

LA TEOLOGIA MORALE TRA CONOSCENZA DI DIO E METAFISICA

SOMMARIO: 1. L'IRRECUSABILITÀ DELLA QUESTIONE DI DIO – 1.1. *L'interiorità quale categoria teologico-fondamentale* – 1.2. *La struttura immanente del pensiero di Dio* – 2. IL PENSIERO DI DIO E LA METAFISICA – 2.1. *Il rapporto inclusivo di fede e ragione* – 2.2. *Metafisica centrata soggettivamente* – 3. TEOLOGIA MORALE TRA PENSIERO DI DIO E METAFISICA – 3.1. *Casuistica della grazia* – 3.2. *Antropologia teologica e diritto naturale* – 3.3. *Antropologia teologica dell'azione morale* – CONCLUSIONE.

Per il vero teologo la teologia è questione di coscienza. Per questo motivo egli è accompagnato come un'ombra da una tensione di autochiarificazione, da cui non può prendere distanza o distaccarsi e neppure gli è concesso di farlo¹. Questo è il prezzo della sua onestà intellettuale. Nel cuore di ogni riflessione si trova proprio l'argomento teologico. Di fronte a un'opinione pubblica scettica il diritto di una disciplina teologica, cui compete il compito di una mediazione complessiva e su più fronti, sta e cade in misura della sua forza persuasiva. Un simile compito può essere svolto unicamente qualora non ne venga intaccata la propria identità. Poiché solo colui che possiede un'identità forte è all'altezza delle pretese di una comunità della comunicazione. Costui non scorge nello scetticismo e nell'interrogazione minaccia alcuna, quanto piuttosto una sfida. Egli stesso si porrà tale sfida, e rifletterà criticamente in merito alle proprie posizioni. Questo perché è in grado di distinguere e discernere fra la *res* e l'argomentazione. Entrambe si trovano sicuramente in una referenzialità reciproca, ma talvolta in alcuni casi possono essere tra loro distinte. La comunità della comunicazione

¹ Una linea di pensiero che, sul piano filosofico, si muove in questa direzione la si può trovare in J. SPLETT, «Fides et ratio. Philosophisch gelesen», *MTZ* 51 (2000) 63-79: 75.

scettica è un aiuto costante, al fine di annodare in maniera sempre più profonda il vincolo fra di esse².

Il teologo, e soprattutto il teologo morale, deve essere attento alla propria credibilità. Egli si deve riconoscere nella sua riflessione teologica: la teologia è biografia sistematicamente ponderata, e questo le assicura la propria vitalità³. Al tempo stesso, ciò le assicura anche la propria comunicabilità. Ogni uomo di buona volontà deve potersi riconoscere in una buona teologia; al suo interno, infatti, viene ponderatamente pensato quanto lo muove nel suo intimo più profondo. Così vista, una buona teologia è «invitante». Per questo motivo, non è eccessivo affermare che il teologo, e soprattutto il teologo morale, deve rendere responsabilmente ragione della sua disciplina scientifica di fronte al proprio vissuto. Ma questo è possibile unicamente nella misura in cui egli, in primo luogo, rende responsabilmente ragione della sua vita davanti alla sua disciplina scientifica. Entrambi i lati della questione sono connessi tra di loro e dipendono l'uno dall'altro. Il teologo deve vivere di questa sfida, senza lasciare che i criteri del suo lavoro scientifico gli siano imposti dall'esterno. Tra l'altro, egli non ha necessità di rinnegare la sua tradizione: per ampi tratti e, specialmente, per quanto riguarda i suoi rappresentanti classici essa è sicuramente migliore della fama di cui gode. Apertura e disposizione alla correzione, come la disponibilità ad apprendere, trovano la loro ragione nel legame con la tradizione.

Il clima dello spirito contemporaneo è ampiamente contrassegnato dalle scienze della natura⁴. Ciò che trova conferma sperimentale si propone con una pretesa di oggettività. Le convinzioni della fede e le convinzioni valoriali vengono rimandate alla sfera privata e sono irrilevanti per quanto concerne la dimensione pubblica. Per questo motivo esse non devono rendere responsabilmente ragione di sé

² La teologia morale cattolica non si deve pensare solo in chiave interdisciplinare, essa non può neppure accontentarsi della propria tradizione scolastica. L'enciclica *Fides et ratio* del 1998 appiana la strada in questa direzione; essa è decisamente più costruttiva rispetto alla *Veritatis Splendor*.

³ Questo pensiero è stato sviluppato in maniera particolare nella teologia di J.B. Metz.

⁴ Uno sguardo complessivo lo si può trovare in S. GOERTZ, *Moraltheologie unter Modernisierungsdruck. Interdisziplinarität und Modernisierung als Provokationen theologischer Ethik – In Dialog mit der Soziologie Franz Xaver Kaufmanns*, Münster 1999 (in particolare, è significativo il venir meno dei garanti esterni sociologici).

davanti al foro della dimensione pubblica; possono vivere e sopravvivere unicamente laddove non vengano a disturbare l'equilibrio di forze dei diversi sistemi sociali. Per questa ragione le convinzioni valoriali e della fede non vanno oltre lo stato di un epifenomeno. Non rimane loro altro che di riempire quegli spazi che vengono lasciati vuoti dai sistemi⁵. Tutto ciò vale anche per la teologia. La cosiddetta opinione pubblica si attende dai teologi e dalla teologia che essi siano socialmente tollerabili. Il teologo cattolico, tuttavia, non si rassegnerà mai a un tale stato delle cose. Egli vuole modificare, incidere moralizzando rispetto ai rapporti dati; e questo anche per quanto concerne l'ambito della conoscenza scientifica. Il teologo pensa secondo il modello di una pericoresi e non secondo quello della giustapposizione⁶.

A tale pretesa si collega l'esigenza di una autodisamina critica. Il teologo non deve innalzare alcuna barriera di pensiero; il suo pensiero deve essere invitante e attuabile conseguentemente per ognuno. In questo, la teologia morale e la teologia fondamentale sono chiamate a mettere in campo una più stretta collaborazione; la seconda deve fungere come una sorta di sismografo che registra le correnti spirituali dell'ora presente e le decifra, al tempo stesso, nella loro rilevanza per l'intera teologia. Le riflessioni che seguono sono un tentativo di dare corpo a tale prospettiva di lavoro.

1. L'IRRECUSABILITÀ DELLA QUESTIONE DI DIO

1.1 *L'interiorità quale categoria teologico-fondamentale*

Sarebbe un malinteso se si volesse disconoscere all'ateo la competenza in merito a valutazioni morali assolute. Dell'assolutezza il pensiero di Dio non ha necessità. In questo rimane, però, aperta la questione di cosa più precisamente s'intenda con il termine assolutezza,

⁵ Questo è l'ambito di un confronto critico con la teoria sistemica di Niklas Luhmann. Tutto è subordinato a un'onnipotenza dei sistemi impersonali, che svolgono un compito sociale nel senso di un *invisible hand*. Si tratta di una riduzione sociologica dell'onnipotenza divina.

⁶ Un tentativo di invitare entrambe le discipline a un dialogo si può trovare in A. HOLDEREGGER (hrsg.), *Fundamente der theologischen Ethik. Bilanz und Neuansätze*, Freiburg i. Ue. 1996.

e con quali conseguenze vengano trasposte valutazioni assolute nell'ambito del giudizio concreto e dell'azione concreta. Intorno a questo snodo sensibile e delicato si dividono, anche se non sempre e ovunque, gli spiriti. Non s'intende qui tanto il caso singolo da cogliere casualisticamente, quanto piuttosto la prospettiva dominante di vita che rappresenta qualcosa come un piano intermedio e produce una precomprensione, la quale governa un approccio comprensivo in senso pieno dei principi, norme e imperativi di competenza. Essa è quel luogo ermeneutico privilegiato in cui il pensiero di Dio dispiega la sua storia degli effetti.

