il tratto *intellettualistico* del pensiero della grande scolastica (aristotelico-tomista): tale espressione si riferisce all'indebita pretesa di dire della verità – dell'uomo, ma poi anche di ogni altra realtà – a prescindere dalla considerazione della mediazione pratica della coscienza, e quindi anche di ogni suo sapere» (11s.). Intellettualistica è dunque «una teoria morale la quale supponga la possibilità di definire l'evidenza assiologica, nella quale soltanto il soggetto può trovare autorizzazione a volere, senza necessità di riferirsi alle forme dell'esperienza pratica effettiva, e dunque senza necessità di riferirsi alle forme della sua coscienza [...]» (559; cf anche 244s.). La teoria morale della scolastica

medievale, nella sua concentrazione da una parte sulla figura della legge naturale (rispetto alla quale la dottrina delle virtù non offre rimedio efficace, in quanto pensata come facilitazione dell'agire conforme alla norma e non come disposizione che istruisce il giudizio su ciò che è buono), e dall'altra sulla figura della ragione apatica che sola conosce l'universale, e precisamente a monte rispetto all'istruzione emotiva della coscienza, la quale perciò cede il posto alla scienza prodotta dalla ragione, cioè ad un sapere che dispensa dal credere per volere, soffre di un tale problema (cf 560-563; lo stesso vale per Tommaso: cf 133-171), e più ancora ne soffrono l'utilitarismo e l'etica dei valori (cf 563-567).

Da qui deriva subito il quarto obiettivo: «la concezione della norma morale quale *lex naturalis*. [...] Un ordine *materiale*, suscettibile dunque di rilevazione oggettivistica o *spettacolare*, non riferito dunque alla forme che assume la coscienza del soggetto, è interpretato quale norma per l'agire libero dell'uomo» (12); questo oggettivismo, come gli altri tratti precedenti, investe l'intera concezione della morale e della teoria morale (si ritrova dunque ad esempio a proposito del peccato: cf 635-640, dove appare l'affinità teorica tra oggettivismo e materialismo).

Connesso ai due precedenti è il quinto obiettivo polemico: è «il tratto per così dire *apatico*: alle forme del sentire non è riconosciuto il rilievo di forme arcaiche della stessa coscienza morale. [...] Quando si concepisca l'agire volontario quale conformità ad una *physis* conosciuta dalla ragione *spassionata*, in forma esclusivamente teorica, appare pregiudicata la possibilità di riconoscere il rilievo originario dell'emozione in ordine alla suscitazione dell'agire libero. Pregiudicata è insieme la possibilità di formulare la distinzione tra necessario concorso che l'emozione offre all'agire e deprecabile prevaricazione (*passione*) che invece essa può assumere per relazione al destino libero dell'agire» (12). Ora invece si deve riconoscere il valore insostituibile del vissuto emotivo, che rimanda al significato del reale: «non il sentimento, ma la *cosa stessa* a cui il sentimento si riferisce mi interpellava. Il sentimento infatti si riferisce ad altro; riferisce il soggetto stesso ad altro da sé. Il sentimento ha in tal senso una radicale valenza intenzionale. Questo dev'essere affermato con forza, di contro all'interpretazione *psicologista* del vissuto emotivo che è divenuta quella corrente. Essa risolve immediatamente il sentimento nell'alternativa tra piacevole e doloroso, tra gradito e sgradito. Ad una tale risoluzione è sottesa l'indebita rappresentazione del *sentire* quasi fosse appunto soltanto un *sentirsi*, una forma della percezione emotiva di sé. [...] Il sentimento invece è incoativa forma di percezione del reale, dunque di conoscenza. Più precisamente, esso costituisce la prima forma che assume la percezione significativa del reale; quella perce-

zione dunque grazie alla quale io comincio a scorgere che il reale mi riguarda, e come esso mi riguarda. L'emozione muove in tal senso all'azione, muove a volere. [...] Il vissuto emotivo istituisce le prime condizioni per l'atto; istituisce insieme il dovere stesso di agire. Il significato infatti, che è obbiettivamente iscritto nel sentimento, non può essere decifrato se non a condizione che si corrisponda praticamente ad esso» (589s.).

La conseguenza, che anticipa l'indagine storica e insieme annuncia l'orizzonte culturale in cui l'A. si muove, è subito detta, quasi a modo di tesi: «La riforma della teologia morale non può dunque essere semplicemente pensata nei termini di un recupero della grande tradizione scolastica, al di là della deprecata mortificazione casistica; esige invece una ritrattazione di quella tradizione a fronte della problematica moderna del *cogito*» (13; cf anche 555s.).

(C) Ora possono essere espone le linee generali del progetto teorico dell'A. Ecco la prima: «L'identità del soggetto ha la figura formale della coscienza, intesa nell'accezione psicologica di presenza a sé del soggetto. Dire più precisamente che cosa sia coscienza non è facile; in ogni caso, essa è un dato di fatto; ha cioè la fisionomia di un'esperienza concreta della quale si deve dire in prima battuta nella forma della descrizione fenomenologica. Tratti qualificanti dell'esperienza in questione sono il sentimento di colpa [...], della responsabilità [...]. Le determinazioni psicologiche della coscienza morale sono oggettivabili unicamente attraverso le forme effettive del comportamento. Sentimenti e comportamenti effettivi insieme concretano l'esperienza originaria [...]» (6s.; cf anche 555s.). «Il momento della libertà può e sere compreso soltanto a procedere dalla fenomenologia [...]» (11). «Prima ancora che possa essere tentata una teoria, occorrerà per altro procedere ad una fenomenologia dell'esperienza pratica, la quale consenta il recupero di quelle evidenze obiettive della coscienza [...]. [...] Il momento fenomenologico del pensiero è una necessità di sempre. [...] Esso appare proporzionalmente più necessario oggi, proprio a motivo della distanza obiettiva che le forme del discorso sull'uomo [...] paiono creare tra evidenze prime della coscienza e forme della cultura riflessa» (556s.). «L'evidenza fenomenologica mostra come esattamente il desiderio e il timore, la gioia e la tristezza, il sentimento di colpa e quello di riconoscenza, la gelosia e l'inclinazione al dono, siano all'origine stessa della coscienza morale. Più concretamente pensiamo a esperienze quali il rapporto tra uomo e donna e quello tra genitori e figli, l'amicizia e l'inimicizia, la familiarità o l'estraneità: tutte queste esperienze spontanee anticipano la coscienza e la suscitano; istituiscono le condizioni stesse del volere, e anche quelle del sapere» (12; cf anche 558s.). All'inizio sta dunque la

coscienza come consapevolezza di sé, non però come coscienza vuota e già istituita o come facoltà (cioè preistituita: «La lingua ordinaria dice del soggetto e del suo agire quasi che il soggetto, *suppositum*, sia precostituito rispetto al suo agire. Occorre riconoscere che questo modo di parlare nasconde un inganno. Esso trova la sua espressione teorica più comprensiva nella cosiddetta antropologia delle facoltà: in quel modello di pensiero cioè che pensa l'uomo volgendosi subito e solo alle sue molteplici facoltà, rimuovendo invece l'interrogativo circa la sua identità sintetica» 556), ma come un'esperienza di sé da parte del soggetto. Tale esperienza originaria può essere detta solo fenomenologicamente, cioè come descrizione (o dischiudimento di senso, e ultimamente di verità²¹) di quei tratti qualificanti mediante i quali l'esperienza originaria si annuncia²². Si tratta di sentimenti e di comportamenti effettivi, quasi corpo o concrezione della risonanza fondamentale del bene posto come esigenza alla volontà e alla libertà. Si può anche dire che si tratta di passioni (in senso classico), di patimenti e di azioni in cui l'esperienza morale giunge ad apparizione. Ecco il nucleo fondamentale, i cui diversi momenti in nessun modo potranno essere separati, neppure a livello di riflessione; anzi in ciascuno di essi si dovrà sentire riverberata e confermata l'unità inscindibile dell'esperienza morale originaria e fondamentale, cioè in radice della coscienza di sé. Da essa vengono istituite e istruite (anche mediante la legge morale) sia la volontà sia la riflessione morale: la cui prima forma appropriata è l'indagine fenomenologica.

Ora è possibile compiere un passo ulteriore, ma sarebbe meglio dire interiore, quello che mostra la relazione tra esperienza originaria e azione (seconda linea generale). «*Bene* in senso morale può dirsi soltanto di quelle forme dell'agire mediante le quali il soggetto dispone di sé» (9); «la riflessione morale è *pratica*, non solo nel senso di avere come oggetto la *prassi*, ma più radicalmente nel senso che essa mette in questione il soggetto stesso dell'agire, e dunque l'uomo della coscienza; quello che realizza la presenza a sé proprio mediante le forme immediate dell'agire, e insieme mediante la concomitante valutazione espressa su di esse dalla coscienza intesa ora in accezione precisamente morale. Quest'uomo è da sempre e di necessità definito

²¹ Cf G. COLOMBO (a cura di), *L'evidenza e la fede*, Milano, Glossa, 1988; la conoscenza di quest'opera collettiva è importante per la comprensione della proposta di Angelini, che può essere letta anche come attuazione del progetto di teologia là abbozzato. Cf A. BONANDI, «Sui manuali di teologia morale fondamentale (III)», *La Scuola Cattolica* 91-134, qui 130-132.

²² Per una rapida presentazione dell'apporto (specie nel superamento del pregiudizio intellettualistico) delle teorie di M. Blondel, M. Heidegger e P. Ricoeur ad un approccio fenomenologico dell'esperienza morale, ma anche dei loro limiti, cf 570-577.

nella sua identità da un'esperienza storica [...] (24). Dunque la presenza a sé del soggetto è presenza nell'agire e nelle sue forme immediate, non è ad esso/esse precedente; è consapevolezza radicale, e radicale apprezzare ed essere apprezzati: è agire in cui l'uomo, agendo, diventa o si fa buono ● cattivo; così la coscienza originaria trapassa in coscienza morale, o meglio●, la valutazione morale dell'agire storico è insieme presenza definitiva dell'uomo a sé. Nell'azione umana la coscienza originaria non solo viene vista nella sua apparizione (fenomenologicamente), ma viene istituita nel suo valore totale. È così aperto il passaggio alla libertà come determinazione pratica: «Il sapere della coscienza coinvolge di necessità la libertà del soggetto; il sapere della coscienza non è sapere che possa realizzarsi in maniera *disinteressata*; la verità alla quale la coscienza è dall'inizio riferita può essere conosciuta unicamente a prezzo dell'effettiva risoluzione pratica. L'evidenza morale, trascendentalmente necessaria, si manifesta nelle sue concrete determinazioni materiali soltanto a misura che ciascuno risponda praticamente alle sue prime indicazioni» (25). L'evidenza (verità) morale è raggiungibile (e di conseguenza anche mostrabile) solo attraverso l'impegno della libertà, allo stesso modo in cui la libertà è raggiungibile (e di conseguenza anche mostrabile) solo attraverso l'evidenza (verità) morale originaria. Tanto stretto è dunque il rapporto tra azione, libertà e verità.

Da qui si acquisisce agevolmente il legame, invece tanto spesso trascurato, tra agire e questione della salvezza (terza linea): «L'interesse per la salvezza è al centro dell'interesse della religione, la quale connette insieme alla questione della salvezza la valutazione morale dell'agire» (19). Si può dire lo stesso anche così: si tratta del «rapporto tra momento morale dell'esperienza pratica e speranza offerta alla vita umana» (19); e ancora: «connessa all'elusione del tema della *salvezza* v'è l'altra elusione, quella del rapporto tra agire dell'uomo e speranza» (21). Si tratta di mostrare che la questione dell'agire sullo sfondo della coscienza originaria e della verità non può essere impoverita né ridotta a qualcosa di meno che non sia la stessa questione della salvezza o speranza, che viene obiettivamente posta in campo da coscienza-libertà-azione, in cui ne va la concreta totalità dell'essere umano (e non soltanto la salvezza dell'"anima"). L'obiettività di quel legame è evidenziata ulteriormente dal fatto che «proprio perché atto di libertà, l'atto della fede non può essere compreso che alla luce di una teoria dell'agire libero, e quindi morale» (28); ciò ha conseguenze decisive per la teologia: «Il riferimento della teologia al precedente sapere della fede comporta, di conseguenza, il necessario coinvolgimento in esso della coscienza, e dell'esperienza tutta del credente: della sua esperienza morale in specie. Soltanto attraverso le forme dell'esperienza morale infatti [...] l'uomo realizza originariamente una

coscienza di sé, e cioè una presenza a se stesso» (28). Vale anche viceversa che: «si dovrà alla fine riconoscere come ogni atto libero abbia per se stesso la figura dell'atto di fede: di un atto cioè mediante il quale l'uomo accorda credito ad un bene che ha di che apparire degno di dedizione, che interpella dunque la libertà [...]» (28). «La determinazione pratica ha la figura della fede, dell'accordare credito cioè a ciò che come credibile si propone» (25). «Volere si può soltanto a prezzo di riconoscere nell'atto stesso la via promettente che sola consentirà a me di trovarmi. Tra me e me sta il mio agire; esso è mediazione della coscienza. In tale senso appunto devo credere per essere; devo consentire al carattere promettente del vivere, perché quella vita nella quale in prima battuta mi trovo gettato, diventi effettivamente mia, diventi una scelta» (569s.). Dunque non solo credere porta ad agire, ma più radicalmente agire implica e attua credere, come dare credito e affidarsi nella libertà (possibile solo sulla base della presenza a sé del soggetto) a qualcosa che appare come degno; la fede, come carattere antropologico fondamentale e universale, traspare dall'agire, che perciò pone obiettivamente il tema della salvezza, la quale infatti non può essere acquisita che tramite la fede. L'implicanza tra agire e credere sulla base dell'esperienza originaria ha dunque carattere trascendentale; essa predispone a cogliere anche il nesso tra esperienza morale e salvezza cristianamente intesa, e tra esperienza morale (non più separabile dalla questione della salvezza) e riflessione teologica.

