

DIECI ANNI DI TEOLOGIA MORALE CON *VERITATIS SPLENDOR* Aspetti della ricezione dell'enciclica

SOMMARIO: I. IN MEDIAS RES — II. LA PRIMA RICEZIONE DI VS SULLA SCIA DELLE POLARITÀ DELLA TEOLOGIA MORALE CONTEMPORANEA — III. IL PROBLEMA DELLA «SECONDA» RICEZIONE DI VS NELLE RICERCHE DELLA TEOLOGIA MORALE — IV. I TEMPI LUNGHETTI DELLA TEOLOGIA MORALE

I. IN MEDIAS RES

Veritatis Splendor (d'ora in poi VS) è apparsa fin dall'inizio come un'enciclica piuttosto atipica sotto diversi aspetti: per il suo contenuto, immediatamente remoto dalle discussioni di argomento «morale» che appassiano credenti e non credenti, come quelle a proposito di guerra e pace, di morale matrimoniale e sessuale, di bioetica applicata, ecc.; per l'attenzione prestata a teorie di natura a prima vista prettamente filosofica, come quelle espone nel secondo capitolo, non prossimamente ispirate da o aperte a sensibilità pastorali o ecumeniche; per lo stesso sviluppo del testo, che si configura come un trattato vero e proprio, con una sua certa organicità e compiutezza; per i suoi destinatari precisi (i vescovi), per il rigore dei giudizi di incompatibilità tra certe teorie metaetiche e la dottrina cristiana, ecc. Certo la storia anche recente conosce numerosi interventi del magistero ecclesiastico in materia di morale fondamentale¹, ma VS occupa il posto speciale che compete ad una sintesi, ampia e critica, di una stagione della teologia morale, che se immediatamente si estende alle ricerche e agli esperimenti dei moralisti nel periodo postconciliare²

¹ Cf A. BONANDI, «L'autocomprensione del magistero "morale"», *La Scuola Cattolica* 128 (2000) 365-415.

² Cf ID., *Veritatis Splendor. Trent'anni di teologia morale*, Milano, Glossa, 1996.

(ma certo non a causa del Concilio: infatti proprio alcuni documenti conciliari, segnatamente la Costituzione *Gaudium et Spes*, risentono già delle problematiche in seguito sviluppate dalla teologia morale), tuttavia estende il suo discernimento e la sua competenza almeno all'intera teologia morale del XX secolo, e attraverso questa si addentra nelle vicende della *theologia moralis* moderna.

Ora sembra importante richiamare questo primo aspetto di una ricerca sulla ricezione dell'enciclica, in quanto appare come uno dei più negletti; VS è stata e viene tuttora letta quasi esclusivamente sullo sfondo immediato delle teorie recenti, con conseguente raccorciamento di prospettive, che in verità comprendono l'intero travaglio della teologia (morale), soprattutto di lingua tedesca e francese, dagli esordi del novecento a tutt'oggi³. Ma poiché l'inquieto (dal punto di vista della teologia morale) secolo diciannovesimo si è impegnato in una revisione dell'impianto manualistico ereditato da quella *theologia moralis* che era nata all'inizio del secolo XVII e si era presto identificata con la casuistica (e da lì aveva reso possibili le grandi tensioni raccolte nel probabilismo e nel giansenismo), VS costituisce anche il resoconto (raccolta, correzione, riorientamento) di quell'intera vicenda, consegnata alla chiesa dopo aver fissato un punto di non ritorno per l'elaborazione della teologia morale.

Con ciò è detto che VS è immediatamente e propriamente rivolta a coloro che per professione curano la teologia morale; così si comprende perché, dopo le reazioni del primo momento, VS è quasi uscita dall'attenzione dell'opinione pubblica non solo generale, ma anche di quella ecclesiastica; essa per altro verso è ritornata o rimasta nelle mani dei suoi destinatari naturali, i teologi moralisti (e dei vescovi in quanto custodi dell'ortodossia). Certo l'enciclica ha molte ricadute sull'intera prassi cristiana (morale, pastorale, liturgica, spirituale, giuridica, ecc.; ma si dovrebbe allargare la considerazione all'antropologia teologica, alla cristologia, ecc.: in questa prospettiva è difficile evitare l'impressione che la tendenza alla specializzazione in teologia sia divenuta tanto forte da specializzare ormai anche il magistero, e di conseguenza la sua ricezione da parte della teologia), e certo non solo sulla prassi dei cristiani, ma ciò è mediato dal primato

³ Cf per una prima informazione J.G. ZEIGER, «La teologia morale», in R.V. GUCHT - H. VORGRIMMER (a cura di), *Bilancio della teologia del XX secolo*, vol. III, Roma, Città Nuova, 1972, 336-388. A. BONANDI, «Modelli di teologia morale nel ventesimo secolo», *Teologia* 24 (1999) 89-138; 206-243.

che di fatto, a nostro parere, in essa spetta alla riflessione teorica. In ogni caso così hanno letto l'enciclica molti moralisti.

Ebbene ciò aiuta a comprendere le difficoltà che numerosi di essi hanno avvertito nell'accogliere VS: la prima delle quali (in un certo senso analoga alle difficoltà percepite dall'opinione pubblica) è che i teologi moralisti hanno ricevuto un testo (quasi) *totale*, nel senso che esso spazia dalle Scritture alla tradizione, dalle questioni fondative a quelle applicative, dalla spiritualità alla politica, dalla filosofia alle scienze umane, ecc. Fino a VS invece gli interventi del magistero «morale» erano piuttosto settoriali: ancora recentemente si può pensare a *Humanae Vitae* (1968), *Dichiarazione sull'eutanasia* (1980), *Familiaris Consortio* (1981), *Reconciliatio et Poenitentia* (1984), *Donum Vitae* (1987), *Evangelium Vitae* (1995), le stesse encicliche cosiddette sociali, ecc. Inoltre fino a VS i pronunciamenti del magistero si collocavano per così dire a valle delle questioni morali, con succinti, per quanto espliciti, richiami alle implicazioni o fondazioni delle norme di comportamento; ora invece VS affronta di petto le questioni di fondazione veritativa della morale cristiana. Dunque i teologi moralisti possono aver trovato difficoltà a ricevere VS per il suo carattere di totalità e per la sua pretesa di fondatività, carattere e pretesa non usuali nei pronunciamenti del magistero *in rebus morum*.

La difficoltà di cui si parla non significa ovviamente resistenza al contenuto del documento, né contestazione dell'uno o dell'altro dei suoi contenuti, ma piuttosto domanda sul modo in cui esso vada accolto; una questione ermeneutica fondamentale, che evidentemente rimanda alla intenzione (o meglio forse alle intenzioni) dell'enciclica. Per chiarire questo punto proponiamo una ricostruzione dei principali modelli di ricezione dell'enciclica, che potrebbero, per così dire, rappresentare in modo stilizzato la risposta alla domanda appena posta.

Un primo caso - modello interpreta VS alla stregua di un testo autorevole di teologia morale fondamentale, quasi a modo di una guida, messa tra le mani (manuale) del docente dallo stesso magistero, per l'insegnamento di questa parte tanto importante quanto discussa della teologia. In questo caso al teologo docente spetta il compito di glossare intelligentemente il testo papale, di allargare alcune questioni sotto il profilo informativo (ad esempio con analisi storiche o bibliche più approfondite, con il rimando agli autori precedenti o correnti, ecc.), tuttavia riconoscendo al documento il carattere di «soluzione» dei problemi di teoria fondamentale che la teologia morale fondamentale deve affrontare. Il tutto in una duplice prospettiva: non solo di rifiuto di teorie incompatibili con la verità cristiana,

ma anche di proposta di teorie vincolanti la riflessione teologica. Così VS offre la struttura teoretica della morale fondamentale da insegnare, e anche il canovaccio della docenza⁴.

Un secondo caso - modello interpreta VS come un documento anzitutto critico per rapporto ad alcuni sviluppi della teologia morale cattolica recente; pertanto lo riduce a questa messa in guardia autorevole, per sua natura assai breve e succinta, mentre non si sente vincolato ad altri e abbondanti aspetti dell'enciclica, se non come a suggerimenti, da valutare sullo sfondo di opzioni teoretiche anche diverse. In questo senso essa può essere raccolta intorno ad alcuni (pochi) richiami fondamentali (come il rifiuto dell'estraneità tra fede e ragione, del dualismo antropologico, del soggettivismo morale, ecc.), che lasciano ampiamente aperta la via teorica della proposta di una morale fondamentale; in questo senso VS non può essere «usata» per sostituire o eseguire teoria teologica⁵.

Un terzo caso - modello interpreta VS non sullo sfondo immediato delle vicende recenti della teologia morale cattolica, ma su quello dell'incontro e/o scontro con la cultura morale (sia quella diffusa, sia quella accademica). L'enciclica ora serve da termine di confronto e verifica della più ampia questione della condizione della chiesa nella temperie moderna e rispettivamente postmoderna, con le infinite sfaccettature che tale relazione implica sotto il profilo filosofico, teologi-

⁴ Su questa linea ci pare disporsi il volume di E. COLOM - A. RODRIGUEZ-LUNO, *Scelti in Cristo per essere santi. Elementi di teologia morale fondamentale*, Roma, Apollinare Studi, 1999. Presentazione e valutazione dell'opera in A. BONANDI, «Sui manuali di teologia morale fondamentale (IV) (1995-2000)», *La Scuola Cattolica* 128 (2000) 825-900: 841-863.

⁵ G. ANGELINI, «La norma morale e il senso vero della libertà», *Teologia* 18 (1993) 323-330, dopo aver contestualizzato VS nella crisi morale contemporanea, distingue tra denuncia dell'errore, legittimamente formulata dal magistero, e proposta teorica, compito precipuo della teologia. Anche in Id., *Teologia morale fondamentale. Tradizione, Scrittura e teoria*, Milano, Glossa, 1999, che alle pagine 235-237 richiama l'istanza del nesso tra libertà e verità, e tra teologia morale e teologia sistematica, antropologia in particolare. Sull'opera cf. A. BONANDI, «Sui manuali di teologia morale fondamentale (IV) (1995-2000)», *La Scuola Cattolica* 128 (2000) 825-900: 863-896. Anche G. COTTIER, «Una lettura della Veritatis Splendor», *Rassegna di Teologia* 34 (1993) 603-614 presenta VS come discernimento magisteriale e non come sistema teologico, che del resto la stessa enciclica esclude di intendere e quindi imporre; perciò l'Autore ricorda che VS sottolinea anche gli aspetti positivi della cultura contemporanea, e ha di mira non solo la teologia, ma la vita morale dei fedeli, ha cioè una finalità pastorale. Sottolinea la necessità del rimando e della sintesi tra libertà e legge, coscienza e verità, opzione fondamentale e atti anche C. ZUCCARO, «La Veritatis Splendor. Una triplice chiave di lettura», *Rivista di Teologia Morale* 25 (1993) 567-581.

co, ecclesiologico, storico, ecc. Si apre così la via ad una interpretazione esplicitamente storicizzata (ma non storicistica) dell'enciclica⁶.

Ebbene si può facilmente notare che ognuno di questi modelli può contenere diverse varianti, tra loro compatibili, ma talora anche incompatibili. Ognuno di essi del resto può sfociare in una valutazione più o meno positiva o critica di VS.