Al cristiano non viene risparmiata la domanda su perché egli pensi propriamente Dio, e quali attese egli connetta a questo pensiero per quanto concerne la comprensione di sé e la visione del mondo⁷. Egli non può sottrarsi a questo pensiero senza mettere a rischio la propria identità. Pensare Dio deve essere qualcosa di pienamente sensato, altrimenti lo si sarebbe riposto *ad acta* da tempo. Esso, infatti, non rende più facile la vita, bensì la fa divenire intellettualmente più esigente. Dio è una pretesa debordante rivolta al pensiero, e a tale pretesa ci si deve consegnare pensando. Per l'uomo contemporaneo, che è esigente a livello di pensiero, il ricorso a Dio quale supremo legislatore e autorità ultima non è sufficiente. L'argomento di autorità rivestito teologicamente deve legittimarsi davanti al foro della ragione critica. Dio non è un tappabuchi che corre in soccorso di una plausibilità in difetto oppure limitata. Non rimane altro, allora, che aprirsi alla pretesa pensante del pensiero di Dio; meglio ancora, non rimane che esporsi a essa. Si tratta di un tentativo che non giunge mai alla fine in questa vita. Pensare a Dio è sempre come il primo giorno: si percepisce istintivamente che esso rimane contrassegnato da soluzioni di continuità; il presagire prevale sul sapere. Prende forma così una consapevolezza portante che è tollerante e che vieta ogni aggressività messa in atto nel nome di Dio.

Il magistero della Chiesa insiste sul *topos* della non rivendicabilità e gratuità della rivelazione. Dio non è mai il risultato di un'operazione di pensiero, per quanto quest'ultima possa essere elevata⁸. Colui

⁷ Per la teologia nel suo complesso cf K. MÜLLER, *Gottes Dasein denken*, Regensburg 2001. Per la teologia morale in particolare cf K. DEMMER, *Gottes Anspruch denken. Die Gottesfrage in der Moraltheologie*, Freiburg i. Ue. 1993.

⁸ Cf *Fides et ratio* n. 7 (con il rinvio a *Dei Verbum* 2).

che anche solo lontanamente intuisce che cosa si intende con la parola Dio nell'orizzonte di pensiero cristiano, non avrà alcuna difficoltà davanti a questa proposizione magisteriale. Anche la cosiddetta conoscenza naturale di Dio, così come viene descritta dal concilio Vaticano I, è un dono della grazia: essa deriva – per usare una terminologia agostiniana – dalla *gratia communis*. Però il magistero non esita a contrassegnare la fede come esercizio del pensiero. A ragione si può parlare qui di una dialettica: gratuità e attuazione non si escludono vicendevolmente, tra esse è all'opera piuttosto una pericoresi. Questo dato corrisponde alla teologia della giustificazione del Tridentino: le opere buone sono frutti della grazia. Per quanto concerne il senso della problematica che stiamo affrontando questo significa che nel pensiero di Dio lo spirito umano erompe verso l'apice della sua capacità operativa; una misura più alta di competenza del pensiero e di forza di astrazione non sono immaginabili. Il pensiero di Dio rimane senza alternative di pensiero: esso porta con sé la propria perfezione.

L'enciclica *Fides et ratio* individua un segnavia nella storia spirituale dell'Occidente. Essa non lascia dubbio alcuno su una preferenza per l'impianto di pensiero dell'Aquinate⁹. Tuttavia ciò non significa affatto una pretesa di esclusività. Accanto a Tommaso rivendicano un loro posto i padri della Chiesa, in particolar modo Agostino, e Anselmo di Canterbury; e non senza buona ragione: infatti, alcune problematiche attuali sono già preannunciate nelle loro opere forse in maniera ancora più chiara e propositiva che in Tommaso¹⁰. Penso qui alla svolta moderna verso il soggetto e all'analisi trascendentale del soggetto su se stesso. A questa retroreferenzialità non si può sfuggire, si è sempre già sussunti e non si può astrarre da essa¹¹. Diversamente quando si tratta di oggetti del

⁹ Cf *ivi* nn. 43s.

¹⁰ Cf H. VERWEYEN, «Offenbarung und Begründung der Moral», in A. HOLDEREGGER, *Fundamente*, 154-167, 157s.: la ragione giunge al pensiero di Dio mentre riflette sulla propria inesauribile infinita dinamica. Allo stesso modo si veda E. CORETH, *Gott im philosophischen Denken*, Stuttgart 2001, 121-123.125. Le affermazioni classiche in merito di Anselmo si trovano nel *Proslogion* 15 e nel *Monologion* 65 – su quest'ultimo testo cf *Fides et ratio* n. 42: *rationabiliter comprehendit incomprehensibile esse*.

¹¹ Sarebbe degno di una qualche riflessione vedere se l'impostazione dell'ontologismo respinta dal magistero (cf *DS* 2841-2847) non possa essere rivisitata attraverso lo strumentario intellettuale di un'ermeneutica trascendentale.

mondo esterno che possono essere colti empiricamente: rispetto a essi è possibile un processo di astrazione, senza che ciò mini l'incalcolabile eccedenza del pensiero. Ora, quella retro-referenzialità si collega – specialmente in Anselmo – con un raccoglimento nella propria interiorità. Questo ricorda la dottrina neoplatonica della *reditio completa*, che riappare anche in Tommaso. Ma sia in Agostino sia in Anselmo questa dottrina ha tratti strettamente teologici. Colui che pensa non riesce a smarcarsi dalla perfezione del suo pensiero: egli supera contemporaneamente tutti i limiti nell'illimitatezza di Dio. Visti così, il cristianesimo e la fede sono eventi del pensiero di sicuro profilo primario.

La svolta conseguente verso il soggetto, così come essa è tracciata nel solco della tradizione, rende possibile un approccio differenziato alla parola oggettività. Qui è inteso un approccio che sappia rendere ragione all'esigenza del presente. Inizialmente questo significherebbe che il monopolio della definizione in merito a quanto ha valenza oggettiva sarebbe attualmente da rinvenire nelle scienze della natura. Tuttavia qui sono necessarie delle precisazioni che non devono in alcun modo rompere il quadro all'interno del quale s'iscrive la tradizione. In primo luogo, è qui chiamato in causa lo *status* delle verità dei dati di fatto. Questi ultimi reclamano in ogni caso una valenza oggettiva, sia che siano conosciuti dall'uomo sia che non lo siano. Ciò non esclude delle preacquisizioni filosofiche nel soggetto conoscente: ampiezza, modo e interpretazione di ciò che viene conosciuto sono condizionate da esse. Totalmente diversa è la situazione quando si tratta della conoscenza di Dio, sia della conoscenza della sua esistenza sia del suo modo di esistere. Essa è di gran lunga più strettamente legata alle preacquisizioni presenti nel soggetto conoscente. Dio non viene conosciuto attraverso dei dati di fatto, quanto piuttosto mediante il pensiero. Dio è a tal punto unito al pensiero dell'uomo, e allo stesso tempo infinitamente diverso, come non può essere affermato di nessuno dei dati di fatto empirici. Certamente, anche il pensiero di Dio non può fare a meno di un riferimento al mondo empirico oggettuale; rimane qui sempre valido l'assioma scolastico *nihil in intellectu quod non prius fuerit in sensu*. Ma per quanto concerne questo riferimento si tratta di un valore limite di estrema debolezza. Esso si sottrae a un'immediata comparazione con altre classi di verità; al massimo si può parlare in questo caso di un'analogia negativa.

1.2 *La struttura immanente del pensiero di Dio*

Teorie della verità e teorie della conoscenza stanno in una relazione reciproca. Questo rapporto deve essere analizzato. L'enciclica *Fides et ratio* rimanda all'irrinunciabilità della classica teoria della corrispondenza: *veritatis est adaequatio rei et intellectus*¹². Nella medesima enciclica si produce un collegamento con il realismo gnoseologico: l'intelletto, mediante l'immagine esterna che appare, si approssima al fondamento – anzi, più precisamente, all'essenza. Questa approssimazione è caratterizzata dalla propria immanente dialettica di passività e attività. L'intelletto è passivo nel conformarsi all'oggetto che gli è dato in precedenza; qui la tradizione scolastica parla di un *intellectus possibilis*. Ma l'intelletto è già precedentemente attivo rendendo conoscibile a sé l'oggetto empirico; per questo la tradizione scolastica utilizza il termine di *intellectus agens*. Senza quest'ultimo non vi è alcuna conoscenza. A questo punto sorge una questione fondamentale: quale *status* hanno la teoria della corrispondenza e il realismo gnoseologico in relazione al pensiero di Dio? Una loro utilizzazione sembra essere possibile solo con una certa riserva¹³. La radicale interiorità del pensiero di Dio permette un simile utilizzo solo nel senso di un'analogia negativa. In maniera diversa rispetto alle verità dei dati di fatto, qui il vincolo con l'empirico è contratto in una maniera molto più blanda e le accentuazioni si spostano a favore dell'*intellectus agens*. Nel pensiero di Dio l'intelletto raggiunge il suo apice incomparabile – si potrebbe parlare di un miracolo della Spirito: non vi è più alcuna alternativa. A questo punto rimane dubbio se la teoria della corrispondenza e il realismo gnoseologico possano rimanere dei punti di riferimento.