Ora è possibile introdurre il discorso della teologia morale, che deve trovarsi sulla linea della coscienza originaria dell'esperienza cristiana, la quale implica l'unità di fede cristiana e vita morale (quarta linea), e anche quella tra esperienza e riflessione critica. «La coscienza cristiana in quanto tale in qualche modo ha già da sempre realizzato un'integrazione dell'esperienza morale nel quadro della visione credente della vita. Lo ha fatto fin dai suoi inizi, mediante l'originario prodursi della scelta di fede. Essa in tal senso conosce *praticamente* il senso che l'esperienza morale assume nell'ottica cristiana. [...] Il compito della teologia morale è quello di portare alla chiarezza del concetto quel sapere della morale che è già proprio della coscienza credente. Il compito è però anche quello di produrre una critica della coscienza credente, attingendo alle risorse offerte da una intelligenza riflessa della coscienza stessa» (29). Il campo della relazione tra coscienza morale e fede cristiana è allora delimitabile in questo rimando rigoroso: «Il soggetto che si risolve per la fede nel vangelo consente ad una verità che a lui viene raccomandata esattamente dall'attitudine del vangelo stesso ad interpretare la coscienza; ad interpretare cioè quella attesa, quell'interrogativo e rispettivamente quell'invocazione, che costituisce la forma originaria della coscienza stessa. Alla verità del vangelo è resa testimonianza in tal senso dalla qualità delle pre-

cedenti evidenze pratiche, mediante le quali la coscienza comincia originariamente ad essere. Che è come dire: la scelta della fede è imposta al soggetto dalla sua coscienza morale. Insieme occorre anche riconoscere che quella coscienza morale, la quale rende comunque il soggetto in debito di agire per essere, esce dalla sua indeterminatezza appunto solo mediante la scelta della fede nel vangelo» (559). «L'intelligenza riflessa della risoluzione della coscienza morale nella figura della fede cristiana esige che, in un momento logico precedente, venga concettualmente chiarita la struttura antropologica generale della coscienza morale, in quelle sue prime forme che [...] stanno all'origine della stessa scelta della fede cristiana e ne raccomandano la verità» (641).

Di conseguenza (quinta linea) «la teologia assume la figura di intelligenza della fede; o più precisamente, di intelligenza della coscienza credente. Appunto la mediazione essenziale che la fede effettiva realizza in ordine alla figura di sapere proprio della teologia impone a questa seconda come imprescindibile il momento fenomenologico» (558; cf anche 558s.). Con formula simile: «Rendere ragione della "pretesa" della fede di conoscere la verità del debito o del dovere che tutti gli uomini in un modo o nell'altro vivono, è appunto il compito della teologia morale» (567). Ecco allora la metodologia della teologia morale: «In tale operazione possiamo distinguere due diversi momenti logici. Per un primo lato, la teologia morale esige la formalizzazione di quei concetti universali, mediante i quali soltanto è possibile articolare la verità iscritta nell'esperienza morale di ogni uomo. Pensiamo [...] a concetti come quelli di atto umano, di libertà, di colpa e di innocenza, di coscienza, di legge, di virtù, e così via. [...] Questo livello della riflessione è formalmente di genere filosofico». Di fronte al problema, scottante nella vicenda moderna e anche contemporanea della teologia (morale), della relazione tra esperienza morale generalmente umana e specificamente cristiana, e quindi tra filosofia morale e teologia morale, ecco la posizione dell'Autore: «E tuttavia, per la definizione di tali concetti, la teologia non può semplicemente rimandare alla competenza della filosofia²³; deve invece assumere in proprio il compito di una riflessione di grado filosofico circa l'esperienza morale considerata nei suoi termini universalmente umani. Il principio vale per la teologia in genere, e per la fondamentale²⁴ in

²³ È questa invece l'opzione generale della manualistica neoscolastica, ma anche di numerosi tentativi di rinnovamento della teologia morale intrapresi nel secolo ventesimo (pensiamo specialmente a Steinbüchel-Tillmann), che hanno proprio qui uno dei punti teorici più fragili. Cf A. BONANDI, «Modelli di teologia morale nel ventesimo secolo», *Teologia* 24 (1999) 89-138; 206-243.

²⁴ Ci sembra di capire che 'fondamentale' è riferito sia alla teologia fondamentale sia alla morale fondamentale.

specie». Ed ecco di nuovo il rimando alla necessità di una fenomenologia: «L'esecuzione di tale compito esige correlativamente anzitutto un'attenzione al momento fenomenologico, al momento cioè della ricognizione empirica²⁵ delle forme nelle quali quell'esperienza morale tendenzialmente rimossa dalla cultura ambiente di fatto si realizza nell'esistenza di ogni uomo».

(Sesta linea) «Alla teologia si propone poi l'altro compito, quello suo più proprio, di produrre cioè una formalizzazione concettuale di quelle categorie specifiche alle quali fa ricorso la tradizione cristiana per intendere l'esperienza morale nel segno della fede. Pensiamo a categorie quali quelle di comandamento, o anche di legge [...], di peccato, di conversione, di carità, di sequela o rispettivamente di imitazione di Cristo, e così via». Segue l'importante precisazione: «Quando parliamo di formalizzazione concettuale ci riferiamo alla necessità di produrre un'ermeneutica di quelle categorie la quale renda esplicito il loro raccordo con i concetti formali mediante i quali articolare la comprensione dell'esperienza morale universale» (29s.; per una considerazione sintetica cf 567s.). L'ermeneutica è esigita dal fatto che le categorie morali cristiane fanno riferimento a una storia di azioni e di senso di Cristo e della chiesa, (e di conseguenza alle testimonianze su di esse) e prima ancora «alla generale struttura ermeneutica del sapere, inteso non più come prestazione di una ragione intesa quale facoltà conoscitiva separata dalle facoltà pratiche dell'uomo. Il sapere deve invece essere inteso quale ripresa riflessiva di evidenze originariamente dischiuse alla coscienza attraverso la qualità del vivere immediato, e dunque delle forme dell'agire nelle quali si articola la vita immediata. [...] La conoscenza morale può dunque prodursi unicamente nella forma di un'ermeneutica della precedente coscienza effettiva» (560). La metodologia fenomenologica dovrà essere esplicitata in senso ermeneutico, precisamente per garantire che la formalizzazione del concetto non risolva l'evento nel concetto (con il conseguente concettualismo), ma si mantenga nei limiti del dire riflessivo appropriato a quell'evento e a quelle esperienze (di Cristo e dei cristiani), e quindi a quella coscienza immediata. L'approccio teoretico generale dell'Autore si precisa così come fenomenologia ermeneutica. Sotto il profilo dello svolgimento del compito della teologia morale saranno compresi e distinti (ma solo logicamente) i due momenti formalmente filosofico e formalmente teologico. Di fatto ciò comporta che essi siano materialmente inseparabili e che la riflessione inglobi talora il secondo dentro il primo, e

²⁵ Crediamo che l'A. intenda non che la ricognizione debba essere empirica quanto al metodo: infatti deve essere fenomenologica; ma che essa deve avere come oggetto le forme immediate dell'esperienza morale.

talora il primo dentro il secondo: come infatti ci sembra accadere spesso nell'opera. In sintesi si tratta di «una teoria cristiana dell'esperienza morale» (555). Essa resiste all'altra grande tentazione, quella razionalistica (sesto obiettivo polemico), «che tendenzialmente ignora il rilievo essenziale della rivelazione cristiana in ordine alla intelligenza dell'esperienza morale del cristiano, e tanto più in ordine all'intelligenza della morale in genere» (557), cui si collega la sostanziale separazione tra teologia morale e spirituale.

(D) Possiamo ora verificare rapidamente l'interpretazione dell'opera da noi proposta passando alla parte quarta (ripresa sintetica)²⁶, dalla quale in verità abbiamo già attinto. Dopo una introduzione circa la prospettiva fenomenologica della relazione tra coscienza di sé e azione, e circa la relazione tra evidenze pratiche della coscienza di sé e vangelo cristiano (e riflessione teologica) (555-560; poco più avanti si pone la questione della relazione tra analisi fenomenologica dell'esperienza morale e verità di tale esperienza: 570-577), e dopo una ripresa sintetica della questione dell'intellettualismo nella grande scolastica medievale (560-563) e nella più recente morale utilitarista e dei valori

²⁶ Il punto 1.3. (teoria ed esperienza morale nel presente, 31-53) è genericamente e selettivamente informativo, anche riguardo alla ricerca psicologica (invece condividiamo quanto affermato da Angelini alla nota 38 di pag. 43s. a proposito del volume di E. DREWERMANN, *Psicanalisi e teologia morale*, Brescia, Morcelliana 1992; aggiungiamo solo che l'accostamento del tutto materiale tra interpretazione psicologica e affermazione di fede pregiudica in partenza un incontro fecondo) e sociologica, benché non manchino spunti interessanti. Trascurata è invece la questione della relazione della teologia morale ad alcune forme recenti del sapere empirico: dalla biologia e teorie della evoluzione alla sociobiologia, dagli studi sulla relazione tra mente e cervello all'etologia, ecc. È certo che queste 'scienze' sono spesso gravate da pesanti pregiudizi ideologici; eppure una adeguata istruzione delle questioni da esse poste può liberare intelligenze rilevanti per la ricerca precisamente morale. In ogni caso riteniamo urgente elaborare una metodologia generale per l'impostazione di una corretta relazione tra esse e la (teologia) morale. Si possono raccogliere spunti da J. GRÜNDEL, «Presupposti dell'azione morale legati alla biologia», *Concilium* (1976) n. 10, 21-33; A. KNAPP, *Soziobiologie und Moraltheorie. Kritik der ethischen Folgerungen moderner Biologie*, Weinheim, VCH Verlagsgesellschaft 1989; E.-M. ENGELS, «Soziobiologie und Ethik», *Zeitschrift für evangelische Ethik* 33 (1989) 162-175; E. LIEB, «Biologie und Ethik, Über zwei Versuche einer evolutionsbiologischer "Erklärung" der Ethik», *Zeitschrift für evangelische Ethik* 34 (1990) 62-76; S.M. DÄCKE - C. BRESCH (Hrsg.), *Gut und Böse in der Evolution*, Stuttgart, Hirzel, 1995; J. ARNOULD, «Le débat contemporain entre sociobiologie et théologie. Quelques éléments d'information pour une réflexion», *Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques* 80 (1996) 221-242; G. FADEN, «Die Selbsttranszendenz der Natur», *Theologie und Philosophie* 72 (1997) 381-394; H.-J. WILTING, «Evolutionäre Ethik oder christliche Ethik?», *Wissenschaft und Weisheit* 60 (1997) 257-273; K. WÜCHTERL, «Pragmatisches Wissen und Heilsgewißheit», *Theologie und Philosophie* 74 (1999) 565-574.

(563-566), l'A. ritorna sul compito della teologia morale come sapere riflesso della coscienza credente e sulla necessità di credere per agire, e di agire per essere (567-570): punti da noi già esposti.

Inizia quindi l'analisi dei «tratti strutturali della coscienza pratica. In particolare, il primo obiettivo è quello di chiarire la scansione temporale dell'esperienza pratica» (570). A nostro avviso essa si estende dal punto 4.5. al 4.9., e si concentra sul passaggio dall'agire spontaneo e dalle sue forme immediate all'agire voluto («dal sentire al volere: la fede e la cultura» 593), dalla autorizzazione ad agire all'agire libero (che è la vera o seconda nascita dell'uomo, o dall'interrogativo all'imperativo incondizionato del *kairos*²⁷). Il passaggio viene studiato attraverso una breve fenomenologia del motivo dell'agire (diverso dal fine) (577-581; ampliamento in 593-600 per parziale riferimento al rilievo dei codici 'ambientali' per la scoperta e il riconoscimento del bene), e della sorpresa procurata da esperienze attraenti; esse valgono come traccia per l'agire libero, ma in esse si insinua anche la paura dello scacco, dalla quale deriva la tentazione di sospendere la libertà per prima verificare l'affidabilità del mondo, al fine di concedere credito in un secondo momento e rendersi disponibili ad agire. In quella strategia di sospensione tuttavia si insinua la tentazione, anzi si rende visibile la prima determinazione del male morale: quella della fuga dal volere e dall'agire (581-588). Di questa tentazione è testimonianza eloquente e paradigmatica l'originaria relazione tra uomo e donna (588-592). Le ultime righe di questa sezione ci convincono della correttezza della nostra interpretazione: «Abbiamo così proposto una prima descrizione sintetica delle strutture di fondo dell'esperienza pratica» (600). Possiamo dunque affermare che fino a questo punto la ricerca non ha in radice superato l'analisi fondamentale e globalmente formale della coscienza e dell'esperienza del soggetto che agisce. Certo tale mossa permette in generale di porre ogni altro discorso di teoria morale (anche teologica), eppure, a causa della sua preponderanza, essa imprime fatalmente all'opera un carattere alquanto 'tautologico', nel senso che per lungo tratto essa non supera il livello di una interrogazione fondamentale e formale dell'esperienza morale, che viene detta in alcuni pochi modi essenziali (quelli da noi evidenziati), concepiti in modo strettamente circolare; da qui viene che l'opera giunga tardi, solo verso la fine, a proporre alcuni elementi di una costruzione teorica («Prima ancora che possa essere tentata una teoria, occorrerà per altro procedere ad una fenomenologia dell'esperienza pratica [...]» 556).