Così sulla base del primo modello è stato possibile interpretare l'enciclica come proposta di un sistema morale chiuso, incapace di illuminare la vita, a causa del ricorso ad una concezione di ragione che esclude il ruolo della esperienza umana nella sua storicità particolare dalla determinazione della moralità⁷; o vedervi una filippica contro la cultura moderna (soprattutto in rapporto alla centralità dell'autonomia del soggetto), e contro le scienze: con conseguente rifiuto della complessità morale odierna, e dimenticanza della grave questione della praticabilità delle norme morali proposte dal magistero (oltre che della affidabilità dello stesso proponente)⁸; o salutarvi il *plädoyer* di una morale radicalmente teologizzata in un'epoca in cui è venuto meno il consenso su evidenze morali naturali, con conseguente sepa-

⁶ Così ad esempio A.N. BENTUÉ, «La Iglesia y la cultura moderna ("Veritatis Splendor". Una propuesta moral para hoy)», *Teología y vida* 35 (1994) 171-184, secondo il quale alla riduzione della morale a psicologismo della felicità la chiesa deve opporre la dimensione salvifica dell'annuncio evangelico. D. COMPOSTA, «L'enciclica "Veritatis Splendor" del Sommo Pontefice Giovanni Paolo II. Riflessioni sulla sua attualità», *Divinitas* 38 (1994) 9-22 legge VS sullo sfondo di una ricostruzione a nostro avviso esasperata dei limiti e degli errori della cultura moderna e di certa teologia morale corrente, mentre afferma la necessità di superare dualismi e cogliere nessi tra i diversi aspetti dell'esperienza e della verità. B.V. JOHNSTONE, «Faithful Action: The Catholic Moral Tradition and Veritatis Splendor», *Studia Moralia* 31 (1993) 283-305; ID., «Personalist Morality for a Technological Age: The Catechism of the Catholic Church and Veritatis Splendor», *Studia Moralia* 32 (1994) 121-136 presenta VS all'interno della tradizione della teologia morale e del contesto culturale contemporaneo, evidenziando come essa si collochi nel cruciale passaggio dal naturalismo al personalismo. L. VEREECKE, «Magistère et morale selon Veritatis Splendor», *Studia Moralia* 31 (1993) 391-401; ID., «Histoire et monde selon "Veritatis Splendor"», *Le Supplément* 188-189 (1994) 335-348 sottolinea il carattere storico della teologia morale in rapporto al ruolo della riflessione (più marcato in teologia morale che in dogmatica) e alla dimensione storica delle stesse fonti della morale cristiana. H. SEIDL, «Sulla verità pratica. Riflessioni etiche in seguito all'Enciclica "Veritatis Splendor"», *Angelicum* 72 (1995) 23-39 studia il legame tra verità e libertà sotto il profilo della dottrina della conoscenza; nel confronto col pensiero contemporaneo suggerisce di recuperare la concezione classica della verità pratica.

⁷ Cf N. BROWN, «Experience as a Moral Source: A Literary Commentary on Official Catholic Ethics», *The Irish Theological Quarterly* 61 (1995) 182-190.

⁸ Cf K. HILPERT, «Glanz der Wahrheit: Licht und Schatte. Eine Analyse der neuen Moralenzyklika», *Herder Korrespondenz* 47 (1993) 623-630.

razione tra verità e libertà (sulla base di una epistemologia scientifica naturalistica) e infine soggettivizzazione della coscienza⁹.

Sulla base del secondo modello l'enciclica può essere letta come richiamo ad una vita pienamente cristiana a partire dal vangelo, e a una teologia morale corretta a partire dalla Bibbia e dalla tradizione (contro la recente messa in discussione della morale cristiana e la sua frammentazione in insegnamenti divergenti): a partire dall'annuncio morale cristiano e nella luce di una concezione integrativa della vita cristiana si può ripensare la teologia morale, come pure riportare la libertà alla verità che illumina il bene da compiere¹⁰. O ancora si può anche riconoscere che VS ricorre ad una interpretazione neoscolastica della legge naturale (sulla base dell'istanza di una moralità oggettiva universalmente valida), che è certo una interpretazione filosofica particolare della persona umana, ma insieme esclude che il magistero imponga un particolare sistema teologico o filosofico. L'insegnamento filosofico dell'enciclica (per altro inquadrato teologicamente e centrato cristologicamente) è dunque esplicito quanto agli errori, ma implicito quanto alla proposta: altri sistemi filosofici non sono esclusi né condannati. In ogni caso VS non è un manuale di morale fondamentale¹¹.

Sulla base del terzo modello infine VS offre l'occasione per elaborare la posizione del cristianesimo e della chiesa rispetto alle epocali questioni della verità e della prassi, o meglio della verità della prassi. L'identificazione di figure storiche di vita cristiana può essere l'obiettivo del terzo modello, nel tentativo di evitare lo smarrimento dello specifico cristiano, senza tuttavia isolarlo dalla ricerca universale del bene e del giusto, anzi facendosene carico e interpretandola: «L'interrogativo che ha guidato il Papa nell'elaborazione dell'enciclica... riguarda certamente la discussione teologico-morale all'interno della chiesa stessa, ma va molto al di là. È espressione della preoccupazione per l'uomo. Deriva dalla responsabilità per i grandi problemi dell'umanità di oggi»¹², non ultimi la difesa della vita

⁹ Cf R.A. CONNOR, «Veritatis Splendor and Epistemology», *Annales Theologici* 8 (1994) 339-364.

¹⁰ Cf J. RIEF, «Grundlinien und Grundanliegen kirchlicher Moralverkündigung in und nach der Enzyklika "Veritatis Splendor"», *Forum katholische Theologie* 10 (1994) 3-29.

¹¹ Cf R. GALLAGHER, «The Reception of Veritatis Splendor Within the Theological Community», *Studia Moralia* 33 (1995) 415-435.

¹² J. RATZINGER, «Perché un'enciclica sulla morale? Riflessioni circa la genesi e l'elaborazione della "Veritatis Splendor"», in G. Russo (a cura di), *Veritatis Splendor. Genesi, elaborazione, significato*, Roma, Dehoniane, 1994, 12.

e dei diritti umani, della democrazia politica, ecc. È in particolare la discussione sul cosiddetto *intrinsece malum* a evidenziare la necessità di difendere il bene umano in tutti i suoi aspetti da gravi ambiguità¹³. A queste è esposta la cultura contemporanea, ampiamente influenzata dalle tesi dell'autonomia individuale, dell'utilitarismo, del relativismo morale, tesi che possono essere affrontate con l'aiuto di VS, la quale, richiamando il valore della legge naturale e dei suoi precetti negativi, salvaguarda la libertà, i beni della vita umana, e infine la stessa ragionevolezza del discorso morale filosofico¹⁴. Così il politico cristiano, l'economista, il filosofo trovano sostegno alla loro ricerca nella riaffermazione (cristiana) del legame della libertà alla verità, mentre la loro dissociazione porta infine a indebolire, se non a negare, quei valori che dovrebbero essere perseguiti. L'uomo cristiano (e l'umanesimo cristiano in ognuno dei suoi aspetti e campi di attuazione) e di conseguenza le figure storiche della vita cristiana (la vita familiare, le professioni, la santificazione della vita quotidiana, il dialogo interreligioso, ecc.) traggono sicuro vantaggio dai richiami dell'enciclica. Ciò naturalmente non la pone al riparo da valutazioni critiche, proprio perché il perseguimento di obiettivi senz'altro validi, quali il superamento della separazione tra fede e morale, coscienza e legge, verità e libertà, viene attuato in una forma, quella neoscolastica, giudicata meno appropriata allo scopo: VS allora appare proporre un oggettivismo arcaico della verità, misconoscere il ruolo della soggettività e della storicità, accentuare la mediazione dell'autorità¹⁵.

Se i modelli appena presentati accostano VS con un intento ermeneutico diciamo «forte», non sono mancate presentazioni di carattere prevalentemente illustrativo, miranti cioè a introdurre il lettore (e non si può senz'altro ritenere che siano molti coloro che trovano immediatamente accessibile il testo) nell'uno o nell'altro aspetto della complessa enciclica, distendendola su più ampie tematiche bibliche e teologiche (oltre che sulle tre parti di VS), una specie di lettura corsiva; si tratta di una forma di ricezione che non dispensa (né del resto lo nega) da un ripensamento del nucleo forte di VS, appunto la relazione tra libertà e verità, ma con mire teoriche meno pronuncia-

¹³ Così H. WEBER, «Zur Enzyklika "Veritatis Splendor". Erinnerung an Fundamente oder Stolpersteine?», *Trierer Theologische Zeitschrift* 103 (1994) 161-197.

¹⁴ Cf S. HAUSER, «The Splendor of the Truth», *The Thomist* 58 (1994) 171-195.

¹⁵ Cf C. DUQUOC, «L'encyclique "Veritatis Splendor": présentation critique», *Revue de Théologie et de Philosophie* 126 (1994) 325-332.

te¹⁶. Eppure questo approccio può avere il merito di favorire una lettura serena, posta al di là, o meglio prima delle controversie teologiche, le quali, per quanto valide al fine di arricchire la comprensione, non dovrebbero tuttavia impedire un'accoglienza «semplice» del nucleo dell'enciclica nelle comunità cristiane. Così risulta più facile cogliere il suo messaggio positivo, e vedervi anzi un incoraggiamento a proseguire il compito di rinnovamento della stessa teologia morale¹⁷. Qui si collocano i numerosi tentativi di una lettura complessiva dell'enciclica, attenti almeno a inquadrare il singolo tema nell'orizzonte totale dell'intervento magisteriale, la cui ampiezza può facilmente essere decurtata. Certo in questa prospettiva può affacciarsi anche il rischio di una lettura quasi agiografica di VS, mirata ad una esaltazione precritica dei suoi contenuti, rischio, a nostro giudizio, non sempre evitato¹⁸.

Ciò può essere stato favorito dal contesto nel quale l'enciclica è stata pensata e infine resa pubblica, contesto di forte polarizzazio-

¹⁶ Cf «De theologiae moralis institutione post litteras encyclicas "Veritatis Splendor"», *Seminarium* 34 (1994) 1-177. «L'enciclica "Veritatis Splendor"», *Lateranum* 60 (1994) 5-169. «Veritatis Splendor», *Iter. Revista de Teologia*, 5/2 (1994) 5-123 (i diversi interventi non superano, sotto il profilo teorico, la strategia dell'accostamento tra fede e ragione, libertà e norma, magistero teologia e verità). H. LEPARGNEUR, «Os conceitos da "Veritatis Splendor"», *Revista Eclesiastica Brasileira* 213 (1994) 5-35. D. TETTAMANZI, *Introduzione e guida alla lettura di Veritatis Splendor*, Casale Monferrato, Piemme 1993. Id., «L'educazione alla libertà fondata sulla verità», *La Scuola Cattolica* 123 (1995) 143-160 focalizza la morale cristiana come morale di libertà, ripropone i nodi principali dell'enciclica mostrando come la sequela di Cristo comporti libertà e la inveri; infine presenta gli aspetti teorici in rapporto alla coscienza, ai criteri di moralità, ai soggetti educanti. R. LUCAS LUCAS (a cura di), «Veritatis Splendor». *Testo integrale e commento filosofico-teologico*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 1994. G. DEL POZO ABEJON (a cura di), *Comentarios a la "Veritatis Splendor"*, Madrid, BAC, 1994 (con ampia bibliografia degli studi sull'enciclica).

¹⁷ Cf E. COLOM, «L'agire morale, cammino di santità. Una riflessione attorno all'enciclica Veritatis Splendor», *Annales Theologici* 7 (1993) 281-322. A. CHAPPELLE, «Les enjeux de Veritatis Splendor», *Nouvelle Revue Théologique* 115 (1993) 801-817. L. RENWART, «"Veritatis Splendor". Un essai de lecture», *Nouvelle Revue Théologique* 116 (1994) 545-562.