Il pensiero di Dio sta al centro dell'impalcatura teologica. È la verità centrale *tout court*. Tutte le altre verità si dispongono, in maniera diversa per ciascuna, intorno a questo nocciolo duro. Si profila così una gerarchia immanente. Esse sono il dispiegamento e la visualizzazione del pensiero di Dio. Sono comparabili a delle verità in-servizio-di, e in questo risiede quella valenza oggettiva che esse rivendicano. Esse valgono *tantum-quantum*, ossia nella misura in cui sono in grado di

¹² Cf *Fides et ratio* n. 82 (con il rinvio a TOMMASO D'AQUINO, *STh* I q. 16 a. 1).

¹³ Anche il pensiero più astratto non può sottrarsi al legame con la temporalità e l'empirico. Ma questo legame può essere diversamente configurato.

svolgere adeguatamente il loro servizio. Si lascia ravvisare così una sorta di «scala mobile». Ci sono verità per le quali l'accento sta tutto nella pura autoesplicazione del pensiero di Dio (si pensi alla cristologia e alla dottrina della grazia). E vi sono altre verità che si protendono nella dimensione oggettuale-empirica, compresa quella della fatticità. È qui all'opera un evidente rapporto di reciproca compenetrazione. I fatti, nella loro pura predatità sono un criterio fondamentale ma non esclusivo né fondante per la valenza oggettiva rivendicata. Solo in quanto fatti interpretati alla luce del pensiero di Dio essi ottengono il loro statuto teologico. Quanto poi sia stretto il vincolo fra fatto e significato, assume per il teologo un ruolo secondario. In questo, la teoria della corrispondenza della verità e il realismo gnoseologico non sono falsi, ma necessitano di aggiustamenti e aggiunte¹⁴.

Già a partire da queste brevi annotazioni è chiara la necessità di una teologia filosofica, e siamo così totalmente nel solco della *Fides et ratio*. Con questa constatazione si è già introdotta un'altra tematica: vi è la necessità di una teologia che sia antropologicamente orientata. Se il pensiero di Dio inizia nello spazio dell'analisi trascendentale, esso non può e non deve escludere colui che pensa poiché non esistono processi di pensiero che procedono in maniera ipostatizzata. Affermazioni fondamentali teologiche implicano affermazioni fondamentali antropologiche. Tra di esse è in atto una pericoresi. Vorrei renderne ragione riferendomi all'esempio della libertà¹⁵. La connessione di verità e libertà è un *topos* dell'insegnamento magisteriale. Questo sarebbe rilevante in primo luogo per il pensiero di Dio. La verità di Dio non costringe l'intelletto all'assenso, come fanno le verità oggettuali. Per quanto riguarda questo punto, anche le prove di Dio non sono delle prove in senso stretto, quanto piuttosto un indicativo¹⁶. Esse lasciano inviolata la libertà dell'uomo, per cui si può parlare con buona ragione di un'opzione. Essa è tutt'altro che arbitraria o

¹⁴ Queste riflessioni dovrebbero essere sviluppate in maniera più precisa. Dovrebbe diventare palese che in un'affermazione sono all'opera più teorie della verità e della conoscenza.

¹⁵ Nell'attuale spettro della letteratura teologico-fondamentale e dogmatica si dovrebbe rimandare a T. PRÖPPER, *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*, Freiburg i. Br. 2002, 72-92.103-128 (elementi teologico trascendentali ed elementi ermeneutici sono in correlazione con la libertà).

¹⁶ L'autore gioca sull'assonanza fra *Beweise* (prove, dove la particella «Be» indica una sorta di autoreferenzialità) e *Aufweise* (presentare, mostrare, dove la particella «Auf» indica un movimento di indicazione eteroreferenziale). N.d.t.

irrazionale. Piuttosto, si dà una perfetta armonia di verità e libertà. Dispiegare e penetrare questa armonia è compito che spetta alla forza e alla competenza del pensiero. Una tradizione vitale di pensiero viene prodotta e tenuta in movimento quando sempre nuove generazioni s'inseriscono in essa e vi lavorano. Si tratta, qui, di un accrescimento intensivo che sgorga dalla forza immaginativa del pensiero. Mettersi all'opera in questo campo insinuando storicismo e relativismo deve apparire come cosa del tutto fuorviante.

Questo movimento del pensiero prende le mosse dall'interiorità di colui che pensa, cercando di esprimere concettualmente e in un ordine coerente la sua autocoscienza. La comunicazione avviene sulla base di questa autocoscienza e non della coscienza oggettuale¹⁷. Quest'ultima ha significato per il teologo solo in quanto interpretata dall'autocoscienza. Nell'ambito del pensiero trascendentale i correlati antropologici hanno un posto saldo. Essi devono essere messi in relazione con il pensiero di Dio. La perfezione del pensiero di Dio – che è un miracolo dello Spirito – comporta che ai correlati antropologici venga assegnato lo statuto di concetti limite. Essi stanno esattamente presso quel limite che lo spirito pensante Dio, sempre in un ampio movimento di eccedenza, oltrepassa costantemente. Completa autodati e completo autoseparamento s'insinuano l'uno nell'altro. La più alta attività ha lo stato della più alta passività, questa dialettica è da considerarsi come un'«esistenziale». Non vi è alcun pericolo, qui, che la fede venga surrettiziamente ridotta ad antropologia¹⁸. Le conseguenze sul piano teologico-morale sono evidenti: i correlati antropologici della fede sono un luogo ermeneutico privilegiato presso il quale si realizza in maniera assolutamente originaria la costituzione del giudizio morale del credente. Viene prodotta una precomprensione che fa divenire l'autonomia della morale un'autonomia teonoma, senza falsificare con questo il pensiero stesso dell'autonomia. Siamo così giunti al punto più interno a partire dal quale tutte le linee del pensiero compenetrano e trasformano la realtà circostante. Certo, i correlati antropologici non devono essere sovradeterminati, ma rimangono

¹⁷ All'impostazione filosofico trascendentale si è mossa la critica della sua riduzione al soggetto conoscente nella sua frontalità all'oggettività empirica. Spingersi oltre questa problematica originaria di una visione condizionata è l'intenzione che guida la teologia di T. Pröpper e H. Verweyen.

¹⁸ Uno sviluppo di questo punto lo si può trovare in E. GUGGENBERGER, *Karl Rahners Christologie und heutige Fundamentalmoral*, Innsbruck-Wien 1990, 150-185.

irrinunciabili. Le determinazioni normative non si lasciano cogliere in essi, né possono essere da essi derivate. I correlati antropologici della fede esercitano piuttosto una funzione maieutica, suggerendo la via alla ragione morale e indicandole la direzione. Questo è di particolare importanza per quanto concerne la dottrina della legge morale naturale. La natura normativa è il risultato di un'interpretazione che proviene dalla precomprensione dei correlati antropologici.