²⁷ In questo contesto va situata anche una corretta riflessione sulla teoria dell'opzione fondamentale (cf 623-626).

Infatti, proseguendo la citazione appena interrotta, leggiamo: «Alla luce di tale descrizione prendiamo ora in considerazione più precise le categorie fondamentali già conosciute della tradizione della teologia morale, per articolare l'apprezzamento morale dell'azione: la legge, la coscienza, il peccato» (ivi). Solo a questo punto comincia il raccordo con i manuali di morale fondamentale.

Della legge l'A. parla «a procedere dalla precedente recensione del messaggio biblico» e «nella luce delle considerazioni sintetiche sopra proposte a proposito della struttura originaria dell'esperienza pratica» (602). Tre sono gli aspetti evidenziati: il primo è il carattere imperativo (opposto all'arbitrio individuale) della legge, che rimanda al dovere che deriva «dal rapporto realizzato con altri a monte rispetto alla mia intenzione», cioè «dalle forme immediate della partecipazione del singolo alle forme del vivere comune» (604), che legittimano il profilo in radice autonomo della legge, quindi il suo valore almeno implicito di senso o direzione della realizzazione personale. Il secondo è il carattere generale della legge, che mostrando le esigenze intrinseche della reciprocità umana, permette di dire nella parola la promessa entro il cui orizzonte la legge stessa vale. «La legge, nella sua formulazione espressamente universale, esplicita il significato promissorio dell'atto. Essa rende esplicito l'aspetto per il quale l'atto dispone l'identità stessa del soggetto per sempre» (608): da qui il suo valore politico di garanzia delle relazioni umane. Il terzo aspetto è il carattere di divieto della legge in rapporto all'eventualità della trasgressione. Certo è impossibile «dire positivamente il senso del bene in forma generale e astratta. Per conoscere quel senso il singolo è rimandato alla fine ad evidenze che soltanto le forme dell'agire effettivo possono dischiudere [...]. La determinazione dell'imperativo positivo, singolare e concreto, quale può essere formulato soltanto dalla coscienza individuale, è però istruita dagli imperativi negativi che denunciano le forme tipiche della trasgressione» (610; cf 600-611).

«Il carattere soltanto proibitivo della legge [...] costituisce per se stesso indice chiaro della necessità che il soggetto si riferisca ad un'istanza normativa ulteriore rispetto alla legge, per trovare positiva autorizzazione a volere, per dare quindi forma propriamente morale al proprio agire. Il carattere proibitivo della legge è connesso alla sua almeno apparente 'esteriorità'. [...] L'atto umano non può essere valutato nella sua qualità propriamente morale a prescindere dal riferimento all'intenzione del soggetto; più radicalmente, alla qualità sintetica che il soggetto stesso realizza attraverso le forme del proprio agire» (611s.). L'intenzione quindi non può essere intesa «*in vacuo*, senza riferimento alcuno alle forme dell'agire effettivo» (612), quasi che essa in un secondo momento vada alla ricerca dell'opera da fare. Essa viene istruita dalle forme dell'agire immediato, «che debbono

essere *riprese* dalla volontà deliberata del soggetto; appunto mediante una tale ripresa *libera* il soggetto realizza la propria vera identità morale» (613; per la coscienza come ripresa cf 642s.). E dopo una breve analisi delle prime forme psicologiche della coscienza (vergogna e sentimento di colpa), si può concludere che l'intenzione vera e retta emerge attraverso «il cemento pratico» per il quale il soggetto acconsente all'alleanza con gli uomini e con Dio prefigurata nelle forme immediate della coscienza di sé e dell'agire. «Della coscienza parliamo come di *attitudine*: essa soltanto abilita il soggetto al coinvolgimento effettivo nei suoi atti, non realizza invece per se stessa tale coinvolgimento. [...] La coscienza è condizione imprescindibile perché il soggetto possa spendersi nei propri atti; pone le condizioni perché i suoi atti possano essere buoni o rispettivamente cattivi; non predetermina invece la loro qualità» (616). Ma per passare da una concezione attualistica della coscienza, che pure ha i suoi meriti, ad una concezione attitudinale (non ricondotta intellettualisticamente alla ragione), e dunque «per elaborare una teoria della coscienza, occorre che il pensiero teologico riveda la concezione complessiva dell'esperienza pratica e quindi del soggetto stesso» (622) (cf 611-623). Ciò comporta l'abbandono di una concezione di coscienza come 'facoltà', poiché così si dimentica il suo carattere di esperienza pratica, che in qualche modo «segnala alla consapevolezza del soggetto la verità che è in gioco nel momento dell'agire. [...] La coscienza dice addirittura della verità suprema, quella per rapporto alla quale soltanto diventa possibile al soggetto accedere alla coscienza di sé e insieme alla determinazione di sé. Riconoscere e quindi chiarire la qualità radicalmente 'religiosa' della coscienza morale è condizione imprescindibile perché la teologia possa poi chiarire che e come la fede cristiana realizzi appunto la verità originaria della coscienza» (641).

Discorso sostanzialmente non diverso vale per la teologia del peccato, che soffre per la rimozione di tale nozione nella filosofia moderna, ma anche nella cultura diffusa, oltre che per le forme riflesse di una teologia scolastica di profilo oggettivistico e non religioso (si pensi in particolare alla distinzione tra peccato mortale e veniale sulla base della materia grave o no) (cf 626-640).

Summa summarum: le nozioni o le categorie della morale fondamentale «convergono in questa direzione: raccomandare la risoluzione ultima della coscienza morale nella figura della fede in genere, e rispettivamente nella figura della fede cristiana. [...] Soltanto mediante la fede nel vangelo il soggetto può venire a capo di quella verità che fin dall'inizio è iscritta nell'esperienza immediata della coscienza morale» (640). «La precedente coscienza morale vale quale testimonianza in favore della verità del vangelo di Gesù, la fede effettiva in quella verità consente al soggetto di venire a capo del messaggio

altrimenti sfuggente della coscienza morale» (645). E corrispettivamente: «La verità del vangelo è da intendere precisamente come sua attitudine a rivelare la verità alla quale fin dall'inizio rende testimonianza la coscienza morale. La figura di *evidenza veritativa* che presiede alla fede deve per altro essere pensata correggendo il pregiudizio intellettuale. Si tratta di un'*evidenza pratica*, nel duplice senso: di essere istruita mediante le forme dell'agire e insieme di proporre al soggetto quale via necessaria per giungere alla propria verità la forma appunto dell'agire [...]. Compito obiettivo della teoria teologica della coscienza è, tra l'altro, appunto quello di pensare tale figura di evidenza veritativa. La realizzazione del compito esige che la teologia chiarisca la struttura originariamente religiosa dell'esperienza della coscienza morale, e tramite essa, dell'esperienza umana tutta» (644). E dopo aver illustrato «la verità di queste affermazioni mediante pochi richiami ad una fenomenologia della rivelazione cristologica» (645), secondo la quale il messaggio di Gesù rimanda a figure di senso raccomandate da una precisa tradizione storica, e insieme rimanda agli atti effettivamente posti dal soggetto come modo essenziale per dare univocità alla coscienza (cf 654-651), il progetto può chiudere così: «È nella logica obiettiva della verità del vangelo di Gesù la identificazione della coscienza nella sua accezione morale con la fede» (651). La linea che porta dalla prassi alla verità (e dalla verità alla prassi) tramite istruzione della presenza a sé del soggetto da parte delle forme immediate dell'agire nella ripresa dell'atto libero (e quindi della coscienza morale che si autodetermina) come radicale atto di fede, portato a compimento solo nella fede in Cristo, può ora giungere al termine. E giunge a termine anche il progetto (non l'opera) di Angelini.

(E) Ora risulta più agevole passare alla considerazione della seconda e terza parte dell'opera. Nella seconda domina, come l'Autore esplicitamente riconosce (cf XII), una ricostruzione critica del pensiero morale di Tommaso, limitato in verità solo alla *Summa Theologiae*, anzi quasi solo alla *prima secundae* (operazione selettiva, ma praticata da molti moralisti), la cui conoscenza è giudicata stimolante per la proposta in sé e soprattutto necessaria per l'influsso da essa esercitato sulla teologia morale «fino ad epoca recentissima, anzi decisivo fino al presente» (133). Da qui il criterio centrale: l'esposizione «serve a istruire le questioni teoriche proposte dal ripensamento della teologia morale fondamentale, e non soprattutto alla precisa ricognizione storica del pensiero di Tommaso» (171). Il risultato è subito enunciato: «In Tommaso trovano la prima articolazione quei problemi di carattere sintetico che travagliano fino ad oggi la discussione teologica sui fondamenti della morale cristiana» (134). Eccoli in sintesi.

Il primo è lo scorporo tra una considerazione per così dire fisica dell'uomo come creatura di Dio e quella morale («sorprende, in particolare, che nella prima trattazione non sia in alcun modo già prevista la necessità della seconda»). Di conseguenza fa problema «la possibilità di conoscere l'uomo a procedere da evidenze altre e anteriori rispetto a quelle che alla sua coscienza sono dischiuse dalle forme dell'esperienza pratica» (136). Così l'intellettualismo è già operante, e risulta ben visibile in tutta la trattazione successiva e nella sua logica interna: «I singoli temi successivamente affrontati sono anche uno per uno singolarmente definiti, prima che si giunga a dire a proposito del tutto (sintesi). Ai singoli temi viene pregiudizialmente riconosciuta una univocità, che in realtà essi possono realizzare soltanto quando siano considerati nella loro correlazione reciproca. [...] Il pensiero di Tommaso, come tutto il pensiero scolastico, procede dall'inventario delle cose note, e rispettivamente delle affermazioni autorevoli (*auctoritates*), per tentarne poi un chiarimento e insieme una coordinazione reciproca. Esso non si porta invece fino alla questione radicale, quella della prima genesi delle conoscenze a procedere dalle forme dell'esperienza immediata, e dunque della pratica» (137). Il problema è ancora ben visibile nella distinzione tra «questioni genericamente pratiche e questioni propriamente morali»: così alla trattazione fisica degli abiti segue quella morale (virtù e vizi); lo è altrettanto nella separazione della «trattazione generale (*Prima secundae*) dalla trattazione speciale (*Secunda secundae*); anche essa suppone obiettivamente l'univocità dei concetti universali, a monte rispetto ad ogni considerazione delle forme effettive dell'agire» (138).

Il secondo, a proposito del trattato sul fine ultimo dell'uomo, è la difficoltà, «per non dire francamente l'impossibilità» di risolvere la tensione tra ideale morale dell'uomo o virtù e speranza di salvezza: infatti Tommaso non evidenzia «l'intrinseca intenzionalità religiosa dello stesso ideale morale», né propone la questione del fine nell'ottica della libertà, quindi della considerazione dell'agire (139s.).

Il terzo è che della volontà si dice «a monte di ogni considerazione delle concrete forme psicologiche che assume l'esperienza dell'agire. La volontà è definita in tal senso come espressione univoca della *ratio*, come di *appetitus rationis*»: ma così le passioni rischiano di decadere a «realità di ordine animale», estranee alla costituzione dell'agire umano, benché recuperate in esso in un secondo tempo (141).

Il quarto riguarda la possibilità di concepire una figura adeguata del male morale e del peccato a partire da una concezione razionalistica della volontà, secondo la quale «volontario è soltanto l'atto che persegue l'obiettivo che la ragione giudica buono» (142; cf 142-144).

Il quinto riguarda la tensione tra appetiti sensibili e ragione: «Tutte queste definizioni sono sottese all'idea che sussista qualche cosa come

un bene e rispettivamente un male del senso, che quindi gli appetiti sensibili non riguardino per se stessi e fin dall'inizio la *communem rationem boni*, che è di competenza esclusiva della *ratio*. Appunto questa esclusione rende poi difficile la coordinazione tra il bene sensibile e il bene razionale o morale; la rende anzi impossibile». Come l'appetito sensibile non può costituirsi senza riferimento alla ragione (o meglio alla coscienza), così questa «non può essere pensata quasi fosse costituita in precedenza rispetto alle forme sensibili o meglio emotive nelle quali si esprime. Le emozioni non dicono di un bene o male presuntivamente soltanto psicologico; dicono invece del bene e del male morali [...]. Il nesso tra *ratio* e *appetitus sensitivi* è originario, oppure non è» (147s.; cf 145-150).