¹⁸ Cf *Scripta theologica* 26/2 (1994), in particolare l'intervento di T. Styczen; ma anche E. MOLINA, «La enciclica "Veritatis Splendor" y los intentos de renovacion de la teologia moral en el presente siglo», *Scripta theologica* 26/2 (1994) 123-154 presenta in modo esasperato le tesi rifiutate da VS, nell'intento forse di far emergere la necessità dell'intervento papale. Anche W. MAY, «Los actos intrinsecamente malos y la ensenanza de la enciclica "Veritatis Splendor"», *Scripta theologica* 26/2 (1994) 199-219 tende a presentare le teorie criticate in modo indifferenziato, per giungere a sostenere, sulla scia di G. Grisez, che la dottrina dell'*intrinsece malum* è una verità rivelata, che attenderebbe solo di essere definita.

ne tra tendenze opposte nel corpo ecclesiastico, ma soprattutto nella teologia morale.

II. LA PRIMA RICEZIONE DI VS SULLA SCIA DELLE POLARITÀ DELLA TEOLOGIA MORALE CONTEMPORANEA

Gettiamo un rapido sguardo alla prima ricezione dell'enciclica, prima nel senso che si tratta delle immediate o ravvicinate reazioni o risposte ad essa, oppure delle risposte alle reazioni; precisiamo che ora l'attenzione si sposta dalle presentazioni alle prese di posizione, e marcatamente a quelle critiche da un lato e difensive dall'altro. Si noti anzitutto che il periodo interessato è molto circoscritto: un anno o poco più. Salvo errore, dalla fine del 1994 VS non ha richiamato studi particolari, né approfondimenti speciali. Naturalmente questo fatto suscita interrogativi, che affronteremo tra poco. Per il momento basti rilevare che la prima (e quasi unica) ricezione di VS si esaurisce in un lasso brevissimo di tempo¹⁹.

Cominciamo dal *cabier de doléances*, assai nutrito, ma tutt'altro che omogeneo. Esso comprende critiche che vanno dall'inaccurata definizione dei concetti morali principali (come verità morale, autonomia, natura, storia, ecc.), che pertanto attendono una doverosa chiarificazione²⁰, all'insufficiente valorizzazione della coscienza personale, e conseguente ritorno – contro la dottrina conciliare del primato della coscienza personale illuminata dalla legge – alla dottrina preconciare del primato della legge sulla coscienza, la cui funzione viene ristretta a manifestazione della moralità oggettiva²¹. Anche l'eccessivo ricorso a Tommaso e al tomismo, come pure una comprensione imperfetta della teoria dell'opzione fondamentale sono stati rilevati²², insieme con una inesatta interpretazione della teoria delle

¹⁹ Segnaliamo, oltre al nostro volume, lo studio di P. CARLOTTI, *Veritatis Splendor. Aspetti della ricezione teologica*, Roma, Las, 2001, che raccoglie un ampio materiale sulle reazioni all'encicliche, anche in campo ecumenico, senza tuttavia proporre una sintesi teorica dei temi e delle problematiche di VS. Non ci è stato possibile consultare A. RODRIGUEZ-LUNO, «Veritatis Splendor un anno dopo», *Acta Philosophica* 4/2 (1995) 242-259.

²⁰ Cf G. MATTAI, «Veritatis Splendor. Riflessione introduttiva all'enciclica morale di Giovanni Paolo II», *Asprenas* 41 (1994) 25-36.

²¹ Cf J.M., LAHIDALGA AGUIRRE, «La "Veritatis Splendor" o la no suficiente valoración de la conciencia personal», *Lumen* 43 (1994) 177-210.

²² Cf M. VIDAL, «La enciclica "Veritatis Splendor" y su marcado acento tomista»,

tre fonti della moralità (oggetto, intenzione, circostanze), che, formulata nella tarda manualistica latina a sostegno del discernimento personale di coscienza, soprattutto in vista della confessione sacramentale dei peccati, verrebbe erroneamente presentata e proposta da VS come metodo per la conoscenza morale oggettiva di tipo normativo, cioè per la formulazione di concrete norme materiali²³. Si è anche sostenuto che l'enciclica riferisce le opinioni dei moralisti in modo maldestro e distorto, finendo per costruire un avversario che di fatto non esisterebbe²⁴; che essa mira a incoraggiare il rinnovamento della tradizione tomista della legge naturale, mentre la preoccupazione di condannare gli errori rischia di produrre divisioni nella chiesa, con riferimento particolare alla pretesa di verità esclusiva nell'interpretazione della natura umana e agli stereotipi femminili presenti nell'enciclica²⁵; che è scandaloso il discernimento, operato dall'enciclica, secondo cui alcune correnti della teologia morale moderna si sono allontanate dalla «sana dottrina» e ultimamente dai fondamenti della fede stessa²⁶. Da qui anche il sospetto che il Catechismo della chiesa cattolica come di lì a poco VS, col ricorso ad un ambiguo linguaggio, abbiano abbandonato lo spirito di dialogo che animò il Concilio, a favore invece di una morale centrata su ricette di comportamento²⁷, per finire in un autoritarismo e soprannaturalismo morale, dimentico del senso profondo della tradizione della legge naturale, da Tommaso in poi²⁸. C'è poi chi si meraviglia dell'accusa di soggettivismo (nella quale i moralisti interessati non si riconoscono) rivolta alle teorie proporzionaliste. Ecco l'argomento (supportato anche con richiamo alla *Dichiarazione sull'eutanasia* del 1980): poiché gli agenti non

Miscellanea Comillas 52 (1994) 23-38. Id., «Opcion fundamental y conciencia moral en la enciclica "Veritatis Splendor"», *Moralia* 17 (1994) 5-30.

²³ Cf J.A. SELLING, «Veritatis Splendor and the Sources of Morality», *Louvain Studies* 19 (1994) 3-17.

²⁴ Cf R.A. McCORMICK, «Killing the Patient», in J. WILKINS (ed.), *Understanding Veritatis Splendor*, London, SPCK, 1994, 14-20.

²⁵ Cf L.S. CAHILL, «Veritatis Splendor», *Concilium* 29 (1993) 1087-1090.

²⁶ Cf K.-W. MERKX, «Autonome Moral», in D. MIETH (Hrsg.), *Moraltheologie im Abseits? Antwort auf die Enzyklika "Veritatis Splendor"*, Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1994, 46-68.

²⁷ Cf J. MASIA CLAVEL, «Moral de dialogo o moral de recetas?», *Estudios Eclesiasticos* 69 (1994) 225-253.

²⁸ Cf B. SCARLETT, «"Veritatis Splendor". A Philosophical Critique», *Pacifica* 7 (1994) 207-216. L'interpretazione offerta da Scarlett della collocazione e del ruolo della legge naturale nel pensiero di Tommaso è contestata da H. RAMSAY, «Natural Law: A Replay to Brian Scarlett», *Pacifica* 7 (1994) 347-352.

controllano le conseguenze del loro uso della realtà materiale, essi devono considerare attentamente i valori premorali rilevanti per il giudizio, mentre solo la considerazione della totalità di questi può decidere sulla moralità dell'atto; in questo modo il giudizio morale sull'atto è stabilito teleologicamente, cioè sulla base della proporzione dei valori al risultato inteso. Ora se si deve considerare l'azione intera, anche le circostanze diventano rilevanti per il giudizio di proporzione. Nessuno dunque dubita che esistano atti intrinsecamente cattivi in base al loro *finis proximus*, ma ciò presuppone che l'oggetto di questi atti sia già stato accuratamente determinato in modo teleologico. Questo metodo è universale, e si applica tanto alla morale sociale come alla sessuale. «Nel nostro attivo scambio con la realtà materiale – la nostra corporeità e le realtà materiali intorno a noi – la moralità delle azioni deve essere giudicata teleologicamente, esaminando se la totalità dei loro elementi è proporzionata al risultato buono ottenibile. Il risultato è moralmente buono se promuove le persone coinvolte, adeguatamente considerate come soggetti nella corporeità e come realtà relazionali»²⁹.

Siccome nel nostro volume sull'enciclica abbiamo analiticamente ricostruito le teorie morali che fanno da sfondo alle prese di posizione del magistero, e sulla base di quella ricostruzione abbiamo ritenuto che la loro presentazione in VS sia sostanzialmente corretta³⁰, e che anche per questo sia improprio il richiamo alla distinzione (di derivazione giansenista) tra *quaestio iuris* e *quaestio facti* (ossia quelle teorie denunciate da VS sono da rifiutare, ma esse non sono le teorie proposte dai moralisti contemporanei: sul primo ordine il magistero è competente e va accolto, sul secondo non ha la competenza dell'autorità, ma solo l'autorità della competenza, e pertanto può essere

²⁹ L. JANSSENS, «Teleology and Proportionality. Thoughts About the Encyclical "Veritatis Splendor"», *Bijdragen* 55 (1994) 118-132.

³⁰ Ciò non esclude qualche forzatura, da noi ricordata; tuttavia il lettore ricordi che il magistero, per sua funzione rivolto alla chiesa tutta, non tiene presenti solo le opinioni, senz'altro più sfumate e consapevoli, dei teologi professionisti, ma anche di quelle che in mille modi circolano nella opinione pubblica ecclesiastica. Così non meraviglia che un teologo rigoroso come K. Demmer non ritenga ben esposte in VS, dal punto di vista delle sue teorie invece ben rifinite, le posizioni sue e di alcuni altri teologi: «Non sarà sfuggito al conoscitore della problematica che ci sono state formulazioni infelici o unilaterali, che, prese per sé sole, possono nutrire timori» K. DEMMER, «Optionalismus - Entscheidung und Grundentscheidung», in D. MIETH (Hrsg.), *Moraltheologie im Abseits? Antwort auf die Enzyklika "Veritatis Splendor"*, Freiburg-Basel-Wien, 1994, 69-87: 87. Cf ID., *Fundamentale Theologie des Ethischen*, Freiburg, Herder, 1999, 114, 120, 125, 167, 169s, 248, 297.

discusso) passiamo direttamente a considerare l'altro gruppo di reazioni, che, con una punta di semplificazione, chiamiamo reazioni di secondo grado, nel senso che esse, mentre difendono l'enciclica da critiche ritenute ingiustificate, tendono pure a vedervi o a cercarvi conferma delle proprie teorie teologico-morali, che in tal modo vengono di fatto a sovrapporsi e a collimare col dettato magisteriale. Si potrebbe dunque sostenere che il tratto comune delle reazioni che tra poco richiamiamo è quello di glossare il testo di VS sì da vedervi non solo il doveroso discernimento della verità e dell'errore, ma anche la presentazione teorica della verità, col risultato che in esse non solo si avanza un legittimo tentativo di teoria della verità, ma si tende a identificare la verità (morale) cristiana con quel tentativo. Se poi la configurazione stessa dell'enciclica offra qualche spunto o avvio a tale lettura (che risulterebbe una versione del primo modello, di cui sopra) è questione su cui si dirà qualcosa più avanti.