In merito, il rapporto del credente col tempo è paradigmatico. Per il credente il tempo è il luogo d'irruzione dell'eternità, e questo dà al tempo una qualità ontologica incomparabile. Il tempo non è uno scorrere senza fine che sfuma verso un orizzonte lontano. Esso è aperto, in ciascuno dei suoi momenti, all'eternità. Questo salto qualitativo non può essere pensato in maniera più perfetta. Infatti, ogni momento del tempo è portatore di una promessa indistruttibile. La dottrina dell'incarnazione, come quella della risurrezione dai morti, generano conseguentemente un atteggiamento di vita contrassegnato da un'infinita nostalgia di Dio, da un liberante mettersi in marcia e da un coraggioso smantellamento di tutto quello che si frappone a questa nostalgia come ostacolo a essa. Ciascuno si aggrappa con tutte le fibre della sua natura alla propria vita; è in gioco tutto quanto, e il pensiero, nella sua interezza, ne è come prigioniero. Ma colui che pensa Dio alla luce dell'incarnazione e della risurrezione osa una svolta radicale del pensiero. Non il chiudersi-in sé quanto piuttosto il donarsi-a diviene ciò che dà misura e tono alla vita. Vi è qui la massima per poter continuare a vivere¹⁹. Chi pensa Dio possiede, in ogni attimo, tutto. Tutte le mete e gli scopi intramondani vengono sottomessi a questo criterio: una crisi o un discernimento stanno alla radice della valutazione morale e del giudizio normativo.

2. IL PENSIERO DI DIO E LA METAFISICA

2.1 *Il rapporto inclusivo di fede e ragione*

L'enciclica *Fides et ratio* segna una svolta decisa rispetto a qualsiasi forma di dimenticanza della metafisica nella teologia, e in merito la

¹⁹ Massima di vita sintetizzata in Fil 1,21s: nel pensiero di Dio irrompe un'eccellenza che attraversa ogni insufficienza temporale.

teologia morale non fa eccezione. Si professa una ragione forte, e questo per amore della *res* della teologia. L'enciclica non teme affatto di reclamare uno statuto autonomo per la filosofia: tra teonomia e autonomia è determinante e autorevole il modello di una fondamentale armonia. In quest'ottica viene rifiutata una teologia positiva autosufficiente, sia essa di orientamento biblico o storico. Non vi è quindi alcun dubbio che per il magistero salvare la teologia sistematica, più precisamente la teologia speculativa, è una questione seria. Essa, infatti, rappresenta il nocciolo duro della teologia, il cui compito è quello di assicurare l'oggettività delle affermazioni su Dio. Ciò che conta è la *res* stessa, e non un soggettivo ritenere-per-vero. La fatica del pensiero non può essere in alcun modo evitata²⁰.

Una ragione forte, addirittura autonoma, non è una ragione che non necessita di autocritica. Anche per essa si danno molte limitazioni e distorsioni. Piuttosto, è segno verace di forza essere consapevoli dei propri limiti. Per questo il giudizio espresso sulla variamente criticata post-modernità – e l'enciclica *Fides et ratio* fa parte della schiera di questi critici – non dovrebbe risultare troppo duro²¹. Anche nella piena consapevolezza dei limiti può darsi l'impresa di una fondazione ultima metafisica. Tuttavia, rimane aperta la domanda su quali siano le attese di tale impresa, e su quale forma debba assumere una tale metafisica. Le riflessioni fin qui svolte sulla questione di Dio e su una teologia e, più precisamente, una teologia antropologicamente orientata potrebbero contenere delle indicazioni degne di nota.

L'enciclica *Fides et ratio* richiama al reciproco rapporto inclusivo di fede e ragione, teologia e filosofia. Si tratta di qualcosa di più di una semplice giustapposizione formalistica di sistemi chiusi in sé stessi. Domina, piuttosto, il modello di dimensioni che si compenetrano vicendevolmente, senza risolversi l'una nell'altra o perdersi l'una con l'altra²². Il rapporto ontologico di compenetrazione delle

²⁰ L'enciclica si contrappone con decisione a un pensiero che brancola nella sala degli specchi delle interpretazioni. Cf J. RATZINGER, «Glaube, Wahrheit und Kultur. Reflexionen im Anschluss an die Enzyklika "Fides et ratio"», *IKbZ Communio* 28 (1999) 289-305: 301s. Cf *Fides et ratio* n. 94.

²¹ L'analisi della situazione viene intrapresa primariamente nei numeri 1-5; al pensiero post-moderno si rimprovera di aver preso congedo dalla questione dell'essere e, con ciò, da quella del senso.

²² Cf *Fides et ratio* n. 53.

dimensioni possiede una componente gnoseologica. In una dimensione deve essere dato un punto d'inserzione per l'altra dimensione, che viene contrassegnato come precomprensione; la quale, a sua volta, non è meramente passivo-accogliente bensì e anche attivo-formante. La fede consegue il pensiero, il pensiero consegue la fede; la teologia consegue la filosofia, la filosofia consegue la teologia. Dall'una all'altra delle figure del rapporto vengono gettati nessi formanti. Quanto, poi, queste connessioni siano coscientemente riflesse è altra questione; si può dare anche una consapevolezza atematica ma orientata allo scopo. Davanti a questo sfondo rimarrebbe da porre ancora la questione della veste metafisica della teologia. Nella teologia morale vi è un'eclatante dimenticanza della metafisica. Non è sufficiente, pertanto, insistere semplicemente sulla metafisica. Piuttosto, bisogna interrogarsi sulle ragioni di questo sviluppo. Senza dubbio, esse sono da cercare anche all'interno della tradizione della propria disciplina e non solo nell'ampiamente criticato spirito del tempo. Il teologo morale sa bene che nel corso del tempo il pensiero tomista ha assunto anche elementi provenienti dalla teologia del Suárez. Questi possono essere sinteticamente raccolti nel concetto chiave dell'*essentia realis*. Il contesto originario era caratterizzato dal tentativo di collegare scienze della natura e metafisica. In seguito, ne è rimasto però solamente un essenzialismo irrigidito e senza storia. Questo è stato l'esito non inteso di una preoccupazione in origine giustificata. Ciò ha provocato, allo stesso tempo, una dimenticanza del soggetto che traeva i parametri dell'oggettività a partire dalla *forma mentis* delle scienze naturali. La teoria della verità e la gnoseologia permangono nel quadro scolastico classico. L'enciclica *Fides et ratio* permane nella linea della tradizione, nella misura in cui essa ascrive all'intelletto la capacità di giungere, passando attraverso il fenomeno, al fondamento²³. Non si produce sicuramente un'interpretazione sovradeterminata dell'enciclica qualora le si unisca questa capacità all'intelligibilità dell'essenza. Questo sarebbe del tutto compatibile anche con la dottrina dell'azione intrinsecamente cattiva. Tuttavia, l'enciclica rimane aperta per ulteriori precisazioni e differenziazioni. Vi si potrebbe insinuare – osando magari un po' – un tomismo aperto.

²³ Cf *ivi* n. 83.

2.2 *Metafisica centrata soggettivamente*

Nell'enciclica *Fides et ratio* le correnti della filosofia moderna sono espressamente – sebbene questo risuoni un po' in sordina – riconosciute nel loro valore²⁴. Tommaso d'Aquino non ha né l'unica né l'ultima parola sul merito della *res*. Non vi è spazio alcuno per i nostalgici, tanto più nella teologia morale. Allo stesso modo in cui si potrebbe parlare di un tomismo aperto, si potrebbe parlare anche di un essenzialismo aperto. Tuttavia, non si può svincolare la domanda su quale significato si colleghi a queste parole²⁵.

Si pensa qui, in primo luogo, a una correlazione cooperativa di diverse impostazioni di pensiero. A questo si potrebbe subito contrapporre che nel passato c'è sempre stato un accostamento di diverse scuole: la ricchezza del pensiero non si lascerebbe esprimere che mediante la molteplicità. Visto così, il pluralismo è in primo luogo una manifestazione positiva. Ma con ciò il problema non è risolto. Ciascuna impostazione filosofica di pensiero deve essere presa in considerazione in maniera più precisa e approfondita. È unitariamente coerente con quanto emerso in prima battuta, oppure è contrassegnata al suo interno da una differenziazione molteplice e da discordanze? È caratterizzata da una frammentazione interna? Si è forse surrettiziamente preso qualcosa in prestito da altri sistemi di pensiero – magari proprio da quelli che si dichiara espressamente incompatibili con il proprio pensiero? L'enciclica *Fides et ratio* condanna l'ecletticismo filosofico, e ciò è del tutto legittimo per il livello di pensiero di questo testo del magistero²⁶. Senza essere affermato esplicitamente, sullo sfondo, sta il fatto che la verità è una sola. Ed essa deve essere pensata e rappresentata in maniera coerente; per fare ciò, vi è la necessità di sistemi chiusi in sé stessi. Ma la coerenza del sistema non è mai l'ultima parola sulla realtà; essa è uno strumento irrinunciabile dello spirito ordinatore, ma niente di più. Una me-

²⁴ Cf *ivi* n. 48.