Il sesto riguarda la valutazione propriamente morale dell'atto; dei tre criteri (oggetto, fine, circostanze) emerge decisamente il primo (in reazione al soggettivismo di Abelardo). «Tommaso afferma categoricamente la tesi secondo la quale gli atti umani sono specificati dall'oggetto [...]; oggetto è l'idea dell'atto, o la forma tipica e universalmente riconoscibile [...]. Oggetto – così dobbiamo precisare – non è in alcun modo il contenuto materiale dell'atto, ma appunto la *specie*, la forma per riferimento alla quale esso diventa suscettibile d'essere apprezzato e voluto²⁸. Il primato dell'oggetto in ordine alla valutazione morale dell'atto esprime in tal senso la convinzione che la qualità morale degli atti deriva dal loro riferimento a paradigmi che trovano la loro prima definizione a livello oggettivo, e non invece a livello di una intenzione soggettiva che sarebbe alla fine ineffabile» (152). [...] La tesi in epoca contemporanea diventerà nota come quella che sostiene la sussistenza di un *intrinsece malum*. «Tale formalizzazione della dottrina del primato dell'oggetto appare viziata dal tacito presupposto che di oggetto e della qualità morale che gli è *intrinseca* si possa dire per così dire a latere rispetto a ciò che si deve dire del soggetto e che anche a lui è *intrinseco*. La qualità del rapporto tra *fine* del soggetto e oggetto dell'atto ha bisogno obiettivo di approfondimenti decisamente più complessi». La questione del fine o dei fini è come «una complessa matassa di intenzioni più o meno consapevoli, la quale può essere districata unicamente mediante le forme dell'agire effetti-

²⁸ Qui Angelini concorda con l'interpretazione di Tommaso proposta da J. PORTER, *Moral Action and Christian Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995 («L'oggetto di un atto non è nient'altro che il concetto generico sotto il quale una azione è correttamente descritta, quando considerata dal punto di vista della ragione morale. [...] L'oggetto è dunque approssimativamente equivalente, nei nostri termini, alla nozione morale di base sotto la quale un'azione cade. [...] Quando è determinato l'oggetto dell'azione, allora siamo nella posizione per determinare la sua corretta descrizione da un punto di vista morale, anche se l'oggetto da solo non determina quella descrizione» 97; cf 84-124).

vo [...]. La distinzione tra oggetto e fine appare in tal senso assai meno univoca rispetto a quanto non supponga la lingua di Tommaso, e soprattutto quella dei moralisti che impiegano tale distinzione. [...] In forza dell'aspetto processuale – e anche fallibile – che caratterizza il prodursi delle condizioni dell'atto libero, appare impossibile istruire la questione della moralità dei singoli atti in forma 'insulare', staccando cioè il giudizio su di essi dalla vicenda entro la quale soltanto essi prendono forma. [...] La proporzionale definizione di molti atti tipici (di molti *oggetti*) è condizione pregiudiziale perché si giunga alla capacità di esprimere l'intenzione buona radicale, quella che solo conta, che da sola rende giusto l'agire. [...] L'affermazione del primato dell'oggetto dà espressione ad un'istanza certamente pertinente, che svolta conseguentemente impone di pensare la mediazione storica e pratica dell'intenzione morale dell'uomo. Le forme in cui Tommaso – insieme a tutta la teologia scolastica – si esprime pare tuttavia ignorata, se non addirittura compromessa, la radicale correlazione tra le forme del comportamento effettivo e il loro apprezzamento consensuale da un lato (*oggetto*), e l'intenzione attuale del soggetto nel singolo atto (*fine*). In particolare, i rapporti tra *actus interior* e *actus exterior* sono rappresentati in forma che appare troppo estrinseca, al punto da supporre *in actu exercito* [...] una distinzione materiale tra i due. [...] L'ulteriore chiarificazione concettuale esigerebbe di pensare la qualità *simbolica* dell'atto: mediante l'atto viene a manifestazione una disposizione sintetica del soggetto, che non ha altro modo per esprimersi che quello offerto appunto dagli atti» (153-155; cf anche 236).

E dopo aver affermato che «Tommaso mostra di non accordare più alla virtù il rilievo determinante che essa aveva invece nel pensiero etico di Aristotele, e in genere nella tradizione greca» (157), ma discerne il bene e il male in riferimento principale alla figura della legge, «sinteticamente definita come il principio oggettivo del discernimento morale delle azioni, il principio cioè che presiede all'apprezzamento dell'oggetto dell'atto» (158), l'Autore tratta del concetto di legge naturale, di cui riconosce l'importanza vitale nel pensiero tomista. A proposito di essa «i problemi si riconducono tutti ad un nodo essenziale: come chiarire il rapporto tra *ratio* e *natura*?» (160). Dei tre modelli del rapporto praticati da Tommaso l'Autore studia soprattutto il secondo, secondo il quale «la *ratio* non può determinare da sé sola ciò che corrisponde alla *natura* dell'uomo: dipende invece a tal fine dall'istruzione che ad essa [...] viene dalle forme dell'inclinazione sensibile» (161s.). E a commento delle affermazioni di I-II, 94,2 ecco il settimo (ap)punto: «Appaiono subito evidenti alcuni aspetti di incongruenza in questa interpretazione troppo naturalistica della morale relativa alla cura di sé e [...] alla vita familiare; così pure poco convincente appare la sintesi dei doveri superiori dell'uomo [...] in

termini di conoscenza (religiosa) e rispettivamente di vita politica; è qui sottesa una visione assai greca e poco cristiana della vita buona. [...] Il tratto naturalistico qui così evidente trova riscontro nel difetto generale già segnalato: manca a lui uno schema teorico idoneo a rendere ragione dell'articolazione reciproca tra *ratio* (o coscienza) e inclinazioni emotive. [...] Di *inclinationes* comuni a tutte le sostanze si può parlare a proposito dell'uomo soltanto a prezzo di svuotare la categoria di *inclinatio* di ogni univocità. La caratteristica qualificante dell'*appetitus* nell'uomo è l'intenzionalità; prima ancora, è quello spessore psicologico che da sé solo candida l'inclinazione spontanea a divenire principio di agire consapevole» (163). In conclusione «il concetto di legge naturale appare in qualche modo irrinunciabile al pensiero morale. Fin dall'inizio [...] quel concetto mira ad offrire un fondamento della giustizia più alto e sicuro di quello espresso dalle leggi umane. [...] E tuttavia appare impraticabile il progetto di stabilire la qualità di questa legge naturale a prescindere dalle forme storiche molteplici delle leggi fissate dalle diverse esperienze civili. Al contrario, solo mostrando come le leggi stesse espresse dalla civiltà rimandino ad un'istanza superiore, e di carattere *religioso*, sarà insieme possibile affermare il fatto e la qualità della stessa legge naturale» (164).

Certo l'A. riconosce a più riprese i meriti del pensiero di Tommaso e di alcune sue opzioni centrali, e la ricchezza della sua riflessione (cf 133), alla luce però dell'impianto teorico che stiamo esponendo, in riferimento al quale avviene anche la valutazione delle proposte dell'Aquinate.

(F) La terza parte dell'opera (la più estesa: 239-551) propone una teologia biblica dell'esperienza morale. Coerentemente con l'impostazione dell'opera, che to è l'obiettivo dichiarato: «accosteremo i testi biblici nell'ottica dell'istruzione della questione teologica fondamentale: che senso assume l'esperienza morale nel quadro della fede cristiana, e quindi come quella fede ridetermina l'evidenza morale iscritta nelle forme dell'esperienza umana universale?». L'itinerario è perciò compreso tra coscienza credente (come attuazione dell'esperienza umana universale) e testo biblico (e viceversa). Ecco allora il rischio da evitare decisamente: «la reificazione del testo, una sua considerazione cioè che pregiudizialmente lo sequestri rispetto agli interrogativi propri della coscienza credente». Una tale opzione non viene intesa dall'A. come solo regionalmente giustificata e adatta; la questione è invece generale e di principio: «Questa d'altra parte deve essere l'ottica di una teologia biblica» (248). L'applicazione dell'opzione teologico-ermeneutica permette di «anticipare subito alcune linee strutturali di fondo della rivelazione cristiana riferita al tema morale. Essa riprende quell'esperienza del *dovere*, dell'essere radicalmente in

debito di sé, che ogni uomo fa, e costituisce il nucleo originario dell'esperienza morale. [...] La verità dell'esperienza morale, riconosciuta mediante la fede, è questa: il debito dell'uomo non è mai saturabile, perché esso è debito del 'cuore' stesso dell'uomo nei confronti di Dio, e non di altro; pagare un tale debito non si può mediante alcuna opera. [...] La verità dell'esperienza morale dell'uomo è conosciuta, e più radicalmente realizzata proprio mediante la fede; a tutte le forme del proprio agire l'uomo deve conferire la forma deliberata appunto dell'atto di fede» (249s.). Così viene esteso alla teologia biblica, che pertanto non può essere né 'positiva' né 'aconcettuale', il metodo valido per l'intera riflessione morale: «coinvolgere nell'ermeneutica del messaggio morale della Bibbia il senso di fatto da tutti vissuto nell'esperienza morale. Il nesso tra teologia biblica e riflessione antropologica è innegabile» (251).

La scansione della ricerca, alquanto comune nella teologia biblica morale, per quanto attiene l'antico testamento si concentra sui temi della legge, dei profeti, della sapienza, e per il nuovo sulla predicazione di Gesù, e su alcuni temi delle teologie di Paolo e di Giovanni. Non entriamo nel dettaglio della ricerca, che globalmente si presenta con sfaccettature diverse: vi sono qua e là elementi di esegesi puntuale e di informazione critica (in verità selettiva e non sempre aggiornata: inconvenienti per altro inevitabili in un tentativo tanto vasto come quello di rendere ragione dell'intera teologia biblica di carattere morale: «Faremo ovviamente riferimento alla letteratura specialistica espressamente dedicata all'etica; non però soltanto, né soprattutto ad essa, ma a tutta la letteratura di carattere teologico biblico» 248), frequenti rimandi ai temi di alcune teologie dell'uno e dell'altro testamento, letture 'spirituali' (nel senso di immediatamente mirate a esibire/applificare il senso del testo) con frequenti e lunghe citazioni di testi biblici (cf ad esempio 343-388): il tutto nell'ottica di evitare «una comprensione positivista della morale cristiana, [...] quella che presume di poter intendere la verità del comandamento di Dio ignorandone l'obiettivo riferimento ad evidenze che, in una forma o nell'altra da sempre iscritte nella coscienza di ogni uomo, sono poi articolate attingendo alle risorse simboliche offerte dalla cultura di un popolo nelle sue diverse espressioni» (30s.). Non del tutto convincente, se comprendiamo correttamente, ci sembra l'opzione di presentare la teologia morale dei principali scritti del nuovo testamento alla luce della distinzione tra predicazione morale di Gesù (§ 3.7.) e parenesi apostolica (§ 3.8.), comprese all'interno di quella tra *kerygma* e *didaché*, assegnando essenzialmente al primo i vangeli sinottici, e alla seconda gli scritti paolini e giovannei; della teologia di questi ultimi scritti inoltre viene fatta una presentazione selettiva: vangelo e legge per Paolo, giudizio e comandamento nuovo in Giovanni (cf 392).

Importante e insistente è il richiamo: «La predicazione morale non può essere in alcun modo intesa quasi si trattasse di una 'parte' della predicazione di Gesù, in ipotesi distinta dalla 'parte' dell'annuncio del regno; essa è piuttosto un aspetto che tutta la pervade» (397); altrettanto lo è la riconduzione del comandamento cristiano alla fede: «il comandamento nuovo e perfetto può essere compreso soltanto da chi comprende prima ancora la nuova libertà concessa all'uomo dalla fede nel vangelo di Gesù» (457). Lo stesso vale per le beatitudini, rivolte a persone la cui condizione umana è «disgraziata»: «Con la proclamazione delle beatitudini Gesù non fa soltanto una promessa a quella gente; raccomanda insieme all'attenzione di tutti la loro figura, come figura di ciò che è la fede; precisa in tal modo il senso del suo vangelo e insieme la sua verità. [...] Povertà in spirito è quella di chi riconosce come la propria vita manchi di quello che pure sarebbe semplicemente indispensabile per vivere, [...] quell'unica cosa che il vangelo di Gesù annuncia». Così la figura del credente «si collega strettamente alla qualità della verità annunciata da Gesù: una verità che intende soltanto chi crede» (428s.). La centralità della fede nell'epistemologia fondamentale della teologia (morale) diventa ora centralità del credente nella lettura del testo biblico della predicazione di Gesù: anche l'intera terza parte ruota intorno alla figura della fede.