Così l'insegnamento dell'enciclica sugli atti intrinsecamente cattivi è difeso riportando il significato esistenziale dell'agire, mediante la specificazione morale degli atti attraverso l'oggetto, alla dignità dell'uomo: processo che mostrerebbe anche l'incoerenza delle teorie che negano l'*intrinsece malum*³¹. Lo stesso May, recensendo alcune reazioni all'enciclica³², sottolinea che fallisce l'intento dell'enciclica chi la legge come una raccolta di principi eterni offerta ai formatori dei preti, mentre essa intende presentare la morale cristiana sulla base di Bibbia e tradizione; perciò sbaglia anche G. Moore quando crede che VS interpreti in senso legalistico l'episodio del giovane ricco, mentre B. Johnstone sottolinea correttamente che VS, pur risentendo l'influsso della teologia tomista, tuttavia lascia aperte le possibilità di interpretare in senso non tomistico la dottrina della coscienza erronea. Ancora J. Jans rileva nell'enciclica una tensione, che invece May ritiene inesistente, tra un modello partecipativo e uno subordinativo di morale. J.A. Selling erroneamente ritiene nuova l'idea che il carattere morale di una persona dipende da specifiche scelte, e che «buono» sia tradizionalmente inteso come aggettivo e non invece anche come sostantivo. Mentre L. Janssens, che rifiuta l'affermazione del-

³¹ W.E. MAY, «Los actos intrinsecamente malos y la enseñanza de la encíclica "Veritatis Splendor"», *Scripta theologica* 26 (1994) 199-219.

³² «The Splendor of Accuracy: How Accurate?», *The Thomist* 59 (1995) 465-483 ribatte punto per punto le principali critiche rivolte a VS nel volume J.A. SELLING - J. JANS (eds.), *The Splendor of Accuracy. An Examination of the Assertions Made by "Veritatis Splendor"*, Grand Rapids, Michigan, Win. B., Eerdmans Publishing Co., 1995.

l'enciclica secondo cui un'azione può essere giudicata cattiva anche solo in base all'oggetto (a prescindere da circostanze e fine), cita e interpreta erroneamente la *Dichiarazione sull'eutanasia* (1981), la quale accetta sì giudizi di proporzionalità, ma come procedimento solo parziale (non dunque generale) e valido solo in dipendenza da altri criteri superiori; perciò non si può neppure ricorrere alla metodologia proporzionalista per appiattare la differenza tra danni intesi e tollerati. Infine, sempre a dire di May, Janssens fraintende anche alcuni testi di Tommaso, confondendo la nozione di *materia circa quam* (che indica la scelta di un evento fattuale) con la *materia ex qua* (che invece indica l'evento fattuale). *Summa summarum*: l'intento degli Autori di mostrare inaccuratezze nella stesura dell'enciclica fallisce, a giudizio di May.

Un più recente volume³³ raccoglie numerosi studi su diversi temi dell'enciclica (come la legge naturale, la libertà, il desiderio di felicità e l'etica della prima persona, gli assoluti morali, ecc.); tra gli studi segnaliamo i due di M. Rhonheimer, pubblicati poco dopo VS, in quanto a nostro avviso offrono la possibilità di fare il punto sulle discussioni più accese della teologia morale alla vigilia e rispettivamente all'indomani di VS.

Nel primo³⁴, attraverso la questione degli atti intrinsecamente cattivi, si precisa, nel contesto delle discussioni dei teologi moralisti, come debba essere considerato l'oggetto di un atto in rapporto alla moralità: «L'oggetto che dà la specificazione morale è sempre l'oggetto di un atto umano *precisamente in quanto* è un atto di un essere umano. Senza un atto della ragione pratica che si riferisce a un oggetto in un modo specificamente morale, non c'è un atto umano [...]. Parlare dell'oggetto di un'azione è parlare del contenuto di un'azione *intenzionale*. Cioè l'oggetto moralmente rilevante di un'azione è il contenuto di un atto in quanto è l'oggetto di una *intentio voluntatis*...»³⁵. Ma per intendere correttamente la nozione di oggetto di un atto morale bisogna risalire a una prospettiva più ampia, nella cui luce si possono distinguere due concezioni dell'agire: l'intenzionale e la causale-eventistica, ovvero rispettivamente la prospettiva della pri-

³³ J.A. DiNoia - R. CESSARIO (eds.), *Veritatis Splendor and the Renewal of Moral Theology: Studies by Ten Outstanding Scholars*, Chicago, Midwest Theological Forum, 1999 (recensione favorevole di C.J. THOMPSON, *The Thomist* 65 [2001] 465-473).

³⁴ M. RHONHEIMER, "Intrinsically Evil Acts" and the Moral Viewpoint: Clarifying A Central Teaching of Veritatis Splendor, *The Thomist* 58 (1994) 1-39.

³⁵ *Ib.* 6.

ma persona (cioè dell'agente) e della terza (o dell'osservatore). Ebbene l'intenzionalità, che per riferimento a un'azione è una scelta, appunto la scelta di un'azione, non può essere ridotta alla produzione (causale) di uno stato di cose. Di conseguenza «i beni pratici che sono oggetti delle azioni [...] non sono mai tali oggetti semplicemente nella loro qualità naturale di valore ontico come stati di cose, ma piuttosto come oggetti di un atto della volontà guidata dalla ragione. Questo è il motivo per cui oggetti di azioni – precisamente *a causa* del loro essere oggetti di un'azione umana – sono buoni in senso morale». Di conseguenza circa la determinazione dei beni in rapporto alle inclinazioni naturali si deve affermare che «i beni delle inclinazioni naturali non sono mai un insieme di fatti dati, [...] ma piuttosto costituiscono l'appropriata autoesperienza pratica delle persone in quanto sono *un certo tipo* di essere. [...] L'autoesperienza pratica dell'uomo come naturalmente tendente ai beni è precisamente ciò che costituisce l'identità di una persona come persona umana: ogni inclinazione e il suo bene appropriato sono sperimentati come correlati al mio proprio tendere, e non come a qualcosa a me estraneo. [...] Nel suo atto naturale [...] la ragione comprende questi beni particolari come beni *umani*, e perciò come beni pratici fondamentali della persona»³⁶. Nella prospettiva della prima persona o dell'agente «la bontà del volere è vista come dipendente dalla bontà di azioni liberamente scelte, *volute*, il che include il volontario riferirsi dell'agente allo specifico scopo che costituisce l'intenzionalità oggettiva di questa azione. Questo è il motivo per cui atti di scelta sono sempre descrivibili come forme di giustizia (*rightness*), cioè della giustizia del desiderio o della volontà. Questo rende possibile indicare specifici tipi di azione che non devono mai essere scelti, in quanto incompatibili con una volontà buona. [...] Certamente molte decisioni, anzi probabilmente la grande maggioranza di esse, sono legittimamente elaborate sulla base della ponderazione di beni e conseguenze. Ciò è particolarmente vero per decisioni prese in un più ampio contesto sociale (es. sociale, economico, di politica della ricerca). Ma, per motivo di *ragioni morali*, le corrispondenti possibilità di azione sono ristrette. Ristrette dalla condizione che esse siano coerenti con la fondamentale "giustizia della volontà" a livello delle concrete scelte di azioni. Qui incontriamo il tipo di responsabilità che siamo soliti esprimere con le cosiddette *proibizioni asso-*

³⁶ *Ivi*, 13-15; cf *ivi*, 11-16.

lute. A questo livello il “giusto” e il “bene” (o l’“errato” e il “cattivo”) sono fondamentalmente identici. Qui bilanciamento di beni e calcolo delle possibili conseguenze sono radicalmente esclusi. È uno dei più importanti asserti della classica etica delle virtù che ci sono condizioni per la giustizia fondamentale delle azioni che dipendono dalle strutture fondamentali della “giustizia del desiderio” e che è perciò possibile descrivere particolari tipi di azioni, la cui *scelta* implica sempre un desiderio sbagliato³⁷. Ecco dunque la conclusione: «Precisamente perché gli oggetti delle nostre azioni sono oggetti intenzionali, cioè oggetti di atti della volontà, essi possono essere solo “formati” dalla ragione; [...] questa “forma concepita dalla ragione” non è altro che l’oggetto di un’azione nel suo “*genus moris*”». Questo dipende dal fatto che la volontà è l’appetito che segue il giudizio della ragione; pertanto ogni azione umana è intenzionale, in quanto il contenuto reale di un atto di scelta e del comportamento descrivibile è esclusivamente l’azione umana, nella quale la ragione pratica che giudica l’azione come un bene pratico è già coinvolta. Perciò «le proposizioni normative che indicano che determinate azioni descrivibili non possono mai essere lecitamente scelte e volontariamente compiute, si riferiscono ad azioni descritte intenzionalmente. È impossibile fare ciò indipendentemente dal contenuto degli atti di scelta che si riferiscono a tali azioni»³⁸.

In un secondo articolo³⁹, l’Autore, polemizzando con R.A. McCormick, ribadisce che la condanna di VS non riguarda il comportamento materiale come tale, ma la scelta di esso (es. fornicazione), la quale include un’intenzione, formata alla ragione: solo così si può parlare di atto umano; tale scelta poi «è perfettamente descrivibile e moralmente qualificabile *indipendentemente* da ulteriori intenzioni». In questo contesto si deve notare «che la descrizione di un modello osservabile di comportamento come tale e la descrizione della *scelta* di questo comportamento possono essere due cose molto differenti». Nel caso della scelta è la ragione che conferisce al comportamento una forma intrinseca, col risultato che nessuno potrebbe scegliere quel comportamento (relazione con la non moglie) a prescindere da quella forma (fornicazione). «Scegliendo un concreto modello di comportamento, uno necessariamente lo sceglie “sotto una descrizione”,

³⁷ *Ivi*, 19s.

³⁸ *Ivi*, 28, 32; cf *ib* 27-32.

³⁹ *Id.*, «Intentional Actions and the Meaning of Object: A Replay to Richard McCormick», *The Thomist* 59 (1995) 279-311.

che è precisamente la descrizione di un intento cui la ragione dà la forma. [...] Se non ci fosse intenzione – il che è impossibile – non ci sarebbe ragione, né ci sarebbe percezione di un bene da perseguire»⁴⁰. In tal caso non ci sarebbe che una figura comportamentale osservabile, non un atto umano. «Ci sono contesti dati (formati dalle circostanze e riconoscibili, come unità contestuale moralmente significante, solo dalla ragione pratica), che in un *sensu fondamentale* decidono quale tipo di intenzioni noi *possiamo* avere se scegliamo un determinato “tipo di comportamento”, e ciò *indipendentemente* da *ulteriori* intenzioni. Da ciò segue che anche se non si dà nessun atto (o oggetto) possibile che non coinvolga una intenzione, *ciò che* l'intenzione ragionevolmente può essere non dipende da pure preferenze o decisioni [...] del soggetto. Ciò è in molti, non tutti, i casi semplicemente *dato*. [...] Se uno si chiede perché l'intenzione dovrebbe essere inclusa nell'oggetto o nella natura intrinseca di un atto, dovrebbe chiedersi perché in generale cose come volontà, intelletto, ragione, ecc. dovrebbero essere incluse nella natura umana. Sembra piuttosto ovvio che la natura propria degli atti di un essere spirituale – atti morali – includa elementi spirituali come propositi o intenzioni della volontà, formati dalla ragione, e non solo modelli osservabili di comportamento. [...] Descrizioni di concrete scelte di tipi di comportamento includono un'intenzione *fondamentale* che presuppone un contesto dato eticamente rilevante. [...] Qui non c'entra una “nozione allargata di oggetto”»⁴¹.