²⁵ Cf K. FLANNERY, «Recensione del testo: J.-F. COURTINE, *Il sistema della metafisica. Tradizione e svolta in Suárez*», *Gregorianum* 82 (2001) 185s. In ambito extra-teologico si trova sovente al centro la critica kantiana alla metafisica. Essa sarebbe da interrogare in merito alle sue sottaciute premesse: la critica a una presunta metafisica realistica che patirebbe dell'ipoteca negativa di una teoria gnoseologica empiristica e di una comprensione immobilistica e meccanica della natura.

²⁶ Cf *Fides et ratio* n. 87.

tafisica centrata sul soggetto è sensibile a questo problema. Il soggetto conoscente è sempre più che un sistema assolutamente perfetto; esso si caratterizza per un'eccedenza del pensiero. In tal modo, i limiti del sistema possono essere meglio riconosciuti. I sistemi sono il tentativo di prendere in mano problemi irrisolti e questioni che si propongono, in modo da non essere in loro balia senza sostegno alcuno. È verso questa problematica che vengono prospettati tutti i singoli elementi. Sottratti a questa prospettiva essi possono anche trovare il loro posto in altri sistemi di pensiero. Le linee di confine tra i sistemi di pensiero sono permeabili, ovunque sono possibili dei traghiamenti. Per questo motivo, le differenze fra i vari sistemi devono essere condotte a un punto ultimo, che può trovarsi unicamente in un'opzione fondamentale del soggetto conoscente. Una metafisica centrata sul soggetto non è altro che la retrointerrogazione conseguente di questa opzione, costituita mediante la radicata convergenza di intelligibilità e libertà.

Una metafisica centrata sul soggetto rimanda anche alla dimensione della storia. Nonostante tutte le apparenti indicazioni contrarie, vi è una radicata convergenza del modo di osservare metafisico e di quello storico. Per evitare i malintesi che sono qui a portata di mano, è bene chiarire la comprensione di storia che sta alla base delle nostre affermazioni. Si giungerebbe a una visione ristretta delle prospettive se si volesse ridurre la storia alla semplice giustapposizione di momenti temporali. La storia è movimento temporale orientato, e non solo misurato. La direzione proviene da un progetto antropologico che viene istituito nel tempo quale materiale grezzo. Il tempo è il campo di espressione di un'eccedenza del pensiero che è legata alla libertà. In tal modo, la storia appare essere un tempo totalmente formato e ricolmo di senso. La convergenza con la metafisica si offre precisamente qui: essa procede mediante una libertà supportata dall'intelligibilità nel senso dell'opzione fondamentale. La storia è un processo, che prende le mosse dall'opzione fondamentale e viene indirizzato da essa. In una tale prospettiva vi è sicuramente spazio per un essenzialismo aperto²⁷. Non si dubita delle comprensioni dell'es-

²⁷ Cf J.B. METZ, «Gott und die Zeit. Theologie und Metaphysik an den Grenzen der Moderne», *Stimmen der Zeiten* 218 (2000) 147-159. In quest'articolo Metz si esprime a favore di una metafisica debole, e questo in una prossimità spirituale e subordinata del presente al nominalismo. Sarebbe necessaria una differenziazione fra fondazione ultima metafisica e fondazione ultima escatologica. Sono qui necessarie delle

senza, ma esse sottostanno a un processo di differenziazione poiché fanno ingresso nuovi punti di vista, finora impensati, che arricchiscono l'essenza immutabile. Le linee univoche di demarcazione rimangono inviolate, si tratta qui di una questione di cultura del pensiero e di autorispetto umano. Ma esse non sono una contraddizione rispetto a quella differenziazione e arricchimento cui si è fatto cenno sopra. Con ciò non si intende per nulla né storicismo né relativismo, il sospetto è del tutto infondato. Quanto a prima vista appare un'eccezione si rivela, poi, a un'indagine più attenta un guadagno gnoseologico in quanto rimane uguale a se stesso. Per questo le definizioni possono rimanere anche immutate, anche se i concetti chiave necessitano di interpretazione. E ancora per questo motivo si può dare il caso in cui una serie di argomenti deboli presi insieme possa essere forte. La teologia morale parla a tal proposito di un'argomentazione convergente. La ragione morale è cosciente dei limiti delle sue condizioni attuali di comprensione, e cerca di venire incontro a questa condizione nel modo migliore possibile. Tutto questo non significa affatto un rinnegamento di una fondazione ultima metafisica. Piuttosto, si potrebbe parlare in teologia morale di una riserva rispetto a un immediato e diretto rimando metafisico. Tra metafisica e morale non vi è alcun passaggio immediato e diretto messo in atto nel modo di una deduzione logica. L'atteggiamento dell'attesa deve essere ridotto. È possibile solamente un passaggio mediato e indiretto fra metafisica e morale. Una metafisica centrata sul soggetto è il fondamento che rende possibile questo processo²⁸.

Come si è detto, l'enciclica *Fides et ratio* usa senza timore, riferendosi alla ragione, la parola autonomia. I redattori del testo ritengono essere evidentemente appropriato il fatto di determinare lo statuto della ragione e della filosofia a differenza della fede e della teologia²⁹. Ma autonomia non deve essere scambiata con autarchia.

precisazioni. Una metafisica forte, che si fonda nell'apertura dinamica dello spirito al contenuto trascendentale, può essere del tutto compatibile con l'apertura storica.

²⁸ Nel passato recente la teologia morale cattolica si è impegnata a fondo per assicurare un posto saldo all'esperienza. In questo è del tutto consapevole dell'analogia del concetto: lo spettro va dall'esperienza empirica, a quella del senso fino all'esperienza della grazia.

²⁹ Cf *Fides et ratio* nn. 75.79. La *Veritatis Splendor* n. 36 invece, ritiene necessario dover mettere in guardia contro una comprensione riduttiva. Tuttavia nessun teologo morale si sente chiamato in causa da questo avvertimento.

Non solo la *Fides et ratio*, ma anche la *Veritatis Splendor*, sono in merito di un'univocità cristallina. Ma non vi è alcun teologo morale che abbia mai ritenuto che il magistero combatta contro un fantasma. La morale autonoma non ha mai sciolto il legame con la fede e la rivelazione; la storia degli effetti della fede verso la ragione morale è sempre stata salvaguardata, anche se con impostazioni diverse. Ciò è comune e corrente anche per ogni teologo morale. A prescindere da questo, sembra opportuno provvedere ad alcune riflessioni ulteriori. Esse riguardano, in primo luogo, l'autocomprensione della teologia che ne sta alla base, e quindi anche della teologia morale. Nell'ambito del dibattito sulla morale autonoma, e non poteva essere altrimenti, si è operato con il modello classico di teologia; lo stesso vale per la teologia della rivelazione. In tal modo, però, si è perso il collegamento con la teologia fondamentale. Il terreno perduto deve essere ora recuperato. Il richiamo ad Anselmo può essere d'aiuto, poiché egli rende chiaro come la fede rappresenti un esercizio del pensiero di carattere singolare. La parola autonomia sarebbe da utilizzare, in prima linea, in riferimento alla fede; solo in seconda battuta potrebbe riguardare la ragione. Nella fede la ragione umana raggiunge il suo apice, e la teologia è sempre teologia mediata filosoficamente. Teologia e filosofia non sono affatto semplicemente giustapposte, ma fra di esse vi è una pericoresi, un reciproco rapporto di inclusione. Questo rapporto di inclusione sta prima, non solo ontologicamente ma anche gnoseologicamente, della differenziazione e distinzione poiché Dio – *in ordine perfectione* – è il primo conosciuto e, invece, – *in ordine generationis* – è l'ultimo conosciuto. La teologia si muove originariamente sul piano dell'*ordo perfectionis*, essa cerca di seguire la traccia del programma di pensiero della fede.