(G) A questo punto matura una questione: se la centralità accordata alla fede nell'intera opera (o più prudentemente il modo in cui essa viene affermata) entri in una certa tensione con il primato che intuitivamente va riconosciuto nella vita morale cristiana alla carità, secondo una linea della testimonianza neotestamentaria e tanta riflessione teologica. Avvertiamo il problema nella trattazione del duplice comandamento dell'amore (3.7.4.3.). «Esattamente da quel testo (Dt 6,5) appare per altro chiaro che il verbo *amare* riferito a Dio significa altra cosa rispetto a ciò che significa riferito all'uomo. Non si può ovviamente 'voler bene' a Dio, se questa espressione è intesa in senso pratico, come a dire fare il suo bene. Riferito a Dio, amare significa come credere in Lui, temerlo, [...] praticare i suoi comandamenti» (462). Eppure una interpretazione che riporti il testo di Mt 22, 37 alla 'sola fede' sembra riduttiva, anche se certo va esclusa dall'amore di Dio l'opera che avvantaggi Dio: «Dio è il centro. Il comandamento dell'amore di Dio ricorre già in Dt 6,5, e secondo questo testo viene citato qui. Cuore, anima, mente, indicano tre forze spirituali quasi identiche, intese a designare – come triade – tutto l'uomo concentrato su un punto con tutte le sue energie, la sua volontà, i suoi sentimenti, il suo pensiero»²⁹.

²⁹ J. GNILKA, *Il Vangelo di Matteo*, II, Brescia, Paideia, 1991, 383s.; cf anche R. PESCH, *Il Vangelo di Marco*, II, Brescia, Paideia 1982, 355-375.

Certo tutto ciò si può e si deve anche chiamare fede, la quale ovviamente mai può essere esclusa o anche solo accantonata; eppure il comandamento dell'amore per Dio, certo inseparabile dall'amore per il prossimo, non ha una specificità biblica e teologica che perfeziona la stessa fede in Dio? Del resto, la tradizione ecclesiale mostra quanta vita cristiana e riflessione teologica siano fiorite precisamente nel segno dell'amore per Dio, vissuto come apice dell'esperienza della fede. Anche 1Cor 13, 13 afferma che la carità è più grande (o la più grande) di fede e speranza³⁰.

Ancora a proposito dell'amore del prossimo non sembrano esserci specifici approfondimenti, ma piuttosto un rimando epistemologico ricorrente: «Chi è il prossimo non si può dire 'in generale'; neppure si può dire 'in generale' quali siano le qualità richieste al soggetto perché egli diventi prossimo di altri; per dire l'una cosa e l'altra appare indispensabile la forma del racconto. [...] È sbagliata l'idea [...] secondo la quale si potrebbe, e anzi si dovrebbe, precisare prima *in generale* che cosa Dio vuole, perché poi ciascuno possa adempiere a quella richiesta. La qualità generalizzante del precetto è indispensabile ai fini del suo uso sociale, e anche ecclesiastico; quando però ci si riferisca senz'altro al comandamento di Dio, si deve riconoscere che la sua comprensione si rende accessibile al soggetto soltanto nella situazione concreta. [...] L'atto effettivo dell'uomo ha rilievo originario e imprescindibile in ordine alla prima istituzione del senso del comandamento di Dio. La parola di Gesù rimanda l'uomo ad una più originaria evidenza, che può essere colta soltanto dal soggetto pratico» (466s.). Concordiamo sul fatto che non si dia accesso al senso del comandamento di Dio senza disponibilità ad agire, anzi senza atto effettivo. Tuttavia proprio a partire da ciò chiediamo: perché il comandamento di Dio non può essere detto e compreso anche in generale? Non è anche vero che poter dire del prossimo in generale introduce a comprendere e amare il prossimo nella sua concretezza unica? Se infatti «la verità del comandamento di Dio – e dunque quella della norma morale in genere – non può essere detta in altro modo che mediante l'indicazione dell'atto tipico che lo realizza» (466), non rimanda quella verità anche ad una forma generale, ad una tipicità

³⁰ Cf C.K. BARRETT, *La prima lettera ai Corinti. Testo e commento*, Bologna, Dehoniane, 1979, 379-383. «Chi può sapere – ammesso che si possa così parlare – che cosa Dio sente quando noi nei suoi riguardi non soltanto eseguiamo 'doveri', ma doniamo amore? Quando la nostra piccolezza cerca di farsi magnanima verso di Lui? Allora c'è in Dio qualcosa a cui potremmo pure alludere da lontano con il termine di riconoscenza. Per un attimo, almeno; poi tutto affonda nel mistero. Ma un giorno Egli ci mostrerà come il nostro dono è stato da lui ricevuto, e questo pure entrerà a comporre la nostra beatitudine» (R. GUARDINI, *Virtù. Temi e prospettive della vita morale*, Brescia, Morcelliana, 1972, 168).

dell'atto? Ed ogni racconto e storia non ha anche un valore tipico o generale? Altrimenti la verità è alla fine senza parola; alla verità afasica corrisponde fatalmente un amore indicibile; e un amore che non può essere detto offre all'uomo facile occasione per sottrarsi anche al comandamento concreto di Dio: infatti senza quella forma generalizzante l'uomo non è istruito per, né è capace di riconoscere il prossimo o di riconoscere sé come prossimo. Pertanto il comandamento generalizzante non è solo un'utilità sociale ed ecclesiastica, ma anche verità e volontà di Dio che si rivela e dona il suo comandamento.

In un caso proprio l'amore diventa nel nuovo testamento oggetto di comandamento generalizzato, anzi oggetto supremo del comandamento supremo. Ne consegue che il comandamento generalizzante dato da Dio all'uomo come istruzione lo abilita a porre l'atto effettivo d'amore, istituendo per l'uomo il senso dell'atto medesimo. Insomma generale e concreto si trovano iscritti nel circolo ermeneutico del comprendere e dell'agire; né crediamo che si possa dare un prima e un poi tra generale e situazione concreta. I rischi di un certo intellettualismo (senz'altro diverso da quello più frequente o positivo), diciamo un intellettualismo di segno negativo, cioè del 'non poter sapere prima', ma anche di un certo attualismo nella comprensione del comandamento di Dio sono del tutto evitati³¹? Questo intellettualismo negativo è alla fine molto differente da un sottile fideismo della prassi, costruita sulla base della *sola fides*? E l'accentuazione della fede che trascuri il primato della carità (la quale, a nostro avviso, proprio e non nonostante a causa del suo primato ontologico deve assumere la forma anche del comandamento generale), non porta in quella direzione? Infine meraviglia che un progetto di teoria morale, fenomenologico

³¹ Perciò K. Barth (*Dogmatique* II/2, 2 Genève, Labor et Fides, 1959), dopo aver a lungo insistito sul comandamento di Dio come suo *mandatum concretissimum* (158-198), conclude rimandando all'ordine che caratterizza la volontà di Dio nella storia della salvezza: «Noi dobbiamo accettare che il comandamento che è stato dato un tempo sia ancora una volta, nel nostro tempo e nella nostra situazione così diversi, il comandamento che ci è rivolto qui e ora, e di conseguenza lasciarci inserire con gli uomini della Bibbia nella storia che accompagna e segue l'alleanza di grazia, ricevendo ed eseguendo la nostra missione o la nostra missione parziale non come un compito nuovo e particolare, ma come la ripetizione e la conferma di quello che fu affidato ad essi. [...] La testimonianza della Bibbia [...] si rapporta al comandamento che, precisamente nella sua forma temporale, possiede un contenuto eterno valido anche per noi, e che intende da sempre che noi lo ascoltiamo e lo rispettiamo tale quale, nel tempo e nella situazione del tutto diversi che sono i nostri. [...] Nella storia che accompagna e segue l'alleanza di grazia, e insieme con essa, Dio ha formulato il suo comandamento una volta per tutte, e di conseguenza anche per noi, per il nostro tempo e tutte le nostre situazioni» (204-206): dunque anche la forma generale del comandamento di Dio è rilevante per l'istituzione e non solo per l'istruzione dell'agire obbediente e riconoscente dell'uomo.

quanto al metodo, stenti a scoprire la centralità dell'amore³², che infatti, forse non a caso, è piuttosto trascurato (manca una ripresa dei temi dell'amicizia, della simpatia, ecc.)³³.

A partire dalla questione del 'primato della carità'³⁴ e ampliandone la portata, si può forse mettere in dubbio l'opportunità di far precedere lo studio della vicenda storica a quello della teologia biblica (parliamo di un primo ermeneutico, più che di collocazione materiale all'interno dell'opera); il primo studio infatti risulta altamente formalizzato in senso epistemologico (come dimostra l'indagine su Tommaso) e pertanto alquanto remoto rispetto all'ispirazione biblica («La tradizione dottrinale del cristianesimo, nell'elaborazione riflessa del tema morale, ha decisamente privilegiato l'eredità culturale ellenistica, e poi quella latina, rispetto all'eredità biblica, come la precedente esposizione ha mostrato» 241), mentre il secondo non risulta esplicitamente mediato dalla tradizione ecclesiastica, e pertanto tende a risolversi nel circolo di testo biblico e coscienza di sé, la quale funge da referente ermeneutico fondamentale dell'esperienza morale, oltre che dell'opera. Con ciò però aumenta il rischio di proporre una teologia biblica tendenzialmente carismatico-individuale, la quale, almeno esplicitamente, non comprende il testo biblico nella precomprensione ecclesiastica che gli è appropriata. Ma finché resta sospeso il raccordo con la tradizione di comprensione propria della chiesa, il guadagno ermeneutico ottenuto con quella teologia biblica è piuttosto aleatorio: quella comprensione infatti potrebbe richiedere completamenti e correzioni, e così predisporre ulteriori strumenti per lo svolgimento della stessa teologia morale.

(H) Volendo ora tentare una lettura sintetica dell'opera, emergono due referenti centrali, appositamente evidenziati nella precedente presentazione: da una parte un'epistemologia della coscienza (come autocoscienza, alla fine necessariamente morale: prima e quarta parte), dall'altra una teologia biblica (terza parte): altamente formalizzata la prima (come si può vedere dal continuo rimando dei diversi temi alle questioni fondamentali più generali: cf ad esempio 612, 614, 615,

³² Anche a proposito del figlio e della generazione, Angelini sottolinea con forza che il generare è un atto di fede (cf *Il figlio. Una benedizione, un compito*, Milano, Vita e Pensiero, 1992, spec. 157ss.), mentre resta nell'ombra che la generazione è atto di amore tra i coniugi, e disponibilità verso il figlio.

³³ A differenza di quanto avviene ad esempio in M. Scheler: cf M. SCHELER, *Essenza e forme della simpatia*, Roma, Città Nuova, 1980; Id., *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, Cinisello Balsamo, 1996; Id., *Amore e conoscenza*, Padova, Liviana, Editrice, 1967.

³⁴ Cf R. CASERI, *Il principio della carità in teologia morale. Dal contributo di G. Gilleman a una via di riproposta*, Milano, Glossa, 1995.

639, 643, ecc., e ancora dalla costante riconduzione delle categorie della quarta parte alla fede, nella quale esse per così dire si sciogliono), decisamente 'spirituale' (nel senso sopra precisato) la seconda. Ne ricaviamo l'impressione che la relazione tra le due unità evidenziate sia comprensibile sulla linea della relazione tra forma e materia, cioè tra epistemologia della coscienza (teologica) e contenuto storico-esistenziale (biblico). La forma della teologia morale sarebbe quella della presenza dell'uomo a se stesso nella fede che agisce, la materia della teologia morale sarebbe quella offerta dalla lettura 'spirituale' della Bibbia. Come valutare un tale progetto, se tale effettivamente è?