Proponiamo ora alcune questioni, al fine di procedere nelle nostre riflessioni sulla prima ricezione di VS. Anzitutto si nota in Rhonheimer una sovrapposizione «pratica» tra oggetto e contenuto dell'atto («l'oggetto di un'azione [...] è il contenuto di un'azione intenzionale. L'oggetto moralmente rilevante è il contenuto di un atto in quanto oggetto di una *intentio voluntatis*»⁴²), fino quasi alla tautologia: in questo modo il problema viene solo spostato. L'asserto può essere radicalizzato così: se infatti «ogni azione umana è un'azione *intenzionale*, [...] una materia pratica concreta [...] è *come tale*, considerata nella sua pura «materialità», sempre meno del contenuto o oggetto di un'azione considerata in rapporto all'inclinazione naturale di una *persona umana*. [...] Il contenuto vero di un atto di scelta è esclusivamente l'azio-

⁴⁰ *Ivi*, 283s.; cf *ivi*, 281-285.

⁴¹ *Ivi*, 299s.

⁴² *Id.*, «“Intrinsically Evil Acts” and the Moral Viewpoint: Clarifying A Central Teaching of Veritatis Splendor», *The Thomist* 58 (1994) 6.

ne intenzionale, cioè umana...⁴³. Ma se l'oggetto di un atto di scelta è un'azione, allora non si riesce a cogliere nemmeno la differenza tra contenuto/oggetto da una parte e azione intenzionale/scelta dall'altra: l'atto di scelta ha come oggetto un'azione di scelta o intenzionale [...]. Conseguenza inevitabilmente la domanda: se il concetto di oggetto morale o scelto ritorna su se stesso, e perciò non esibisce alcun valore cognitivo ed esplicativo rispetto all'agire umano e alla sua moralità, a che pro discutere tanto di oggetto, come nucleo della questione dell'*intrinsece malum*? Tra poco tenteremo di mostrare l'origine di questo cortocircuito, per il momento prendiamo atto che una tale teoria offre scarso valore esplicativo.

Aggiungere poi che l'azione umana o morale è descrivibile in termini di comportamento richiede più di una spiegazione. Se infatti si tratta di una descrizione di tipo morale (cioè valutativa), come è possibile sostenere che la grande maggioranza delle decisioni (che si deve presumere siano atti umani, anche se stranamente ora non si parla più di «azioni») può e deve legittimamente essere presa sulla base della ponderazione di beni e conseguenze, cioè col metodo che i moralisti criticati chiamano proporzionalista? Si dovrebbe concludere che la teoria morale presentata (nel contesto di un'etica della virtù) avanza una fondamentale pretesa veritativa limitata alle sole proibizioni assolute, mentre il proporzionalismo, prima aspramente criticato, viene ora autorizzato come metodo moralmente legittimo in vasti settori dell'esperienza umana, morale, limitato solo dalla compatibilità negativa con le proibizioni negative assolute? Quale coerenza può esibire questa ambigua teoria fondamentale della morale, che appare come un misto di rigore morale e spregiudicatezza tattica (nelle questioni politiche, economiche, ecc.)? A questo punto le obiezioni rivolte al metodo teleologico non ritornano direttamente su questa etica delle virtù? Siano permesse a questo punto quattro osservazioni esplicative ulteriori.

La prima riprende la questione della definizione dell'oggetto dell'atto morale a partire dall'intenzione: un tale procedimento, che mira a risolvere la questione centrale della identificazione non materialistica, bensì appunto morale, dell'oggetto dell'agire (in risposta all'obiezione di alcuni moralisti), in verità scopre il fianco ad una obiezione anche più forte: che cosa infatti definisce l'*intentio voluntatis* se è proprio questa a definire (in termini morali) l'oggetto dell'atto? Per-

⁴³ *Ivi*, 28s.

tanto è l'intenzione a definire l'oggetto come morale, o è l'oggetto (almeno in alcuni casi dati, quelli precisati dalle inclinazioni naturali) a definire l'intenzione? In questa mancata chiarificazione risiede, a nostro avviso, la debolezza dell'intera argomentazione, la quale nel tentativo di superare la critica di naturalismo nella concezione dell'oggetto, adotta un concetto di intenzione affine a un tendere senza oggetto verso un oggetto, affine dunque al formalismo nella concezione delle facoltà del soggetto («questa "forma concepita dalla ragione" non è altro che l'oggetto di un'azione nel suo "*genus moris*"»): ma appunto può l'oggetto o contenuto dell'agire morale essere ri(con)dotta alla forma razionale dell'agire? Crediamo che qui si renda visibile l'accostamento di due concetti di oggetto: quello (anche tomista) di forma razionale dell'atto, e quello di contenuto dell'atto. In mancanza di una efficace mediazione (o meglio, di una adeguata interpretazione dell'agire), i due concetti tendono a divaricare rispettivamente verso il razionalismo e il naturalismo, e nutrono quell'ambiguità che è sfociata nella teoria manualistica della «materia» dell'atto, una autentica *crux moralistarum*, fonte di innumerevoli e forse poco fruttuose discussioni fino ai nostri giorni⁴⁴. Così il formalismo delle potenze spirituali (intelletto e volontà) non riesce a correggere, ma paradossalmente conferma il naturalismo dell'oggetto/contenuto.

La seconda riguarda la osservabilità o descrivibilità dell'atto morale: è fuor di dubbio che l'atto morale sia comprensibile nei termini di una proposizione normativa generale⁴⁵, ma l'affermazione di una sua osservabilità, nel contesto teorico appena ricostruito, non si avvicina a quella posizione della terza persona (o addirittura a quella dell'osservatore imparziale delle teorie morali utilitaristiche) che Rhonheimer dichiara di voler escludere? Del resto se si afferma che l'inclusione dell'intenzione nell'oggetto o natura intrinseca dell'atto deriva dalla spiritualità tipica della natura umana⁴⁶, non si dovrebbe precisare in che senso si dice che lo spirito umano è osservabile? Non si affaccia qui il duplice rischio di una concezione naturalistica dell'oggetto («la

⁴⁴ Cf A. BONANDI, «Modelli di teologia morale nel ventesimo secolo» *Teologia* 24 (1999) 89-138; 206-243.

⁴⁵ Del resto sembra che questo sia precisamente il senso del concetto di oggetto dell'atto in Tommaso; cf J. PORTER, *Moral Action and Christian Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, 84-124; la definizione è a pagina 97. G. ANGELINI, *Teologia morale fondamentale. Tradizione, Scrittura e teoria*, Milano, Glossa, 1999, 150-155.

⁴⁶ Cf M. RHONHEIMER, «Intentional Actions and the Meaning of Object: A Replay to Richard McCormick», *The Thomist* 59 (1995) 299s.

bontà del volere è vista come dipendente dalla bontà di azioni liberamente scelte, *volute*, il che include il volontario riferirsi dell'agente allo specifico scopo che costituisce l'intenzionalità oggettiva di questa azione»⁴⁷ e di una concezione spiritualistica dell'intenzione (che risolve in sé l'oggetto)? Inoltre che cosa, secondo la teoria proposta, è propriamente osservabile: l'atto o l'oggetto dell'atto?

La terza cerca di comprendere più da vicino l'istanza positiva della teoria di Rhonheimer, la quale intende evitare da una parte l'indebolimento, a buona ragione addebitato al proporzionalismo, dell'*intrinsece malum*, dall'altra le strettoie del naturalismo, che tuttavia, a nostro avviso, si presentano proprio là dove si affermi che «ci sono contesti dati (formati dalle circostanze e riconoscibili, come unità contestuale moralmente significativa, solo dalla ragione pratica), che in un *sensu fondamentale* decidono quale tipo di intenzioni noi *possiamo* avere se scegliamo un determinato "tipo di comportamento", e ciò *indipendentemente* da *ulteriori* intenzioni. Da ciò segue che anche se non si dà nessun atto (o oggetto) possibile che non coinvolga una intenzione, *ciò che* l'intenzione ragionevolmente può essere non dipende da pure preferenze o decisioni... del soggetto. Ciò è in molti, non tutti, i casi semplicemente *dato*⁴⁸: ci sarebbero dunque dati che decidono di intenzioni, mentre viceversa si è sopra affermato che sono le intenzioni a qualificare in senso morale certi dati. A questo punto appare chiaramente il problema teorico di fondo, quello di una istituzione estranea di dati e intenzioni⁴⁹; col risultato che alla fine l'unità dell'azione, il bene più prezioso, sembra smarrita. Infatti dall'affermazio-

⁴⁷ Si ha l'impressione che talora il naturalismo passi dalla concezione di oggetto a quella di azione: si parla spesso di scelta di azioni, come se le azioni fossero già lì, e la libertà si compisse nello scegliere l'una o l'altra azione. La lettura prevalentemente critica dei contributi di Rhonheimer non ci impedisce di cogliere il tentativo di superare gli intoppi della tradizione morale cattolica, opera cui molti moralisti stanno contribuendo. In un certo senso la sua radicalità (come pure le ricerche di Finnis, Grisez, ecc.) mostra la necessità di andare oltre la discussione particolare verso il punto fondamentale, quell'esperienza dell'agire morale da cui la riflessione lascia scaturire anche i concetti di intenzione e oggetto in una prospettiva diversa da quella che li preistituisce, per cercare in un secondo momento una difficile riconciliazione. Una fenomenologia del vivere umano può essere una buona via per riaprire la riflessione, 'salvando' le buone ragioni del magistero di VS, e qualche buona ragione della manualistica.

⁴⁸ Cf *ivi*.

⁴⁹ Il problema del naturalismo non sembra superato nemmeno nella recente edizione tedesca di M. RHONHEIMER, *Die Perspektive der Moral. Philosophische Grundlagen der Tugendethik*, Berlin, Akademie Verlag, 2001: così ritiene la recensione di M. REUTER, *Theologie und Philosophie* 77 (2002) 476-479.

ne che l'intenzione morale non può essere intesa come preferenza arbitraria non segue direttamente che essa sia la scelta di un determinato tipo di comportamento, in alcuni casi fondamentali semplicemente definito; piuttosto sembra che il secondo asserto sia un fragile tentativo di tenere insieme formalismo dell'intenzione e naturalismo dell'oggetto (atto).

Da ultimo non convince pienamente la comprensione della prospettiva della morale come prospettiva della prima persona, di contro a quella causale della terza (addebitata al proporzionalismo). Riteniamo che la prospettiva morale sia in verità più complessa, e abbia nel suo nucleo la seconda persona, quel tu per rapporto al quale l'io identifica sé (prima persona) come debitore, mentre così immediatamente dispone quel noi di reciprocità che comprende anche la terza persona (singolare e plurale), cioè la figura dell'altro (che pure è figura personale: appunto terza persona!), che è a pieno titolo (quello della giustizia) una prospettiva della morale, essendo l'imparzialità del *suum cuique* ben diversa dall'impersonalismo. Per altro verso il riconoscimento della centralità della prima persona nella prospettiva della morale potrebbe richiamare (nel contesto della recente ripresa dell'etica della virtù) l'ideale ellenico dell'autarchia più che il comandamento cristiano della carità. Se poi si ricorda che quando altri moralisti hanno tentato di ripensare nell'ottica dell'etica aretaica (della prima persona) la morale fondamentale, sono incorsi in problemi analoghi a quelli ampiamente addebitati alla manualistica⁵⁰, viene da concludere che difficilmente si può credere che una buona comprensione di VS (oltre che il rinnovamento della teologia morale) siano raggiungibili su questa via.