A partire da questa prospettiva appare del tutto conseguente contrassegnare la rivelazione come un concetto di riflessione: la ragione umana riflette il proprio essere-dovuta-da. La teologia filosofica diviene qui teologia antropologica: l'uomo si progetta a partire da questo limite ultimo. L'enciclica *Fides et ratio* collega l'autonomia, come apertura all'essere, con la domanda sul senso. La fondazione ultima metafisica è una confessione a favore di questa comprensione dell'autonomia. Ogni singola verità viene pensata a partire da questo limite ultimo, e questa capacità intellettuale è un miracolo dello Spirito. È questo il punto in cui risalta compiutamente la specifica prospettiva della teologia speculativa: il paradigma dell'oggettività, che è

valido per lei, deriva dall'interpretazione; dati di fatto vengono rivestiti di un senso che proviene da quest'esperienza ultima e dal superamento del limite³⁰. Non si può parlare qui né di un'ascrizione né di un'aggiunta. Per la teologia morale una tale visione delle cose implica delle conseguenze: sono oggettive delle esigenze morali che si rifanno a un atto di ascrizione da parte della ragione; ma si tratta di una ragione che ha trovato la sua piena autonomia nella fede. Viene così messo in opera un programma del pensiero che s'iscrive nella realtà effettuale circostante.

Nel confronto con J. Habermas si è recentemente parlato di una trascendenza verso l'interno³¹. Non rimarrebbe che da coglierla e inserirla nel pensiero fin qui sviluppato. Del tutto spontaneamente verrebbe in mente la figura familiare della *reditio completa*. Per il teologo morale cattolico essa rappresenta un luogo ermeneutico privilegiato per quanto concerne la referenzialità all'essere, che implica sempre un referenzialità al senso. Forse si offre a questo livello la possibilità di un dialogo. J. Habermas, senza pregiudizio per lo sviluppo complessivo del suo pensiero, si inserisce nella tradizione di I. Kant. L'impostazione di pensiero filosofico-trascendentale in seno alla neoscolastica ha cercato di assumere gli snodi fondamentali del criticismo kantiano insieme alla genuine categorie tomiste. Se questo tentativo sia riuscito o meno, non è questione che può essere trattata in questa sede. Una cosa però è sicura: non si può negare a quest'impostazione del pensiero una certa congenialità con I. Kant e anche con i grandi progetti dell'idealismo tedesco. E se si riflette sul fatto che anche questi grandiosi tentativi sono aperti a ulteriori differenziazioni, stabilire dei nessi è forse più facile di quanto non si pensi abitualmente.

³⁰ Certamente rimane acquisito il fatto che, in accordo con la *Fides et ratio*, lo spirito avanzi oltre i fenomeni verso il fondamento. Questo processo, però, non è solo passivo ma anche attivo: un'eccedenza del pensiero che non può essere adeguatamente dedotta dai fenomeni viene colta in essi. Solo così si dà una metafisica centrata sul soggetto. Sottolinearlo è significativo proprio per quanto attiene il dialogo interdisciplinare. Il teologo morale cattolico non ha mai pensato naturalisticamente.

³¹ Cf J.P. REEMTSMA, «Humanität ist die Kühnheit, die uns am Ende übrig bleibt», *Frankfurter Allgemeine Zeitung* 15.10.2001, 52.

3. TEOLOGIA MORALE TRA PENSIERO DI DIO E METAFISICA

3.1 *Casuistica della grazia*

L'enciclica *Fides et ratio* non esita a richiedere che il teologo morale metta mano a un esercizio estremamente impegnativo del pensiero³². Il teologo morale è, originariamente, un teologo speculativo; e non vi è dubbio alcuno che egli possa corrispondere solo come tale alle esigenze e requisiti spirituali dell'ora presente. L'universo delle categorie di pensiero deve essere messo alla prova. Queste ultime soffocano forse in qualche modo l'avanzamento del pensiero? Proprio quei dati intellettuali ritenuti acquisiti e scontati, a uno sguardo più approfondito, potrebbero rivelarsi non così ovvii e chiari. Un primo di questi elementi intellettuali dati per ovviamente acquisiti è l'espressione «esperienza della grazia», che emerge ovunque nella teologia. Nel contesto di un processo argomentativo che cosa è in grado di produrre? Come influisce l'esperienza della grazia nel processo concreto di decisione? Si vede chiaramente che qui è intesa ben più di un'esperienza empirica. Il teologo morale pensa, piuttosto, all'esperienza del senso. Essa fa sì che qualcosa si dischiuda a qualcuno, che uno venga toccato e implicato, se non addirittura affascinato. L'esperienza del senso riguarda incondizionatamente una persona che viene chiamata e convocata a una presa di posizione.

Sorge come spontanea un sorta d'incomprensione quando si collegano esperienza della grazia e casuistica³³, poiché a prima vista sembrerebbe trattarsi di concetti contrapposti. Ma questo non dovrebbe ostacolare la via verso una riflessione ulteriore. Allo stesso modo, in precedenza, si è parlato della storia come di un movimento intensivo: essa è crescita o caduta, per quanto possano essere contorti e oscuri i sentieri percorsi. Se applichiamo tutto ciò al pensiero di Dio, questo significa che vi è un crescere della storia di vita dentro il pensiero di Dio, e che questo processo della storia di vita crea una comune tradizione poiché tutti i membri di una comunità comunicativa vi contribuiscono in un qualche modo. Tale pro-

³² Cf *Fides et ratio* n. 68 (e anche nn. 104s).

³³ Si pensi solamente all'accentuazione negativa che ha circondato il concetto nel passato recente: la casuistica viene pensata insieme al legalismo e al minimalismo. Cf K. DEMMER, *Fundamentale Theologie des Ethischen*, Freiburg i. Ue.-Freiburg i. Br. 1999.

cesso non può essere colto empiricamente, non si lascia oggettivare, esso porta piuttosto i criteri della sua valenza in seno alla propria perfezione³⁴. Anziché di una visione empirica, si può parlare di una visione spirituale, Tommaso direbbe una *praelibatio visionis beatificae*. Essa non è oggettuale, da essa non si può prendere distanza; piuttosto è data nel suo attuarsi. Per questo motivo, nel pensiero filosofico trascendentale, viene contrassegnata anche come sapere dell'attuazione.

Qui sta un primo indice d'inserzione per una corretta comprensione di quanto s'intende con casuistica della grazia. È grazia il poter pensare Dio così come esso è entrato nella storia con la singolare relazione paterna di Gesù Cristo. Ed è pure grazia il poter interpretare l'autocomprensione iscritta in ciò all'interno dell'intera realtà. È sicuramente vero che vengono dapprima prodotti degli atteggiamenti di vita che sono un dispiegamento antropologico delle virtù teologali. Ma questi atteggiamenti di vita devono dare prova di sé a fronte di concrete situazioni d'azione³⁵. La competenza dell'azione in situazioni concrete non si lascia cogliere in alcun luogo, essa non sta a disposizione del soggetto agente nel modo di un sapere oggettivo. Essa non è visibilmente coglibile, ma s'accresce in una persona e si ha un sapere diretto dell'attuazione in merito a essa. È compito della casuistica reggere un simile processo. Ciò che la casuistica pone innanzi è quanto ha saputo dar prova di sé; si tratta di un'espressione oggettivata di relazioni di vita immediate. La casuistica raccoglie memorie di situazioni oramai superate, così da essere tradizione che è immediatamente referenziale all'azione. Inoltre, essa permette delle comparazioni con situazioni simili. Mediante la casuistica la grazia diviene visibilmente coglibile. Il contenuto dell'agire e la competenza della libertà sono originariamente tra loro connessi.

³⁴ Le soluzioni della casuistica sono come delle istantanee che non si lasciano trasporre immediatamente ad altre situazioni. A prescindere dalla singolarità del soggetto agente, anche le situazioni si realizzano in un continuo fluire. Il nesso costituito ogni volta di nuovo deve essere responsabilmente attuato dal singolo stesso; nella più felice delle ipotesi la casuistica offre dei modelli aperti.