Inserito nell'enciclopedia teologica, appare un certo sbilanciamento sulla teologia fondamentale, a scapito ad esempio della dogmatica, che infatti nell'opera non gioca un ruolo centrale. La questione formale della fede soggettiva tende a dilatarsi a oggetto teologico totale, mentre la *fides quae* resta laterale, tendenzialmente esistenzializzata nella teologia biblica e in alcune sezioni della ripresa sintetica. Certo questo collima con il progetto tipicamente 'moderno' della teologia, fondamentale appunto, sulla base della centralità della figura della coscienza: ma ciò non va senza problemi. Corrispondentemente a tale impostazione, la teologia morale tutta dovrebbe piegarsi sulla morale fondamentale (e non viceversa); diciamo precisamente sulla morale fondamentale, non sulla morale che i manuali per lo più indicavano come generale, la teoria cioè delle categorie generali della riflessione morale. Infatti l'opera in esame contrae molto (nella quarta parte) l'analisi delle categorie generali; inoltre tende costantemente a ricondurle ad asserti epistemologici circa la portata morale della coscienza di sé e dei presupposti in essa implicati. In questo senso l'opera si inserisce decisamente nell'impegno di colmare una lacuna vistosa: «Una trattazione di carattere fondamentale non era affatto prevista dalla *theologia moralis* quale insegnata dal '600 in poi nelle facoltà e nei seminari cattolici» (IX). Lo fa tuttavia riportandovi tendenzialmente l'intera teologia morale, col rischio di una sua formalizzazione radicale, rischio analogo a quello corso a suo tempo dalla teologia fondamentale, per la quale il riferimento all'evento rivelatore non era costitutivo del proprio sapere, ma piuttosto ad esso 'occasionalmente' collegato. È d'altra parte un caso che, salvo errore, non vi sia nell'opera l'istruzione della questione, che invece immediatamente appare come centrale in una metodologia di stampo fenomenologico, della morale cosiddetta speciale (termine per altro improprio)³⁵. E la morale fondamentale può essere svolta come una

³⁵ In verità c'è almeno un episodio importante: quello del rapporto tra uomo e donna, che tuttavia viene presentato a modo di paradigma concreto, di «figura archetipa per intendere ogni altra figura del rapporto di reciprocità personale» (588;

teoria separata³⁶, o non dovrebbe invece fondersi con la generale, cioè con lo studio del linguaggio storico essenziale dell'esperienza morale? Di conseguenza è opportuno svolgere come sezione a parte una teologia biblica dell'esperienza morale all'interno della morale fondamentale, o non sarebbe meglio lasciare questo compito nella sua interezza al teologo biblista, per riferirsi alla Bibbia dentro e non prima e a lato della riflessione teorico-morale tutta? Giova riconoscerlo: l'acutezza, la radicalità e la coerenza del tentativo di Angelini spinge a mettere in questione lo statuto 'moderno' di una teologia morale (ma non solo di questa) ora finalmente fondamentalizzata, o meglio soprattutto epistemologizzata; il progetto, eseguito a partire da una critica rigorosa dei principali difetti della tradizione della teologia morale medievale, moderna e recente, mostra su altra linea anche i propri. La questione può essere sintetizzata, prendendo a prestito il titolo dell'ultimo volume di K. Demmer, così: una 'teologia fondamentale dell'etico'³⁷ come epistemologia (teologica) dell'esperienza

cf 588-592). E così si ripresenta la tensione che stiamo delineando: da una parte l'A. avverte acutamente la necessità di dare un corpo alla sua argomentazione attraverso il rimando alle figure immediate del vivere umano; ma non appena si avvicina all'oggetto determinato, esso tende a sfuggirgli. Noi crediamo che ciò sia dovuto ad una applicazione troppo rigida della fenomenologia come metodo; o forse si tratta di un limite insuperabile della fenomenologia stessa? Altri esempi sono quelli relativi alla rilevanza delle relazioni parentali e dell'*ethos* in ordine all'istruzione della coscienza individuale e della norma morale; ma anche in questi casi l'A. non sembra andare oltre il livello di una fenomenologia della costituzione della coscienza di sé.

³⁶ Il primo tentativo in questa direzione a noi noto è quello di G. Ermecke, in J. MAUSBACH - G. ERMECKE, *Teologia morale I. La morale generale*, Alba, Paoline, 1956, 17-40 (Caratteristiche della morale fondamentale). A prescindere dalla qualità dei contenuti, attinti ad una ontologia (o più precisamente ad una ontica) dell'essere naturale e soprannaturale di stampo vagamente neoscolastico, quel tentativo viene mitigato non solo dal fatto di essere molto contenuto, ma soprattutto perché è decisamente sbilanciato a favore della consueta morale generale; in Angelini invece avviene il contrario. Un tentativo più recente, in prospettiva personalistica, è stato fatto da AA.VV. *Corso di morale I. Vita nuova in Cristo (Morale fondamentale generale)*, Brescia, Queriniana, 1983; nostra valutazione in *La Scuola Cattolica* 115 (1987) 479-485.

³⁷ È il titolo dell'ultimo volume di K. DEMMER, *Fundamentale Theologie des Ethischen*, Herder, Freiburg-Wien, 1999. Si tratta di un «abbozzo di una morale fondamentale», che intende presentarne «una concezione» attraverso una «prima informazione», che richiede collaborazione nel pensare e nel dialogare. L'indirizzo teoretico è subito dichiarato: «Funge da guida agli svolgimenti seguenti una forma di pensiero filosofico-trascendentale ed ermeneutica, essa fornisce la chiave privilegiata per raggiungere consapevolezza di metodo e soluzioni. Viene così creato un punto di gravità manifesto, che tuttavia si tiene lontano da ogni traccia di pretesa esclusiva. Altri progetti di morale fondamentale vengono interrogati, per equilibrare unilateralità nella scelta del materiale come nella ricerca concettuale. E anche il costante ricorso ad elementi tommasiani e scolastici della tradizione [...], e così appare subito del tutto coerente la ormai trentennale ricerca dell'Autore, che vuole mantenersi fedele

morale è una morale fondamentale? Oppure è una parte o un aspetto di una teologia fondamentale che stenta a recuperare fino in fondo la centralità concreta e determinata dell'evento fondatore, con i suoi

e insieme libero rispetto alla propria storia di ricerca, mentre mette decisamente in guardia dagli «abbracci di una sovrateologia magisteriale» (9s.). Opportuno oltre che inevitabile appare il rimando a e il confronto con Id., *Deuten und Handeln. Grundlagen und Grundfragen der Fundamentalmoral*, Freiburg-Wien, Herder, 1985 (per una presentazione cf. A. BONANDI, *La Scuola Cattolica* 117, 1989, 38-49; meno importante ci pare il rimando a K. DEMMER, *Introduzione alla teologia morale*, Casale Monferrato, Piemme, 1993; cf. la nostra presentazione in *La Scuola Cattolica* 123, 1995, 114-122).

Dunque per rapporto all'opera del 1985 appare manifesta la continuità tematica e concettuale, anche solo dall'indice: rilevanti restano le questioni sulla teoria del sapere, ultimo e teologico (parte 1); centrale resta il superamento del cristocentrismo materiale mediante l'elaborazione di una antropologia cristologica (che inquadra il riferimento biblico, della sequela di Cristo in particolare) (parte 2); più accentuato il ruolo del diritto naturale (presentato nel contesto del rimando 'a una comunicazione illimitata') e lo studio delle sue trasformazioni nella storia fino alle concezioni recenti, e della sua corretta assunzione nell'orizzonte della fede e nell'insegnamento magisteriale (parte 3); forse ancora più netta è la concezione discendente della costituzione proposizionale (o mediazione concettuale dei differenti gradi di astrazione) dell'imperativo morale: dal 'contenuto' trascendentale dei principi morali supremi, alla necessità di principi complementari (come la regola aurea), alle cosiddette norme di azione, per chiudere con l'*epikeia* e il discernimento degli spiriti (l'arco normativo è dunque disteso al massimo: tra principi supremi del diritto naturale e discernimento individuale degli spiriti); corrispondentemente più acuta diventa la percezione dei limiti delle norme morali d'azione (che rispondono alla giusta esigenza di una comunicabilità universale) a fronte della complessità della vita e della sua inafferrabile concretezza (parte 4); solo a questo punto (diversamente dall'opera del 1985) inizia lo studio del momento soggettivo dell'esigenza morale: è la coscienza come luogo interiore della libertà, come intelligenza del vero da agire, come saggia risoluzione del problema del concreto, talora drammatico nella democratica società pluralistica (parte 5); dalla libertà tesa tra trascendenza e mondo (e le sue condizioni) si prende l'avvio per passare dalla coscienza all'azione morale singola con metodo ancora discendente dal trascendentale al categoriale (fino alle discussioni su effettuare ed esprimere, sull'*intrinsece malum*, sul doppio effetto, sull'agire diretto e indiretto, su fine e mezzi, per chiudere sulla costrizione al compromesso responsabile e la cooperazione da una parte, e sul coraggio della opposizione dall'altra (parte 6); la chiusura è affidata ai temi del peccato e della conversione (parte 6, molto contratta).

L'opera costituisce una piccola *Summa* del pensiero di Demmer, il cui ordine concettuale permette di vedere agevolmente lo sviluppo dell'argomentazione e dei temi, così come l'orientamento teoretico. La lettura è da raccomandare vivamente ai docenti e agli studenti (purché guidati) sia per il suo valore intrinseco, sia perché raccoglie l'intero itinerario di ricerca personale di Demmer, e permette quindi di vederne lo svolgimento complessivo dai primi scritti fino ad oggi, sia come introduzione affidabile (globalmente accessibile) e revisione critica del cammino percorso dalla teologia morale nella seconda parte del novecento; l'opera inoltre è tematicamente quasi completa (un po' debole è il riferimento al tema delle virtù: cf. 256-261), con l'ulteriore non piccolo vantaggio che i temi sono trattati in modo

modi e i suoi contenuti³⁸? E perciò in che misura un teologo fondamentale potrebbe riconoscerci una teologia fondamentale morale?

Rileviamo come sintomo delle difficoltà che nella lettura dell'opera, e più precisamente nel passaggio da una parte alla successiva, si percepisce un incremento meno di tipo teoretico, e più di tipo informativo; aumenta il materiale, ma il nucleo delle tesi centrali (vedi sopra) resta invariato, nel senso che esso non viene ulteriormente messo alla prova della storia e della Bibbia; ha una specie di consistenza propria.

Certo il grande vantaggio acquisito dall'opera e dal metodo in essa praticato è di perseguire 'impietosamente' la rimozione di tutto ciò che impedisca di vedere o di sentire (fenomenologicamente) il fon-

essenziale. L'abbondante bibliografia, anche se soprattutto recente e direttamente mirata sui singoli punti (ma troppo limitata, benché intenzionalmente, alle pubblicazioni in lingua tedesca), permette facilmente di recuperare il passato prossimo e remoto della teologia morale. La ricerca biblica e storica è contenuta quanto a estensione, e criticamente inquadrata nella impostazione teologica generale: le due scelte ci sembrano valide per dare profilo teoretico alla morale fondamentale. Utili per il lettore sarebbero una bibliografia generale conclusiva, un indice degli autori citati, infine un indice dei contenuti che riporti tutti i titoli che si trovano all'interno dei diversi punti (ad esempio il punto 6.5. comprende ben 10 sottopunti). La chiarezza acquisita, la gentilezza del pensiero, la disponibilità al confronto sono solo alcuni dei pregi ulteriori dell'opera. Nelle nostre due presentazioni sopra citate non abbiamo trascurato di richiamare anche quelli che a nostro avviso possono essere indicati come limiti della riflessione teoretica di Demmer; ce ne siamo occupati anche nel nostro volume *Veritatis Splendor. Trent'anni di teologia morale*, Milano, Glossa, 1996: a questi tre scritti pertanto rimandiamo, ritenendo ancora globalmente valide le questioni lì poste. In sintesi si può dire che la teologia morale di Demmer, che parte dalla neoscolastica (trascendentale), pur non risolvendone appieno i problemi, è forse il punto estremo cui questa può essere portata: infatti Demmer non recide pienamente la relazione con la tradizione manualistica, ma si impegna in una sua revisione rigorosa e complessiva, all'interno di alcune logiche fondamentali (in specie quella di una certa relazione tra soggetto e oggetto); oltre le quali può solo essere decisamente superata. A nostro parere l'intera opera sta sotto questo segno. A questo punto però appare anche l'obiettivo convergenza di K. Demmer e G. Angelini nel tentativo di ripensare la teologia morale attraverso la sua riconduzione alla teologia fondamentale (dell'etico).

³⁸ Condividiamo le valutazioni di M. NERI, *Regno Attualità* 44 (1999) 613: «Il libro di Angelini chiama in causa non solo, e non tanto, le competenze 'classiche' del teologo moralista, quanto piuttosto quelle del dogmatico e della stessa teologia fondamentale. In particolare, ci sembra che siano proprio questi ultimi gli interlocutori privilegiati della teoria dell'agire elaborata nel testo in esame» (cf 613-616), e di A. RUMAGALLI, in *La Scuola Cattolica* 127 (1999) 502: «La novità e l'ampiezza della proposta motivano per un verso il limitato raccordo con le categorie della tradizione teologico-morale anche recente e per altro verso il carattere formale e incipiente della proposta sistematica» (cf 495-502). Ci sembrano pertanto resistere le questioni formulate in A. BO ANDI, «Sui manuali di teologia morale fondamentale (III)», *La Scuola Cattolica* 123 (1995) 130-132.

damento; ma proprio la strategia dell'*epoché* fenomenologica (vedi sopra i sei principali obiettivi polemici) lascia il pensiero teologico (morale) solo: solo con un metodo di analisi della coscienza di sé e di lettura della Bibbia. Si potrebbe dire che ciò è sufficiente, e più che sufficiente; noi crediamo invece che non basti per fare teologia (morale), almeno dall'epoca in cui la teologia supera una comprensione di sé come glossa della Scrittura e si concepisce quale sapere metodico e sistematico nella forma della teoria. Infatti la parte teoretica della morale fondamentale (sopra l'abbiamo chiamata morale generale) viene alquanto estenuata. Quando venga ripresa, essa non può esserlo che nella forma di una sua riconduzione al metodo generale, o all'epistemologia fondamentale. A nostro avviso così accade nella quarta parte dell'opera (ripresa sintetica). e può essere prova il fatto che discussioni importanti come quelle circa l'oggetto dell'atto o la legge naturale (e in generale la legge morale) trovano posto quasi solo nella parte storica, e quasi solo nella forma di una critica (epocale) della storia della teologia, mentre poco impegno si dedica ad una reinterpretazione sistematica circa il modo in cui esse diventano tema della libertà cristiana; insomma si avverte la difficoltà di passare dal momento fenomenologico fondamentale a quello di una costruzione teoretica complessiva. Forse ciò avviene sulla base del presupposto (più implicito che esplicito) che quelle categorie siano definitivamente pregiudicate, e quindi non valgano se non come cifre per dire un progetto diverso. Eppure a noi sembra che senza di esse non si possa elaborare una teoria morale: lo testimonia anche la ricerca teologico-morale corrente, della quale l'A. rileva, e correttamente a nostro avviso, i grandi limiti. Ma il giudizio critico sui luoghi comuni della teologia (non solo morale) e di parti consistenti dell'opinione pubblica (civile ed ecclesiastica), pure utile come motore di ricerca, non rischia di creare il vuoto sulla possibilità stessa di produrre una consistente teoria teologico-morale, che superando il livello di formale richiesta di purezza epistemologica, si avventuri in un progetto teorico e culturale esplicitamente svolto nella forma propria della teologia sistematica, oltre che di quella dell'accompagnamento spirituale e pastorale?