Ebbene abbiamo introdotto la discussione precedente al fine di sostenere questa conclusione: la prima ricezione di VS sembra essere avvenuta nello spazio teorico da noi succintamente richiamato e discusso, polarizzato (ma non esaurito) dalle posizioni rappresentate rispettivamente da McCormick e da Rhonheimer; eppure riteniamo che non sia affatto valido, e meno che mai necessario, restringere la «ricettibilità» di VS dentro questa polarità; infatti se l'enciclica rifiuta

⁵⁰ Cf E. COLOM - A. RODRIGUEZ-LUNO, *Scelti in Cristo per essere santi. Elementi di teologia morale fondamentale*, Roma, Apollinare Studi, 1999. Presentazione di A. BONANDI, «Sui manuali di teologia morale fondamentale (IV) (1995-2000)», *La Scuola Cattolica* 128 (2000) 841-863. Cf anche Id., *Il difficile rinnovamento. Percorsi fondamentali della teologia morale postconciliare*, Assisi, Cittadella (pubblicazione nel 2003) (Appendice - Aggiornamenti bibliografici sull'etica aretaica).

alcune affermazioni del primo, non per questo si trova, a ben vedere, meglio compresa e supportata in quelle del secondo.

Nella nostra riflessione sulla prima ricezione di VS possiamo proporre questa conclusione provvisoria: le posizioni sopra richiamate non vanno sostanzialmente oltre le teorie dibattute negli anni immediatamente precedenti⁵¹; come a dire che la prima ricezione di VS ha piuttosto ripetuto e prolungato le discussioni degli anni ottanta e novanta, riproponendo tensioni che da tempo affliggono la teologia morale cattolica, senza un incremento teoretico rilevante. La prima ricezione – ma forse ciò non deve sorprendere più di tanto – sembra dunque essere avvenuta come una «ri-petizione» di tendenze della teologia morale presenti prima e a prescindere dall'enciclica, e numerosi teologi hanno poco più che riconfermato le loro precedenti posizioni⁵². Resta da capire perché ciò sia avvenuto, e restano da indagare gli svolgimenti degli anni successivi.

III. IL PROBLEMA DELLA «SECONDA» RICEZIONE DI VS NELLE RICERCHE DELLA TEOLOGIA MORALE

La seconda ricezione può essere fatta iniziare dopo il periodo di più intenso studio e commento di VS, ristretto agli anni 1994-95: il tempo necessario per leggere attentamente l'enciclica, formarsi un'opinione, scrivere uno studio e consegnarlo al pubblico. Qual è stata dunque la sorte di VS negli anni successivi? Se si eccettuano, in ordine cronologico, il nostro studio, la raccolta di articoli (in parte antecedentemente pubblicati) a cura di DiNoia-Cessario, e il panorama piuttosto letteralistico degli studi sull'enciclica offerto recentemente da P. Carlotti, si deve rispondere che, salvo errore, su di essa è calato rapidamente il silenzio (editoriale). Se dunque ci si riferisce a ricerche immediatamente mirate allo studio e all'interpretazione di

⁵¹ Conforto di questa tesi può essere tratto dal confronto tra le posizioni ora presentate con quelle esposte in *Id.*, *Veritatis Splendor, Trent'anni di teologia morale*, Milano, Glossa, 1996.

⁵² Condividiamo pertanto il giudizio espresso da G. ANGELINI, «L'incerta vicenda della teologia morale fondamentale», *Teologia* 26 (2001) 385-405, qui 397: «Non ci pare che l'enciclica abbia propiziato un'apprezzabile intensificazione del confronto argomentato su temi da essa proposti, che sono quelli assolutamente fondamentali; la recensione che ne è stata data ripropone in maniera tautologica la precedente dispersione delle posizioni».

VS, si può concludere che, spente le polemiche e le difese, le presentazioni e alcune interpretazioni più attente, essa non occupa (più) il primo piano dell'attenzione dei moralisti, anzi sembra attualmente collocarsi ai margini della teologia morale. Risultato non diverso si ottiene allargando la considerazione ai manuali di teologia morale fondamentale nel frattempo pubblicati⁵³, i quali a prima vista dovrebbero essere i beneficiari privilegiati dell'insegnamento dell'enciclica, deputati naturalmente (cioè dal punto di vista della riflessione e dell'insegnamento) alla sua ripresa. L'influsso dell'enciclica resta – ci pare – tutto sommato secondario⁵⁴, anche se i diversi Autori hanno affrontato il nodo cruciale della relazione tra verità e libertà, ma appunto spesso collateralmente rispetto a VS. Se in ipotesi la situazione è quella appena richiamata, resta aperta, anzi merita qualche attenzione la domanda circa le spiegazioni plausibili di una tale situazione. Proponiamo in proposito due linee principali di riflessione.

La prima riprende una questione posta poco sopra, cioè se l'enciclica stessa non sia in qualche misura responsabile delle difficoltà della sua ricezione. Ciò va addebitato non solo al gran numero di questioni affrontate o almeno toccate; alla complessità obiettiva e alla radicalità del tema della relazione tra verità e libertà, tema e tensione che attraversa l'intera cultura moderna (quasi il suo destino), teologia compresa; alla presente o recente stagione della teologia morale cattolica, alle prese con la revisione della manualistica; ma anche alla concezione stessa dell'enciclica, che appare intervento a più punte, o con più intenzioni: cosa che si manifesta precisamente nella pluralità dei modi in cui essa di fatto è stata accolta tra i moralisti. I tre modelli di ricezione sopra proposti corrispondono – ci pare – a tre intenti maggiori di VS. Ovviamente essi non sono affatto incompatibili; sono anzi decisamente apprezzabili, corrispondono tuttavia a compiti differenti, i quali possono a titolo diverso rientrare nella competenza del

⁵³ M. VIDAL, *Manuale di etica teologica 1. Morale fondamentale*, Assisi, Cittadella 1994, 253-257. E. COLOM - A. RODRIGUEZ-LUNO, *Scelti in Cristo per essere santi. Elementi di teologia morale fondamentale*, Roma, Apollinare Studi, 1999 (citano frequentemente VS, ma in modo piuttosto materiale: cf 17, 106, 117, 125, 127, 132s, 135, 175, 212, ecc.). G. ANGELINI, *Teologia morale fondamentale. Tradizione, Scrittura e teoria*, Milano, Glossa, 1999, 235-237. K. DEMMER, *Fundamentale Theologie des Ethischen*, Freiburg, Herder, 1999 (citazioni frequenti ma piuttosto indipendenti rispetto all'argomentazione; cf 79, 101, 103, 108, 132-136, 233, 238, 270, 276, 279).

⁵⁴ Rimandiamo per questo studio, come per la ricezione nei numerosi capitoli della morale speciale, agli altri articoli del dossier, che potrebbero in misura minore o maggiore portare materiali per modificare il presente giudizio.

magistero⁵⁵, e per i quali potrebbe essere opportuno approntare percorsi differenti. Così l'individuazione autorevole dell'errore (rispetto alla verità) propizia un pensiero (e un testo) netto, preciso, anche breve; mentre l'illustrazione dei percorsi che possono e/o devono essere acquisiti al sapere teologico morale come patrimonio esige un pensiero (e un testo) di ampia raccolta delle migliori ricerche e delle convinzioni comuni; infine il confronto con vasti settori della cultura moderna e contemporanea di vita e di accademia esige interpretazioni storiche vaste e penetranti (e un testo ampiamente differenziato), condotte nella luce della comprensione cristiana della storia (e dei «segni dei tempi»)⁵⁶.

La pluriintenzionalità dell'enciclica emerge di conseguenza anche nelle differenze del tono, specialmente tra capitolo primo e secondo, ma nelle stesse parti interne del terzo. Il tono rimanda evidentemente alla cosa, non vi è sovrapposto; e la cosa di cui infine tratta l'enciclica è la verità, poiché l'unico modo di riconciliare la libertà con la verità è quello di riconoscere e accogliere (superfluo aggiungere che l'accoglienza è libera) la verità come dono (e in radice come divina rivelazione). Qui si aprono quelle che consideriamo le due vie maggiori del pensare teologico (morale): vie che VS accoglie nel suo costruito, nella sua «teoria», essendo per altro verso «impossibile» svolgere un così ampio testo magisteriale senza riferirsi ad una elaborazione riflessa, almeno come a orizzonte. La prima via pensa la verità nella figura della testimonianza (in radice la si potrà e dovrà riconoscere nella testimonianza di Gesù Cristo), presenta dunque la verità «personale» del testimone (e del discepolo); la seconda presenta la verità come contenuto del sapere riflesso (e della norma giusta). Del tutto erroneo sarebbe opporre le due forme della «teoria» di VS: esse del resto sono operanti entrambe nell'insegnamento magisteriale, oltre che saldamente presenti nella tradizione teologica ecclesiastica; eppure la loro provenienza da tradizioni culturali diverse esige un lavoro di ripensamento ed eventualmente di fusione quanto mai delicato e profondo. Se poi VS non porta a compimento tale difficile impresa, nessuna meraviglia: del resto la stessa teologia morale recente offre, per quanto è possibile verificare attraverso i nostri studi, contributi

⁵⁵ Cf A. BONANDI, «L'autocomprensione del "magistero morale"», *La Scuola Cattolica* 128 (2000) 365-415. Cf anche ID., *Veritatis Splendor. Trent'anni di teologia morale*, Milano, Glossa, 1996, 186-192.

⁵⁶ Si potrebbe pensare a qualcosa di simile ai capitoli II e III dell'enciclica di Giovanni Paolo II *Centesimus Annus* (1991).

solo frammentari e talora anche incerti in questa direzione. Si può di conseguenza presumere che, data la differenza di compiti tra magistero e teologia, la «teoria» del magistero non sopravvanti normalmente la teoria della teologia, deputata appunto a tale elaborazione. Dunque VS raccoglie il compito, lo ripulisce da scorie e incrostazioni che mettono a rischio l'integrità della fede, e lo riconsegna alla teologia.

Questo andamento circolare tra teologia e magistero può aver suscitato qualche ulteriore difficoltà nella ricezione dell'enciclica; talora infatti la relazione tra i due è praticata in modo unilaterale, come se l'intervento magisteriale che autorevolmente preclude certi sbocchi blocchi per ciò stesso ricerche ulteriori (forse qualche espressione di VS può aver alimentato tale impressione). Ebbene se un intervento magisteriale necessita di riprese e di approfondimenti, questo ci sembra esattamente il caso di VS. Proprio il nodo centrale della sua «teoria» va sciolto: diciamo che VS l'ha solo afferrato. Pertanto la migliore ricezione di VS ci sembra l'accoglienza della riconsegna che da essa parte in direzione della teologia cattolica tutta, non solo della teologia morale.

Ma qualcosa in più si deve dire a proposito delle due vie del pensiero della verità. Prendiamo quale punto di partenza l'attitudine della teologia cattolica verso la sintesi o l'integrazione. Non sarebbe difficile, ripercorrendo gli studi sopra citati, mostrare i modi attraverso i quali la teologia morale, soprattutto nella riflessione a proposito di azione, coscienza, opzione fondamentale, peccato, legge morale, ecc. ha cercato di portare a sintesi verità e libertà, superando le numerose forme di estrinsecismo denunciate da VS. Alcuni sottolineano semplicemente l'accordo tra le due; altri mostrano come agevolmente si passi dalla corretta comprensione della prima alla realtà della seconda e viceversa; altri ancora si spingono a comprendere nella definizione analitica dell'una il richiamo necessario all'altra, in modo tale che non si possa formulare una adeguata teoria della verità senza rimando alla libertà e viceversa. Alcuni hanno proposto una relazione discendente dell'una dall'altra (in senso genetico), altri una relazione paritetica, altri ancora la pace di una buona alleanza tra diversi, con una certa divisione dei compiti⁵⁷.