³⁵ La casuistica prende le mosse dal presupposto che la forza morale si lasci evincere, anche se non direttamente quantomeno indirettamente, attraverso modelli di soluzione. Si deve essere una personalità morale se si opera con soluzioni di casi. Queste soluzioni rappresentano un sostegno al pensiero che proviene dall'esperienza di vita.

La casuistica è l'esito di un permanente e vitale scambio all'interno di una comunità comunicativa morale. Certamente, in principio ciascuno è solo con le proprie esperienze, su cui ha esercitato una riflessione e di cui è responsabile. Vi sono sempre nuove situazioni che sfidano e spingono a un'ulteriore riflessione sulle esperienze. Ma le situazioni non sono mai a tal punto così singolari e chiuse in se stesse da non permettere alcuna comunicazione: le situazioni sono comunicazione. Alla casuistica pertiene seguire questa traccia; essa è il frutto di un'intesa di cui ognuno, per quanto a livelli diversi di competenza, è corresponsabile. Si può giungere a un accordo sulle procedure dei giochi linguistici fissati; ma ci si può intendere anche senza proferire parola alcuna sulla base di una testimonianza vissuta. Persone esemplari possono dire e comunicare molto più che le parole. Esse, in fin dei conti, non sono altro che una casuistica tradotta in vita vissuta.

Sul piano della casuistica viene esercitato l'approccio comprensivo alle norme. Le norme sono necessariamente contrassegnate da un elevato tasso di astrazione. La casuistica conferisce loro il tono e colore necessario. Le norme sono irrinunciabili, costituendo una sorta di struttura quadro; ma il discorso e confronto su di esse viene mantenuto in atto attraverso la casuistica³⁶. Punti di vista che non si lasciano oggettivare univocamente, e che provengono dalla competenza e dai limiti della libertà, possono essere sempre capovolti. E, tuttavia, ci si comprende: si tratta, in questo caso, del silenzioso apporto della casuistica. Così essa, alla fin fine, avrebbe un posto d'onore all'interno della teologia morale.

Il pensiero di Dio e la metafisica centrata sul soggetto dischiudono un accesso al discorso etico-normativo, che opera con concetti aperti. A questo pensa la casuistica. Essa è la testa di ponte appropriata della riflessione etica: il discorso etico-normativo si muove su un piano derivato. Per questo motivo si può parlare, senza dare adito a sospetti, di una fondazione ultima metafisica: la sua assolutezza non esclude in alcun modo l'apertura storica. Entrambe le dimensioni si compenetrano vicendevolmente e, con ciò, rendono possibile l'una l'altra. Vi è un'induzione dello Spirito, che viene messa in esercizio mediante un'induzione dei sensi ed anche tenuta in movimento, caratterizzata però da

³⁶ Tra casuistica e norme è all'opera una pericoresi; quanto dice una è sempre pensato insieme dall'altra. Esempi comparabili si possono trovare nella medicina e nella giurisprudenza.

un'eccedenza del pensiero. Alla teologia morale si dovrebbe chiedere se, a fronte dell'allergia metafisica imperante, non veda in questa condizione di necessità una sfida in vista di un'autoverifica critica³⁷.

3.2 *Antropologia teologica e diritto naturale*

Il discorso etico-normativo s'insedia nei presupposti del diritto naturale. Cosa s'intenda con ciò si decide alla luce di quanto detto finora. Una metafisica centrata sul soggetto non è senza conseguenze per la comprensione del diritto naturale. Lo stesso vale per la teoria della conoscenza e la teoria della verità. La natura empirica, nella sua predatità, consegna alla ragione morale punti d'appoggio degni di riflessione. Ciò che è degno di riflessione è già deciso da quella precomprensione con cui la ragione morale si accosta agli oggetti empirici. Un progetto antropologico viene interpretato all'interno del contesto della natura empirica; ma si tratta di un progetto aperto che viene mantenuto in movimento sia attraverso gli attestati che provengono dall'empirico sia mediante quelli dello spirito. Si configura una circolarità del movimento, nel senso di una pericoresi dinamica. Il diritto naturale, così visto, è una fondazione della ragione morale che è rilasciata all'interno di questa pericoresi³⁸. La natura empirica nella sua pura predatità non è sufficientemente determinata, e per questo non è neppure normativa. Essa riceve la propria determinazione attraverso un atto di fondazione della ragione morale. Un'antropologia è la chiave ermeneutica per un approccio comprensivo all'empirico. Ai fenomeni viene accordato un significato, che è normativamente rilevante e, da ultimo, orientato alla costituzione di norme. Questo deve essere tenuto ben fermo davanti a qualsivoglia sospetto di naturalismo³⁹.

³⁷ Quando il magistero ecclesiale pensa come a un dato di fatto alla teoria della corrispondenza della verità (*Fides et ratio* n. 82, con rimando a Tommaso, STh I q. 16 a. 1 c), non esclude un rapporto di complementarità con altre teorie della verità. Lo stesso vale per le teorie della conoscenza. Si è forse già surrettiziamente presa la decisione a favore di una determinata teoria, e si è fatta luce sopra i motivi che la governano?

³⁸ In merito alla forma di pensiero tomista cf K. DEMMER, *Fundamentale Theologie des Ethischen*, 85-91.

³⁹ La parola emerge preferenzialmente nel campo dell'etica sessuale come in quello della bioetica. Essa rimarca la distanza rispetto a nemici che incutono timore, ma che uno cercherà invano nella teologia morale cattolica. Nessun teologo morale cattolico, qualsivoglia sia la sua provenienza, trarrà mai una conclusione errata naturalistica, anche qualora egli prenda le mosse da una teoria gnoseologica naturalistica. Il realismo non è equiparabile al naturalismo. Tuttavia non si riflette a

In questo quadro si deve, ora, riprendere il pensiero di Dio. Dei correlati antropologici della fede si è già detto più volte e in diversi modi. Faccio solo alcuni esempi. Nella dottrina della giustificazione per grazia il pensiero di Dio si esplica in maniera del tutto singolare. Colui che anche solo intuisce cosa si intenda con il pensiero neotestamentario di Dio, può comprendere il suo vissuto e il suo agire unicamente come grazia. L'uomo si dona a Dio in ciò che egli è e in quello che fa. Ciò che chiama essere la propria opera o, addirittura, il proprio merito è reso possibile e racchiuso dalla grazia preveniente di Dio. Un simile pensiero porta in sé un potenziale di consolazione singolare: fintanto che l'uomo è nel tempo si dà la possibilità promettente di un nuovo inizio, il tempo è portatore di una promessa indistruttibile. Qualsiasi cosa l'uomo faccia, la speranza rimane aperta; egli non è racchiuso senza grazia nella sua azione e nella sua omissione. Vi è un'eccedenza di ciò che è gratamente dovuto che sgorga dall'eccedenza del pensiero e dà forma all'agire nel suo complesso. Ciò è importante per l'oggettività dell'esigenza morale. L'analogia della parola oggettività deve essere messa in conto. L'oggettività della verità morale si lascia di gran lunga alle proprie spalle ogni verità empirica del dato di fatto⁴⁰. Essa penetra fin dentro l'intensità di una relazione vissuta con Dio, ed è ultimamente autorevole quando, nell'ambito della fede, si argomenta e pensa sul piano del diritto naturale. I contenuti non vengono specificatamente mutati, assumere una simile posizione è cosa semplicemente insensata. Ma l'alternativa di un'azione più compiuta viene posta d'innanzi, ed essa deve apparire per ognuno invitante e promettente. Questo richiede al credente un impegno estremo del pensiero, come ammette la stessa enciclica *Fides et ratio*.

Nell'autocoscienza di Gesù si è definitivamente imposta la perfezione e compiutezza del pensiero di Dio. Questo accade non

sufficienza sul fatto che nelle teorie della conoscenza sono già presenti delle opzioni antropologiche che devono essere viste come chiavi di comprensione per tutte le soluzioni concrete.