Possiamo dire la difficoltà in quest'altro modo. Il riferimento alle posizioni teoretiche altrui, anche a quelle dei fenomenologi sopra citati, avviene per lo più mediante rimando alle figure generali dell'argomentazione filosofica; qualcosa di simile vale per i teologi e la teologia morale. Certamente questa via 'sintetica' è indispensabile al pensiero; eppure è necessario porre attenzione anche alle ricerche più analitiche (pensiamo ad esempio a quelle di M. Scheler, D. von Hildebrand e P. Ricoeur sull'agire umano; al dibattito tra J. Habermas e K.-O. Apel sull'etica comunicativa e dialogica; alle versioni più

s sofisticate e provocatorie dell'utilitarismo, con l'importante discussione sull'unità della coscienza e della percezione di sé da parte del soggetto umano: D. Parfit; ma anche alle ricerche della filosofia postanalitica sul linguaggio normativo: da G.H. von Wright a B. Williams), che, scorporate da discutibili impostazioni pregiudiziali, potrebbero offrire spunti interessanti al pensare teologico categoriale, quale è a nostro avviso per lungo tratto quello della teologia morale fondamentale.

Discorso analogo vale per alcune parti della teologia morale contemporanea, eccessivamente deprezzata nell'opera. Una sua ripresa più differenziata contribuirebbe ad arricchire la proposta teorica e a moderare il carattere 'insulare' della posizione di Angelini, oltre che a mostrare meglio la relazione anche positiva con la tradizione teologica, passata e recente, e infine con le stesse indicazioni magisteriali, un poco bypassate, sulla teologia morale (qualche considerazione di nuovo formale alle pagine 651-657).

Un'ultima questione, essa pure emblematica, riguarda l'assenza, almeno a prima vista, di una trattazione delle virtù (di cui pure l'A. ha rilevato sopra i limiti) nella quarta parte (cf 561). L'esclusione meraviglia in quanto il tema non può essere stato 'dimenticato' dall'A., il quale, oltre ad averlo esplicitamente indicato (cf 29), vi ha anche dedicato un volume³⁹. Qui forse troviamo risposta alla nostra questione, in termini per altro verso coerenti con l'opera in analisi. Sinteticamente così potrebbe suonare la risposta: nella teologia morale fondamentale non si tratta delle molte virtù perché tutte le virtù vanno ricondotte alla fede; e siccome della fede nell'opera si dice in modo tale che più fondamentale non può essere pensato, l'intera morale fondamentale può essere letta come introduzione a un trattato sulle virtù, anzi come suo radicale svolgimento: tramite la fede. Con le parole dell'A.: «Le molte virtù non si giustappongono le une alle altre; esse danno invece insieme forma a quell'*unicum* che è il soggetto [...]. La virtù stessa, quando sia considerata nella sua qualità più essenziale, è unica. Il nome dell'unica virtù è – per un primo aspetto – quello della fede. [...] La fede deve essere nella vita dell'uomo non semplicemente una virtù, ma la virtù». E siccome subito si presenta l'obiezione derivante dalla tradizionale identificazione della suprema virtù come *agape*, questa viene immediatamente ributtata sugli atti che riguardano il prossimo. Risultato: «Perché diventi possibile la carità, è necessaria una certezza a proposito di sé; una certezza che può dare soltanto la fede»; e con ciò siamo d'accapo. Quando poi si tratta di presentare il progetto di una riflessione sulle virtù, ecco le «atten-

³⁹ G. ANGELINI, *Le virtù e la fede*, Milano, Glossa, 1994.

zioni» principali: la prima è di tipo «fenomenologico, in quanto intende raggiungere le forme effettive del cemento morale dell'uomo, procedendo dalla prospettiva propria della coscienza 'privata', e dunque dalle sue forme psicologiche. Tanto richiede anzitutto il genere meditativo [...]; ma più radicalmente, tanto richiede la riflessione morale in genere». Alle forme effettive dell'agire si giunge tramite le forme affettive della coscienza: questa metodologia generale è appunto di tipo fenomenologico. La seconda attenzione riguarda il nesso tra le singole virtù [...] e la qualità sintetica della buona disposizione morale dell'uomo. [...] La nostra preoccupazione, insistente fino alla noia, sarà quella di mostrare come nella singola virtù si tratti sempre insieme di tutto». Rotto «il sequestro reciproco delle singole virtù e rispettivamente il sequestro del tema virtù dagli altri temi della considerazione morale, per riferimento ad ogni virtù trattata cercheremo anche di mostrare come sempre si tratti in ultima istanza di fede, di speranza e di carità». Ma ecco subito dopo il restringimento: «Il necessario riferimento delle virtù, e dell'esperienza morale in genere, alla fede è imposto dalla cosa stessa di cui è questione; in tal senso, non c'è alcun bisogno di andare oltre alla morale. Bisogna invece riconoscerne l'intrinseco carattere religioso; il carattere addirittura 'credente', tale cioè da implicare di necessità la figura della fede. L'esperienza morale non dev'essere pensata come campo di applicazione pratica di una verità conosciuta altrove; essa concorre invece in maniera originaria e non surrogabile alla strutturazione della stessa esperienza religiosa». E quanto all'intento del libro: «Si tratta qui soltanto di una meditazione sulle virtù, non di una dottrina delle virtù, né tanto meno di una teoria general della virtù. E tuttavia la meditazione proposta si mostra gravida di un virtuale apporto alla stessa riflessione teorica. Ci piacerebbe un giorno realizzare qualche cosa del genere»⁴⁰.

Queste citazioni ci sembrano illuminare lo stesso progetto della 'teologia morale fondamentale'. Non solo le virtù vengono ri(con)dotte alla virtù, e la virtù non è la carità, ma la fede; ma la stessa (virtù della) fede diventa il centro dell'intera considerazione morale, anzi dell'intera considerazione teologica, e alla fine dell'esperienza religiosa tutta. Parallelamente diventa ora visibile, sotto il profilo della metodologia teologica, un duplice movimento: (primo) la riduzione della teologia morale cosiddetta speciale alla morale fondamentale, e la riduzione di questa (tramite riduzione di fede, speranza e carità alla fede) alla teologia fondamentale (secondo): in questa infatti l'analisi moderna della fede soggettiva ha assunto quella centralità che l'ha caratterizzata come fondamento del sapere teologico. Con ciò la spin-

⁴⁰ *Ivi*, 32-41, *passim*.

ta alla fondamentalizzazione della teologia (non solo morale) propria della teologia moderna giunge fino in fondo. Si pone di conseguenza una domanda rilevante (parallela a quella posta dalla teologia dogmatica recente alla teologia fondamentale classica): cioè se, dopo aver preso la partenza dalla coscienza di sé data nelle esperienze immediate del vivere (che comportano e attuano fede), il progetto di Angelini non rischi di perdere, sull'onda della formalizzazione del pratico nell'esigenza del credere, ciò che pure aveva ben visto: cioè la irriducibilità del pratico (o meglio delle pratiche) alle forme del sapere generale e alle sue condizioni, e anche alla 'forma' 'generale' del credere. Neppure la fede infatti ha una consistenza separata e previa, non solo (barthianamente) rispetto al suo oggetto, ma anche nel senso che essa non può essere definita e identificata a prescindere dagli atti della fede identificati (ad esempio) nell'*ordo amoris*. Ha ragione Angelini nel ricollegare la teologia morale alla fede (e così alla teologia fondamentale) dissequestrando la fede e restituendola alla teologia morale tutta; ma ciò dovrebbe avvenire non soprattutto astraendo dalla prassi la pura forma del credere, ma mostrando nelle pratiche della vita gli atti di fede, che sono atti di amore.

Ma poiché la fede, quale esigita dall'esperienza morale immediata, ha un «intrinseco carattere religioso», «non c'è alcun bisogno di andare oltre alla morale» (primo), e l'intera esperienza religiosa e di conseguenza la teologia tutta ha e deve avere una fondazione morale (secondo). In questo senso la 'teologia morale fondamentale' può anche essere considerata come almeno iniziale realizzazione del desiderio dell'A. di scrivere una «teoria generale della virtù». Ma a questo punto è raggiunta una posizione teorica già espressa, ci pare, all'apice della teologia 'moderna', da Schleiermacher, il quale per fondare l'intera teologia ricorre, tramite l'ecclesiologia, a proposizioni prese dall'etica⁴¹: «La devozione, che è la base di tutte le comunità ecclesiali, considerata puramente per se stessa non è né un sapere, né un fare, ma una determinazione del sentimento o dell'immediata coscienza di sé» (§ 3; cf anche §§ 3-6). Da qui può concludere alla opportunità di una trattazione separata di dottrina della fede e dottrina dei costumi, non senza però avvertire: «Ma altrettanto bene secondo la natura della cosa stessa la dottrina della fede potrebbe essere inserita dentro la dottrina dei costumi [...] (§ 26,2)⁴². E così la riconduzione della teologia alla morale delle virtù, e la riconduzione della morale delle

⁴¹ Citiamo da F. SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche dargestellt*, 2 Bände, siebente Auflage, Berlin, Walter de Gruyter, 1960.

⁴² Cf anche I., *Lo studio della teologia. Breve presentazione*, Brescia, Queriniana, 1978: «Se la separazione dei due tipi di proposizioni (della fede e dei costumi) ha

virtù, carità compresa, alla coscienza di sé come coscienza credente presenta problemi all'intera teologia: quelli comunemente addebitati ad una sua interpretazione 'liberale' appunto⁴³.

Concludiamo richiamando anzitutto che la nostra lettura dell'opera

il vantaggio di poter essere più facilmente organizzata nella sua connessione, essa ha inoltre portato alla morale cristiana lo specifico vantaggio che ora essa subisce una trattazione più estesa. Quest'ultima cosa però non è essenzialmente una conseguenza della separazione. Infatti può anche essere pensata una trattazione unitaria in un rapporto inverso rispetto a quello che ha avuto luogo precedentemente e in seguito lo stesso vantaggio sarebbe stato dalla parte della dogmatica» (§ 224).

⁴³ L'ipotesi interpretativa da noi avanzata non copre in verità l'intero arco della riflessione teologica (morale) di Angelini. Questa infatti da una parte appare come decisamente 'moderna' per il riferimento alla centralità dell'autocoscienza (da cui deriva la spinta alla fondamentalizzazione della teologia morale) attraverso una fenomenologia delle forme immediate del vivere pratico; da un'altra parte la fenomenologia moderna viene utilizzata soprattutto per criticare aporie e pregiudizi della teologia (morale), quindi per superarne lo statuto epistemologico di fatto configuratosi come 'moderno'. In questo senso allora la fenomenologia appare non come punto d'arrivo della riflessione di Angelini, ma solo come metodo per togliere il pensare teologico da fuorvianti restringimenti, insomma una specie di *via purgativa* della teologia. Sorge di conseguenza subito la domanda: qual è l'approdo del metodo teologico di Angelini, se esso non è adeguatamente comprensibile come fenomenologico-moderno? Dalla 'teologia morale fondamentale' ricaviamo che l'approdo sarebbe (il condizionale è d'obbligo, in quanto la lettura che stiamo proponendo è una specie di ipotesi di secondo grado, essendo quella sopra esposta il primo grado) la *Lectura* biblica. La lettura meditativa della Bibbia sarebbe l'apparizione della pura essenza della teologia, rispetto alla quale la fenomenologia è momento solo preliminare, per quanto indispensabile. È un caso che numerose pubblicazioni di Angelini abbiano appunto quel taglio, si direbbe postscientifico (cf: *Meditazioni sui vangeli festivi*, 3 voll., Brescia, Morcelliana, 1986; *Li amò sino alla fine*, Milano, Glossa, 1991; *Le virtù e la fede*, Milano, Glossa, 1994; *Svegliare l'aurora: introduzione alla preghiera*, Milano, Centro Ambrosiano, 1995, ecc. Nonostante il tema trattato, non fa eccezione neppure l'opera *Il figlio. Una benedizione, un compito*, Milano, Vita e Pensiero, 1992, che viene presentata come una «meditazione» 38)? Possiamo prolungare l'ipotesi domandandoci quale teologia pastorale potrebbe o dovrebbe corrispondere all'idea di teologia come *Lectura* biblica. La risposta coerente sembra dare corpo a una teologia pastorale di tipo 'monastico', quella cioè che mira alla formazione della coscienza cristiana tramite i modi di vita che si costituiscono all'interno di una comunità di fratelli, sottoposti a una regola spirituale definita e onnicomprensiva. Inoltre è solo un caso che ad espressioni tipiche della teologia 'moderna', come la teologia del laicato o la cosiddetta dottrina sociale della chiesa, Angelini non riconosca elementi di intrinseca validità teoretica (cf *Laico e cristiano*, Genova, Marietti, 1997; *La dottrina sociale della chiesa*, Milano, Glossa, 1989, 15-111)? Non collimano questi rilievi con il fatto che nella 'teologia morale fondamentale' egli faccia *epoché* dell'intero apporto della teoria morale non solo moderna, ma anche medievale (nella figura della teoria morale di Tommaso), per concludere, appunto *dopo* tale operazione ermeneutica, alla *Lectura* della Bibbia (terza parte)? Come si vede non è possibile leggere la 'teologia morale fondamentale' di Angelini senza mettere in campo numerose altre questioni, del tutto centrali, non fosse altro che per la loro lucida radicalità e bruciante attualità. Né si