Forse però in tanta varietà resta scoperto un punto rilevante, che

⁵⁷ Questi modi sono facilmente rintracciabili anche nei manuali di teologia morale fondamentale da noi studiati, e ora raccolti nel nostro volume di prossima pubblicazione *Il difficile rinnovamento. Percorsi fondamentali della teologia morale postconciliare*, Assisi, Cittadella, 2003.

ora cerchiamo di formulare con quanta precisione possibile. I diversi tentativi sopra evocati hanno in comune una scelta, che risulta a nostro avviso pregiudiziale all'intero svolgimento. Essa consiste nel riconoscere senz'altro la pertinenza al discorso morale sia della verità sia della libertà; ma tale riconoscimento avviene nel senso che esse sono acquisite al discorso morale come implicitamente già istituite, ossia consolidate nella loro separata identità: il discorso morale, anzi l'esperienza morale esigono l'una e l'altra; esse pertanto risultano irrinunciabili. Il lavoro del pensiero comincia – così si crede – da lì in poi, cioè si esplica nei diversi tentativi di correlarle. In altre parole il pensiero si esercita come pensiero del derivato, non come pensiero dell'originario; perciò esso sconta le difficoltà tipiche di un cominciamento secondo: la prima delle quali è che il fondamento unitario di verità e libertà non risulta ben visibile. Di conseguenza ogni asserto riesce a dire solo una parte, che rischia di chiudersi rapidamente su di sé, poiché non è abilitata a rimandare alla pienezza, da cui a nostro avviso in qualche modo deriva e cui deve pervenire. Verità e libertà potrebbero invece essere considerate quali concepimenti (e concetti) derivati (o costituiti) da un'esperienza più fondamentale, che, significata nelle vicende del vivere umano (in sintesi le indichiamo come prassi, azioni), lascia sentire che la grazia di essere uomo è nell'essere accolti in un legame (di fedeltà, di fede) che giustifica e quindi merita l'impegno di sé. L'esperienza dell'essere come essere accolti in un legame che rende l'uomo degno, abilitandolo ad agire bene, può essere un modo per tentare di dire l'origine, l'atto nel quale vengono portate alla luce insieme verità e libertà.

Verità e libertà dovrebbero poter essere sorprese nella loro nascita comune e nella loro comune attuazione: alla radice esse sono semplicemente indistinguibili. Cogliere questo attimo (qualcosa di analogo allo *Augenblick* della filosofia dell'esistenza) è forse il compito di una riflessione fondamentale (anche esplicitamente morale), che dovrebbe e potrebbe verificare in ogni aspetto della vita pratica e in ogni concetto della riflessione teorica la reduplicazione dell'esperienza originaria, o meglio dell'originario dell'esperienza, inseparabile dall'azione, quindi dal libero volere. Il che in termini rigorosi deve essere detto «grazia» (ultimamente la grazia di Cristo, che sempre comprende anche l'analogia, ora precisamente l'analogia tra libertà infinita e finita).

La seconda linea di riflessione può aiutare da una parte a comprendere la debole collocazione di VS nella teologia morale presente, e può dall'altra fornire un suggerimento per disincagliare l'enciclica e metterla nel flusso della riflessione teologico-morale, in modo che

raggiunga gli obiettivi per i quali fu voluta. Poiché i problemi della teologia morale come disciplina teologica hanno radici comuni ad altre discipline teologiche, in particolare all'antropologia e alla teologia fondamentale, la teologia morale trarrà grande vantaggio da una più adeguata istruzione delle questioni fondamentali affrontate dalle altre. Recentemente, e ancora per mano del magistero, è stato portato alla ribalta il plesso di temi riassunti nella relazione tra fede e ragione, ma anche tra teologia e filosofia. L'enciclica *Fides et Ratio* (= FR) (destinata essa pure ai vescovi), cinque anni dopo VS, ha ripreso (quasi con la consapevolezza di una certa incompiutezza di VS) il tema della relazione tra verità e libertà, ma incrociandolo nel bel mezzo di un'altra decisiva questione, anch'essa centrale nella cultura della modernità. Ora si deve anzitutto notare che le questioni di VS e di FR non sono semplicemente altre. Non è possibile in questa sede lasciar sprigionare tutti i vantaggi che al tema della relazione tra verità e libertà derivano dall'incontro con quella tra fede e ragione. Annotiamo solo, come per invitare al discorso, che si tratta di due relazioni e tensioni che nella cultura moderna hanno per lo più avuto la stessa sorte: l'estraneità, per superare la quale è stato spesso fatto il tentativo di ricomposizione mediante accostamento e dichiarazione di compatibilità alla luce delle rispettive competenze, definite a modo di territori veritativi sovrani; in un certo senso delimitazioni di indole «politica», miranti cioè alla pace dei confini. Il simile trattamento lascia intravedere il simile problema, di cui si è scritto sopra, cioè se e come si possa andare oltre questa tregua, per giungere a proporre la distinzione a partire da un punto, o meglio da un'esperienza più fondamentale. In prima battuta appare intuitivo affermare che l'intreccio tra le due relazioni può essere intessuto in diversi modi: così ad esempio la verità richiede fede e ragione, affidamento e ragioni; pure la libertà vuole fede e ragione, vuole credere e pensare; la ragione a sua volta domanda verità del fondamento e libertà interiore e politica, e la fede a sua volta punta alla verità nella libertà. Si potrebbe procedere su questa linea, e l'esercizio non si esaurirebbe molto presto. Questo è sufficiente per introdurre l'idea che la traiettoria disegnata dall'intervento magisteriale in VS «doveva» proseguire verso FR, nel senso che obiettivamente il tema della verità e della libertà implica (ed è implicato da) quello della fede e della ragione; lo svolgimento di uno porta a e comprende l'altro.

Infatti l'implicanza reciproca delle due relazioni trova una conferma almeno quadruplice nella vicenda storica propria della teologia morale: da ormai quasi un secolo essa cerca, con maggior o minor

successo, di elaborare una propria fondazione (autonoma? teonoma?) col rimando alla (verità della) rivelazione biblica, controbilanciando così l'antica tendenza a risolversi nel razionalismo dei casi della vita morale; inoltre essa ha posto spesso, ad esempio esplicitamente nella questione della identità filosofica o teologica della Dottrina sociale della chiesa, il problema della relazione tra filosofia (morale) e teologia (morale), tra ragione (pratica) e fede⁵⁸; ancora essa ha affrontato (e su ciò insiste non a caso VS) la questione di fede e ragione nel contesto della discussione sulla specificità cristiana delle cosiddette norme morali di azione; infine recentemente K. Demmer e G. Angelini hanno esplicitamente proposto una morale fondamentale nell'ottica di una teoria fondamentale della morale e infine della stessa teologia fondamentale, nella quale viene a tema a partire dalla divina rivelazione anche la relazione tra fede e ragione⁵⁹.

Ma ecco riaffacciarsi subito la questione sopra enunciata: se la teologia cattolica concorda nel sostenere la necessità di superare la frattura e l'estraneità moderna tra verità e libertà, e tra fede e ragione, le proposte teoriche di tale superamento possono essere notevolmente diverse; fatale pertanto che anche riguardo ai temi di FR si ripropongano le domande a proposito della duplice via della verità (testimoniale e scientifica), e ora della duplice via della filosofia (sapienziale e concettuale), con le varianti sopra ricordate: accordo, scambio, relazione discendente, relazione paritetica, ecc. E così si può anche leggere FR nella medesima prospettiva formale di VS; come in VS si indica la via, senza concluderla, così anche FR apre la strada senza percorrerla fino in fondo⁶⁰. Di nuovo si ricordi che il percorso spetta più alla teologia che al magistero: con la conseguenza che si ripete l'invito alla teologia a elaborare ciò che dal magistero è stato indicato, nella direzione della verità testimoniale. Per parte nostra riproponiamo l'idea che si possa e si debba risalire all'esperienza più originaria della distinzione di fede e ragione (del credere e del sapere), come prima si è detto della verità e della libertà; dentro tale esperienza

⁵⁸ Lo stesso si potrebbe dire per la più recente bioetica: cf la conclusione dello studio di J. JANS, «Sterbehilfe» in den Niederlanden und Belgien. Rechtslage, Kirchen und ethische Diskussion», *Zeitschrift für evangelische Ethik* 46 (2002) 283-300: 296s, che risente di una impropria posizione del problema.

⁵⁹ Cf la nostra presentazione in *La Scuola Cattolica* 128 (2000) 863-896.

⁶⁰ Cf i contributi raccolti in *Teologia* 24/3 (1999), in particolare G. COLOMBO, «Dalla Aeterni Patris (1879) alla Fides et Ratio (1998)», *ivi* (1999) 251-272; G. ANGELINI, «Fides et Ratio. Il sapere della ragione e la sapienza», *ivi* 273-288; A. BERTULETTI, «Fides et Ratio. L'intenzione enunciativa dell'Enciclica e il suo modello concettuale», *ivi* 289-295.

originaria, che fonda ogni altra esperienza, anche del credere e del sapere (FR), e che si rintraccia in ogni esperienza pratica o della libertà (VS) è possibile cogliere il punto di scaturigine della distinzione dall'unità praticata. Così la distinzione verrebbe autorizzata, cioè giustificata e fondata, senza estraniarsi e congedarsi da quell'unità vitale in cui trova la sua buona ragione, la sua norma, il suo limite. Pertanto come VS «doveva» allargarsi a FR, così gli impulsi dell'una passano all'altra, così l'incompiutezza della prima non è risolta nella seconda; ma il compito della prima si arricchisce nella seconda, e chiama la teologia al suo specifico lavoro. In questa prospettiva quella che abbiamo chiamata «seconda» ricezione di VS è sostanzialmente un compito inevaso.

IV. I TEMPI LUNGHİ DELLA TEOLOGIA MORALE

A questo punto diventa visibile che la qualità del compito obiettivamente proposto dalla cosa anzitutto e dal magistero poi alla teologia (morale) implica tanta profondità nella ricerca del fondamento quanta vastità nello stesso apprendimento del problema attraverso la cultura dell'ambiente e in particolare quella della storia della teologia e in specie della teologia morale, come pure nella ricerca di progetti di risposta. Si possono facilmente prevedere tempi lunghi e si devono mettere in conto non piccole fatiche del pensiero (ma anche della prassi ecclesiale, che presumibilmente risente di e riflette le difficoltà della teologia, anche morale). Nel frattempo riteniamo utile, al fine di una istruzione mirata della questione fondamentale posta in VS, indicare come alcuni indirizzi della teologia morale attuale, divenuti manifesti in occasione della ricezione dell'enciclica, sono a nostro avviso collocati rispetto alle indicazioni della stessa, riassunte nell'invito a ripensare la relazione tra verità e libertà, con tutto quel che ne discende. Per semplificare e sintetizzare l'assunto ci riferiamo alla teologia morale attuale attraverso quattro modelli (ognuno dei quali comprende più di una versione), che mettono a fuoco l'ultimo tratto del suo percorso nel ventesimo secolo⁶¹, e che ordiniamo secondo una logica quasi-hegeliana.

⁶¹ In questo modo dettagliamo, aggiornando l'ultima parte, un nostro precedente studio; cf. A. BONANDI, «Modelli di teologia morale nel ventesimo secolo», *Teologia* 24 (1999) 89-138; 206-243.

Un primo modello, che abbiamo indicato (nello studio appena citato) come «razionalista», può, secondo la prospettiva del tema di VS, essere riassunto nella tesi della compatibilità ed estrinsecità tra verità e libertà, e tra autonomia e teonomia (con la conseguente interpretazione intramondana della ragione e dei beni della vita umana, proposta nella versione cosiddetta proporzionalista); esso è ben presto divenuto, sotto il profilo della riflessione teorica, sterile a causa delle sue tensioni intrinseche, e la sua stagione si è chiusa un decennio prima della denuncia di VS. Per altro verso non ci risulta che ne siano state tentate riprese o revisioni; francamente riteniamo che dopo l'enciclica siano improbabili.