ha privilegiato, dei due aspetti che la costituiscono, cioè quello di manuale introduttivo alla morale fondamentale e quello di saggio sulla teoria fondamentale della morale teologica, soprattutto il secondo. Con un certo torto all'opera stessa, torto mitigato dal fatto che il secondo aspetto è senz'altro più rilevante e innovatore del primo, oltre che più confacente al taglio del nostro studio sui manuali di morale fondamentale. È scontato infine che non abbiamo ripreso tutti i contenuti dell'opera, per altro verso un po' troppo estesa. Certo l'opera non è molto agevole da usare come manuale, anche se alcune parti e molti spunti sono del tutto validi. Essa apre un capitolo relativamente nuovo nella storia recente della morale fondamentale, quasi a ripresa finalmente univoca di una intuizione che la teologia morale portava in sé da quasi un secolo, ma che non aveva finora avuto elaborazione rigorosa: infatti essa tenta un generale e coerente approccio fenomenologico, applicato inoltre alla lettura del messaggio morale della Bibbia. Si potrebbe anche chiamare tale indirizzo personalista, con l'avvertenza di ricondurre non l'opera di Angelini al personalismo 'volgarizzato' di molta teologia morale recente e corrente, ma l'intuizione del personalismo all'elaborazione accurata che ne offre Angelini. Chiudiamo raccomandando vivamente l'opera allo studio dei docenti (e agli studenti, purché guidati) di teologia morale, essendo a nostro avviso deprecabile che la teologia morale odierna resti indietro rispetto alle acquisizioni, alle critiche, alle proposte, alle intuizioni decisive ivi abbondantemente contenute.

C. CONSIDERAZIONI FINALI

Agli indirizzi più netti già elaborati, almeno in parte, nei manuali di teologia morale fondamentale recente, a partire dal Concilio Vaticano II ad oggi, e da noi già presentati: (inter)personalista (van der Marck), razionalista (Böckle), trascendentale-ermeneutico (Demmer, Curran), neotomista (Pinckaers, Grisez), dobbiamo aggiungere quelli dell'etica aretaica (Colom e Luno) e fenomenologico (Angelini)⁴⁴; ricordiamo anche l'indirizzo che, in mancanza di un termine più pre-

deve trascurare l'ipotesi che una risposta ai quesiti sopra posti sia tutt'altro che scontata.

⁴⁴ In riferimento alla ricerca da noi proposta «Modelli di teologia morale nel ventesimo secolo», *Teologia* 24 (1999) 89-138; 206-243, ci chiediamo se le opere di Colom - Luno e di Angelini costituiscono due nuovi modelli di teologia morale; ci sembra di poter concludere che la prima opera è riconducibile al modello neoscolastico, mentre la seconda, pur essendone capace, a causa della sua incompletezza difficilmente costituisce al presente un modello: il giudizio resta pertanto sospeso.

ciso, chiameremo misto, nel senso che esso riprende spunti diversi, senza preoccupazione di o successo nella unificazione teorica: esso resta 'quantitativamente' il più diffuso. Gli indici generali da noi appena proposti per esprimere l'orientamento teorico prevalente nei diversi Autori, non devono far dimenticare che non le opere vanno ridotte all'indice sintetico, ma questo va spiegato e precisato tramite quelle.

Alla luce della precedente ricerca possiamo presentare alcune riflessioni che valgono come tentativo di valutazione provvisoria dello status di elaborazione della morale fondamentale, come rilevabile tramite i manuali sopra recensiti.

La prima sottolinea che sembra chiusa la fase tumultuosa di rinnovamento della teologia morale: la polemica contro la manualistica si stempera ed esce dall'immediata memoria del moralista, anche se spesso restano nella sua memoria profonda problemi teorici irrisolti della manualistica stessa. Del resto per il moralista sta diventando 'normale' il pluralismo degli indirizzi teorici della sua disciplina. Anche l'effervescenza delle ricerche che hanno contrassegnato gli anni settanta e ottanta del novecento si smorza in una maggiore moderazione, guidata da un senso più acuto della complessità della posta in gioco. Contemporaneamente si va affermando una più decisa volontà costruttiva, la volontà cioè di tentare e presentare proposte teoretiche complessive. La concentrazione di moralisti cattolici sul compito di una riflessione propositiva coerente e completa, forse propiziata dall'enciclica *Veritatis Splendor*, che ha spostato decisamente attenzione ed energie dal problema sostanzialmente improprio di una opzione tra adesione al o dissenso dal magistero⁴⁵, a quello (proprio) di ripensamento della verità, comincia a produrre frutti.

Certo il quadro complessivo dei concreti costumi ecclesiastici e la stessa riflessione contemporanea sulla morale e sull'etica restano molto confusi, anzi decisamente ambigui. Ciò introduce la seconda riflessione, che riguarda la relazione tra la teologia morale come sapere riflesso (per quanto appare dai manuali e dagli altri studi citati) e la percezione del vissuto cristiano nella chiesa contemporanea. Difficilmente ci si può sottrarre all'impressione di una distanza eccessiva tra la prima e la seconda, quasi che la prima (il nostro rilievo assume il punto di vista del moralista) trovi scarso alimento nella seconda, la quale a sua volta si sente come abbandonata a se stessa. Nasce così la domanda: quali modelli di ethos cristiano vissuto oggi nella chiesa possono costituire il referente (epistemologicamente necessario come

⁴⁵ Cf A. BONANDI, «il magistero "morale" secondo la teologia recente», *La Scuola Cattolica* 127 (1999) 735-789; Id., «L'autocomprensione del magistero "morale"», *ivi* 128 (2000) 365-415.

concreta mediazione) per la teoria del moralista? Siccome nessuno vorrà proporre come risposta un immediatistico e perciò ingenuo rimando all'esempio di Cristo, la domanda rischia di non trovare adeguata risposta, proprio a causa della accentuata dispersione dei costumi o modi di vivere dei cristiani. Lo stesso vale per una questione ulteriore: se infatti la manualistica permetteva al parroco di confessare portando nella tasca della veste un volumetto di soluzioni (quasi) pronte dei casi, ora il ministro che introduce e guida alla vita cristiana si sente (corrispondentemente all'atteggiamento del teologo rispetto ai costumi ecclesiastici) quasi svincolato dalla teologia morale (oltre che solo vagamente legato alle indicazioni del magistero); insomma la capacità della teologia morale di interrogare e di illuminare l'ethos cristiano vissuto appare quantomeno debole e tentativa. Certo la teologia (morale) non è immediatamente 'funzionale' alla guida della coscienza e dell'azione dei credenti, meno ancora nella forma riduttiva del lecito e dell'illecito, eppure una buona teologia morale è in grado (globalmente parlando) di cogliere e di porre la verità nella prassi (come giudizio di moralità oggettiva), rifiutando la tentazione di risolvere o ricondurre la prassi (che ha carattere sintetico) ad una serie di asserti generali irrelati (che hanno invece carattere analitico). A scanso di equivoci, non si creda che il compito di acquisire la fiducia alla teologia morale (non solo, ma anche del clero) possa essere svolto (re)introducendo un po' di casuistica: è l'intera ermeneutica teologica della prassi ad essere chiamata in causa, cioè la qualità intrinseca di una teologia morale.

Sullo sfondo della difficoltà sta anche la situazione confusa dei modelli di ethos vissuto nelle società occidentali, oltre che nella comunità cristiana; e non da ultimo sta la condizione 'smarrita' di tanta riflessione morale contemporanea, la quale dunque non può fornire alla teologia morale stimoli in qualche modo 'già pronti'. Corrispondentemente anche questa sembra interessarsi alle ricerche della filosofia morale solo in modo rapsodico, troppo generico e discontinuo. Il risultato è che le forme riflesse della cultura morale contemporanea rimangono, come abbiamo sopra rilevato (benché solo per brevissimi rimandi), estranee alla discussione della teologia morale, la quale a sua volta non sembra interessata a provocare un dibattito teoretico approfondito e sistematico sulle questioni della morale. Così la teologia morale rischia di abbandonare a se stesso il pensiero morale filosofico, facendogli mancare l'interrogazione veritativa tipicamente teologica, e soprattutto di assolvere poco o poco bene a quel compito tutto suo di inculturazione della fede, che pure viene oggi unanimemente riconosciuto quale momento essenziale dell'impegno del fare teologia.

La terza riflessione cerca di rispondere alla domanda se sia possibile indicare alcune 'acquisizioni' della teologia morale fondamentale,

cioè prospettive o elementi che raccolgono di fatto e potrebbero o dovrebbero raccogliere di diritto un ampio consenso. Scontati i rischi evidenti della nostra risposta (di ogni risposta forse) e della stessa domanda, andiamo alla ricerca.

Cresce il consenso sul referente immediato della teologia morale: il credente (e la chiesa) come soggetto agente, come storia e biografia da comprendere mediante riconduzione alla grazia della rivelazione divina. Ne consegue l'impegno a superare una spiegazione di natura e grazia come di due ordini estrinsecamente costituiti e così accostati o sovrapposti. Quel soggetto deve poi essere quello della libertà storica, della comunità umana, delle tradizioni di senso e di comportamento, quello dunque che ha già appreso ad agire e nello stesso tempo può e deve interrogarsi sulla bontà (e verità) della sua vita come progetto e come attuazione. Su questa linea si incontrano le virtù, inseparabilmente teologiche e morali, come modi concreti individualmente e collettivamente rilevanti di vivere bene o nella ricerca fedele del bene: fede speranza e carità obiettivamente istituiscono la qualità dell'agire umano, quindi la qualità morale dell'uomo, nel mentre che dicono l'obbedienza a Dio che si rivela e comanda. Il comandamento va ricondotto a quella rivelazione in cui l'uomo non può essere compreso prima e a parte del suo sì e del suo no, della sua (in)disponibilità al bene, del suo peccato e del divino perdono. Il comandamento è economia o legge o azione divina per l'uomo nel dramma della sua redenzione. Dall'irriflesso sentire immediato alla libera autodeterminazione l'uomo è attraversato e raggiunto (appunto l'agire ne è il segno inequivocabile) dall'azione divina, di cui egli può sapere in quanto è coscienza di sé e del reale. Perciò il discorso della teologia morale verte su grazia e su virtù, come su vizio e peccato, e il discorso sul comandamento divino approda a quello sulla obbedienza e disobbedienza dell'uomo. Dall'azione di Dio l'uomo è reso storico, e ogni fibra del suo sentire, del suo volere, del suo agire, la ripete e verifica nella propria libertà. Perciò la teologia morale non può alla lunga dimenticare lo studio delle passioni (e delle emozioni) nel contesto dell'agire, né può semplicemente lasciarle all'esterno della verità morale: nell'antropologia intera e fino nel corpo umano è insediato il dramma della libertà. Analisi più vaste e più sottili sono dunque richieste sul fronte dell'antropologia dell'agire, sia di conseguenza su quello delle virtù, la cui ricchezza, anche come modelli di ethos culturale, è praticamente inesauribile, sia analogamente su quello dei tipi di legge morale. Su questa linea può avvenire la *lectio* che teologia (morale) fa della scrittura e della tradizione ecclesiastica, meno come presentazione in capitoli separati, e più come spinta ermeneutica dell'esperienza morale. Questa pertanto può e deve essere portata attivamente alla scoperta teoreticamente nella sua verità,

che è sempre e originariamente anche pratica. Che dunque la teologia morale ricerchi nella prassi aspetti dell'unica verità è solo conseguente alla scoperta dell'agire stesso e dell'agente.

Con ciò abbiamo solo indicato allusivamente alcuni snodi e compiti attraverso i quali la morale fondamentale recente sembra disposta a costruire il proprio discorso riflesso. Dal centro dell'attenzione sembrano invece uscire altri temi: segnatamente quelli circa morale autonoma, teleologia proporzionalismo e/o consequenzialismo, opzione fondamentale, coscienza creativa, anche se è presto per affermare che si tratti di un congedo a tempo indeterminato.

ALBERTO BONANDI
Parrocchia di S. Egidio
via Frattini, 36
46100 Mantova

Novembre 2000