Un secondo modello, cresciuto a partire dagli anni ottanta, può essere identificato sulla linea di una differente costituzione di verità e libertà; esse prendono origine rispettivamente dalla natura umana (la verità pratica) e da ciò che la eccede (la libertà), ma cooperano strettamente nell'agire, sì da essere «praticamente» inseparabili. A grandi linee si può chiamare «neotomista» questo modello; esso si riferisce talora puntualmente alla teologia di Tommaso, fa propria in particolare la sua antropologia nel modo di concepire passioni, azioni, virtù, legge, natura, libertà, ecc. e prima ancora anima e corpo. A questa linea di neotomismo si affianca l'etica aretaica, una forma di «neoaristotelismo» cui alcuni teologi moralisti hanno prestato attenzione, sia per revisione critica delle teorie morali prevalenti nella modernità, sia e soprattutto per convinzione della intrinseca superiorità di quella proposta, che ha il suo fulcro nelle virtù. Infine si può distinguere una linea «giusnaturalista» o «analitica» o di «nuova teoria del diritto naturale»: per lunghi tratti essa si affianca alle due precedenti, ma non ne condivide tutte le posizioni (e viceversa, come ad esempio si può verificare in alcune prese di posizione degli anni recenti della rivista dei domenicani statunitensi *The Thomist* a proposito della concezione del bene e dei beni). Pur avvertiti del rischio di qualche semplificazione, attribuiamo alla prima linea S. Pinckaers, R. Cessario; alla seconda G. Abbà, M. Rhonheimer, E. Colom, A. Rodriguez-Luno; alla terza J. Finnis, G. Grisez. Stante la notevole complessità dei problemi che dovrebbero essere affrontati per una valutazione adeguata, ci sembra comunque di poter avanzare, al fine di orientare il lettore, due affermazioni. La prima sottolinea che non mancano nell'antropologia di Tommaso problemi e tensioni, percepiti ad esempio nel tentativo di svolta trascendentale impressa al tomismo da J. Maréchal, K. Rahner, B. Lonergan, e in riferimento preciso alla teologia morale scolastica da K. Demmer: problemi e tensioni visibili anche nelle pubblicazioni

morali recenti che orientano la loro teoria a Tommaso. La seconda giudica che il richiamo a Tommaso, frequente in VS, non supera, sotto l'aspetto del compito magisteriale proprio dell'enciclica, il profilo dell'invito a superare le grandi dissociazioni sul modello del pensiero dell'Aquinate, non immediatamente mediante la sua teoria. Lo proibiscono le nette affermazioni di VS (n. 29d) e FR (n. 49) sulla imponibilità di alcun sistema filosofico e teologico, e sulla distinzione tra compito magisteriale e compito teologico.

Detto questo si deve riconoscere che i più fieri critici del razionalismo e del proporzionalismo sono (stati) i teologi appena citati. Eppure essi non sono riusciti a convincere i loro interlocutori né della fragilità e rischiosità delle teorie sostenute, né della bontà delle proprie. Questo è un fatto anzitutto da registrare, che merita inoltre una riflessione sul motivo di tale insuccesso nel dialogo tra teologi. Noi avanziamo l'ipotesi secondo cui neotomisti, neoaristotelici (cattolici), neogiusnaturalisti non siano posizionati favorevolmente per risolvere quei problemi che il modello «razionalistico» ha evidenziato, e che essi hanno rapidamente colto. A nostro parere ciò dipende dal fatto che la discussione si svolge troppo a valle: su *intrinsece malum* e gli assoluti in teologia morale, su oggetto e materia dell'atto, sui beni particolari, sulle norme morali, sugli atti particolari, ecc., mentre stenta a risalire a quelle forme e sensibilità (implicite ed esplicite) della riflessione che costituiscono lo sfondo e l'alimento del pensare riflessivo. Avvertiamo la mancanza di una ricognizione culturale più ampia e insieme di una ricerca più fondamentale, che sole permettono di cogliere, attraverso le domande parziali, le grandi tendenze della cultura moderna e contemporanea da una parte e le dinamiche profonde dell'agire dall'altra. Una certa fretta del concetto porta questo modello ad anteporre la categoria noetica della disciplina scolastica alla questione del senso fondamentale dell'agire e del vivere.

Si può anche osare un passo ulteriore: le antropologie del secondo modello soffrono dei problemi che vanno sotto il nome di naturalismo (la categoria di natura dell'uomo è costituita prima e a lato della libertà); le antropologie del primo modello soffrono dei problemi che vanno sotto il nome di razionalismo (le categorie di libertà e ragione sono costituite prima e a lato della natura e del corpo); ebbene non potrebbero ricondurre ambedue i modelli ad un unico cespite, cioè l'ascendenza scolastica e neoscolastica, ben visibile nella manualistica, che – secondo un giudizio significativamente concorde di numerosi teologi delle due tendenze – porta in sé proprio quelle tensioni che appaiono nettamente nelle rispettive accuse di razionalismo e

naturalismo? Se così fosse, i due modelli sarebbero interpretabili quali risultati di una (storicamente) unitaria matrice culturale, quella formata nella *theologia moralis* dell'epoca moderna, e recentemente differenziata in esiti (ma appunto solo esiti) opposti⁶²? Dunque i teologi del secondo modello non riescono a dialogare e meno ancora a convincere quelli del primo per il fatto che ne condividono la sintassi, pur costruendo con essa proposizioni dal significato divergente, e talora opposto?

Un terzo modello è rappresentato dalla galassia del «personalismo», che risulta ancor più difficile da definire già solo nei suoi contorni. Per avvicinarci al tema diciamo anzitutto che dovrebbe essere liberato da una quadruplici incrostazione, che il suo svolgimento reale vi ha sovrapposto, fin quasi a soffocarlo. Quella di un cristocentrismo morale e biblicismo materiale (ben presto rivelatisi «ingenui», ossia inesperti di prassi, oltre che ermeneuticamente fragili); quella di una impertinente (per quanto diffusa) interpretazione in senso soggettivistico, o meglio antioggettivistico e antiintellettualistico; quella delle versioni «trascendentali» dell'autonomia morale, cioè delle teorie che pensano l'esperienza morale a partire dall'io-prima-del-mondo che interviene poi sul mondo in qualità di agente; infine quella di un vago richiamo alla centralità della persona umana, la cui concettualizzazione può rimandare a matrici culturali diverse. Ebbene una volta ripulito, il modello appare ancora come una specie di personaggio in cerca di autori, nel senso che l'intuizione di un sentimento del mondo come valore da parte dell'io intenzionalmente diretto a valori oggettivi non ha, a nostro avviso, trovato uno svolgimento completo e coerente nella teologia morale cattolica. Certo resta da valutare se il personalismo, che pensa la persona attraverso gli atti nei quali si fa la ricostruzione del tessuto delle relazioni di valore tra io, tu e mondo, sia a sua volta esente da ogni problema, in particolare quello, rilevato da tempo, che riguarda una certa costituzione attualistica della persona sulla base appunto del vissuto, dotato di senso per le relazioni ai valori; ma una esplorazione approfondita di quella linea è mancata alla teologia morale; anzi ci pare di poter affermare che, per la concreta storia di cronica dispersione e di incertezza teorica del personalismo, difficilmente si può credere in una sua ripresa in teologia morale.

⁶² Sarebbe interessante indagare se la presente crisi della teologia morale presenti somiglianze con altre crisi della *theologia moralis* moderna, prima fra tutte quella polarizzata intorno al probabilismo (e al lassismo) da una parte, e al rigorismo (e al giansenismo) dall'altra.

Un quarto modello si propone, procedendo da alcune intuizioni del terzo, di pensare la questione morale a partire dalle elementari esperienze del vivere umano. In esse è considerata attiva una fondamentale consapevolezza di sé, che in modo nucleare raccoglie e sviluppa il mondo come senso, facendo presentire la verità del tutto attraverso l'esperienza del senso del particolare. Così ogni esperienza vitale colloca l'agente in un dinamismo che proviene da, rimanda a, ed è costitutivamente aperto su un'esperienza originaria, la quale non può essere meno che ontologica, poiché racchiude e attua la verità dell'uomo nella sua libertà. Questo modello è dunque costituito da un itinerario fenomenologico con fondamento e sbocco ontologico. Per la sua radicalità infine l'itinerario è predestinato alla rivelazione cristiana, in quanto lo svelamento della verità lo conduce dal senso alla fede, nella quale (come antropologico universale compiuto nella storia paradigmatica di Gesù) è offerta la verità, aperta la libertà, richiesta la prassi. Nell'esperienza originaria è sentita e configurata l'unità del fondamento vero, della libertà responsabile, dell'azione buona. All'indagine riflessiva e critica spetta quindi il compito di esplicitare questa origine, che vale come fondamento del vivere umano e che in ogni azione deve essere inverata non altrimenti che nella libertà.

Abbiamo già espresso il parere secondo cui questo modello si trova ancora allo stato di bozza⁶³; per completarsi deve superare una duplice prova. La prima è la verifica della sua capacità di produrre una consistente e coerente riflessione sulle categorie fondamentali del linguaggio morale, su quei concetti nei quali si pensa il bene: azione, sentimenti e passioni, coscienza, dovere, responsabilità, leggi e norme, peccato, ecc.; il tutto attraverso l'analisi fenomenologica di quelle esperienze immediate del vivere, amare, soffrire, ecc. nelle quali i concetti trovano la loro misura, e che costituiscono la riserva di senso cui attingere per lo sbocco ontologico⁶⁴. La seconda è la

⁶³ Per un primo svolgimento rimandiamo alla conclusione del nostro volume di prossima pubblicazione *Il difficile rinnovamento. Percorsi fondamentali della teologia morale postconciliare*, Assisi, Cittadella, 2003.

⁶⁴ Sulla linea delle considerazioni che stiamo svolgendo meritano segnalazione H. U. VON BALTHASAR, *Teologica. I. Verità del mondo*, Milano, Jaca Book, 1989; l'edizione originale tedesca è del 1947 e porta il titolo *Wahrheit der Welt*. La traduzione francese ha l'interessante titolo *Phénoménologie de la vérité. La vérité du monde*, Paris, Beauchesne, 1952; il secondo capitolo tratta esplicitamente «la verità come libertà», e affronta tra l'altro la relazione tra essere e valore, e tra essenza ed esisten-

verifica della sua capacità di raccordarsi con quel modello di riflessione morale che nell'epoca moderna è risultato prevalente nella chiesa e nella sua tradizione dottrinale, e che ha trovato espressione teorica nella morale scolastica prima e neoscolastica poi, cui inevitabilmente anche VS si annoda. Al presente il quarto modello sembra soprattutto preoccupato, e certo non senza ragione, di differenziarsi da quella tradizione; ma si deve pure riconoscere che è difficile rendere appieno ragione agli intenti (molteplici) di VS senza operare una reinterpretazione teoreticamente più solida delle istanze di oggettività, comunitarietà, continuità nella tradizione, vincolatività generale, precisione dottrinale, che al momento il magistero vede meglio rappresentate nella pur limitata concettualità (neo)scolastica.

Forse solo dopo aver percorso questo lungo e tormentato cammino attraverso la teologia la ricezione dell'enciclica potrà dirsi completata, e l'enciclica stessa giungere alla sua pace.

ALBERTO BONANDI
Via Frattini, 36
46100 Mantova