⁴⁰ Per questo motivo nei due casi l'attività dell'intelletto risulta essere diversa. Per Tommaso non vi è alcuna conoscenza senza l'*intellectus agens*. Nella sfera della verità empirica il suo compito è quello di dischiudere il fenomeno a favore dello spirito, che ha una qualità differenziale rispetto a esso. Per il cultore dell'etica, così come per il teologo morale, la sua funzione non si esaurisce in ciò. Con l'aiuto dell'*intellectus agens* viene messa da conto anche un'eccedenza del pensiero rispetto al fenomeno.

nell'ostendersi della forza, quanto piuttosto nel segno dell'estrema impotenza. A favore di ciò stanno l'evento della croce nella sua unità con la risurrezione dai morti. Per l'autocomprensione del cristiano si dà qui un punto di riferimento che irradia tutta l'ampiezza del vivere: con la morte e la risurrezione di Gesù la presenza dell'eternità si è definitivamente imposta nel tempo, e – allo stesso modo – nel pensiero e nell'azione. Quando Tommaso d'Aquino contrassegna la legge del Nuovo Testamento come legge della grazia, si deve riconoscere che una simile affermazione non è altro che la formulazione linguistica della situazione di fatto sopra indicata. La grazia è, in fondo, la competenza di poter pensare la presenza dell'eternità nel tempo e di poter trasformare praticamente l'intera ampiezza della vita. Ha luogo così una rivoluzione del pensiero, il tempo del cristiano è trasformato nel più profondo. Colui che può pensare l'eternità nel tempo, mediante l'immagine emergente del divenire e passare s'imbatte nel fondamento ultimo. E questo comporta la capacità di scegliere gli scopi e mete della vita e dell'agire, così che essi si indirizzino nella prospettiva di questa meta ultima. Il cristiano pensa oltre la propria morte. Egli scruta totalmente la provvisorietà e raggiunge così la sua libertà interiore. Il cristiano, insieme a tutti gli altri uomini, possiede i medesimi beni della vita e fa le stesse esperienze del vivere, ma la chiave di comprensione ultimamente decisiva è un'altra. Il cristiano possiede in ogni momento tutto, egli è sorretto da un'inappagabile nostalgia di Dio e questa consapevolezza è il *principio dijudicationis* delle sue decisioni. Tutti i beni della vita, sottomessi alla temporalità, sono analizzati, interpretati e valutati mediante l'aiuto di questo principio ultimo.

Si può proseguire nella serie dei correlati antropologici della fede. Penso qui alla teologia della creazione e dell'incarnazione. Questo compito è stato svolto dalla teologia trascendentale, in proseguimento della linea marcata dalla filosofia trascendentale, e bisogna riconoscervi un guadagno indiscutibile⁴¹. La questione di Dio e la questione dell'uomo sono reciprocamente intrecciate. Si permane nel legame con la tradizione scolastica, ma si ha cura di mettere mano a un'identità aperta all'apprendimento. I correlati antropolo-

⁴¹ Nella discussione sui correlati antropologici della fede si è sottolineato con vigore il fatto che la teologia non può essere surrettiziamente ridotta ad antropologia. Essi sono un punto di collegamento e rimandano oltre sé stessi.

gici, però, non devono essere sovraccaricati. A partire da essi non è possibile derivare alcuna norma morale. Piuttosto, essi sono degli indicatori di problemi e segnano la via per la ragione normativa. Essi costituiscono una sorta di reticolo che sta dietro l'intelligibilità e l'argomentazione del diritto naturale, che li critica, stimola e integra, costituendo il livello della mediazione fra fede e ragione ed essendo in grado di costruire una base per il discorso etico-normativo e di rendere così possibile l'intesa. Ma i correlati antropologici della fede sono rilevanti anche per la biografia squisitamente personale dei singoli cristiani. Davanti al proprio occhio spirituale emergono punti di vista rispetto ai quali la ragione morale è chiamata a un impegnativo lavoro. Nel corso della storia di una vita si può cristallizzare una criteriologia su misura: il pensiero di Dio si sposta sempre più al centro, si vive in unità e compattezza; il tempo che scorre senza grazia viene trasmutato acquisendo così il suo carattere promettente.

3.3 *Antropologia teologica dell'azione morale*

Il pensiero di Dio e la corrispondente metafisica centrata sul soggetto che vi corrisponde rendono possibile un *ethos* dell'oggettiva realtà, che si inserisce nelle strutture dell'azione⁴². Vi è una responsabilità della configurazione di queste ultime che non si esaurisce in un calcolo di ponderazione meramente tattico o strategico, ma presuppone una metafisica dell'agire. Nella manualistica neoscolastica la metafisica dell'azione aveva connotati prevalentemente suareziani; l'essenzialismo si ripercuoteva anche laddove era proprio il soggetto a essere messo a tema. Tutto questo non avveniva senza una qualche giustificazione. Doveva venir prodotta una sicurezza circa l'azione, e questa preoccupazione mantiene tuttora una sua validità. La domanda che si pone è, tuttavia, se lo strumentario del pensiero fosse sufficiente. Una metafisica centrata sul soggetto non può forse conseguire questa stessa intenzione in modo migliore? Sul piano del pensiero

⁴² Per Tommaso l'azione morale si trova in una dinamica che tende al compimento escatologico (cf il luogo classico della *S.Th.* I-II qq. 1-5). Colui che agisce deve avere anche una *prelibatio* di questo compimento (così nella *S.Th.* I-II q. 1 a. 2 ad 1: *homo, quando per se ipsum agit propter finem, cognoscit finem*). Nella terminologia di Tommaso si potrebbe parlare di una *cognitio anticipativa*. Si trova qui forse una variante storico-teologica alla figura dell'*intellectus agens*? Viene forse impressa nel presente una rappresentazione della meta, ed esso ne viene così totalmente formato?

essa è forse in grado di racchiudere meglio l'intera ricchezza della rappresentazione personale. Nel passato recente ha fatto ingresso nella teologia morale la distinzione fra azioni cui consegue un effetto e azioni espressive. Nel frattempo è divenuta materia comune. Rimane aperta la questione se tali azioni si diano in forma pura, oppure se non si debba piuttosto prendere le mosse da una forma mista dove le accentuazioni possono essere dislocate diversamente. Per una metafisica dell'azione essenzialistica è facile correre il rischio di riconoscere un *ethos* dell'oggettiva realtà unicamente alle azioni cui consegue un effetto, relegando le azioni espressive nell'ambito del mero soggettivismo. Per tali azioni non sarebbe quindi possibile rinvenire alcuna pretesa di ordinamento oggettivo, né vi è spazio alcuno per una fondazione metafisica. In merito a questo snodo sarebbe necessaria una nuova riflessione⁴³.

Per il teologo morale una metafisica dell'azione centrata sul soggetto si collega con il pensiero di Dio. In maniera paradigmatica questo è avvenuto nella teoria dell'opzione fondamentale, che non deve essere ridotta alla dimensione etica – come talvolta accade anche nella teologia morale. Piuttosto ne deve essere salvaguardato il *ductus* teologico di fondo. Nell'opzione fondamentale l'uomo prende posizione nei confronti di Dio come il definitivo compimento del senso della sua esistenza. La libertà fondamentale che è all'opera in essa deve essere vista come il compimento della libertà, in merito non vi sono alternative. Nuovamente sovviene alla mente del teologo morale la figura della *reditio completa*, che è il luogo ermeneutico privilegiato dell'opzione fondamentale. Colui che pensa Dio è, nella più completa libertà, presso se stesso. Non si può tralasciare che nell'opzione fondamentale ne va anche degli elementi basilari di una determinata immagine dell'uomo. Quanto meno *in nuce* si profila un'immagine dell'uomo che necessita, in ulteriori movimenti della riflessione, di una più precisa configurazione⁴⁴.

⁴³ Così si potrebbe constatare più chiaramente per quanto concerne le forme miste che l'intero plesso dell'agire è in continuo movimento. Si procede a una verifica e a una selezione delle mete provvisorie, sottoposte alla temporalità, dell'agire, e questo alla luce di una meta ultima. In tal modo si cristallizza l'identità di un'azione. Ma anche la meta finale ne ottiene un profilo, essa si staglia più chiaramente davanti all'occhio spirituale.

⁴⁴ Cf K. BAUMANN, «Zum Glück gibt es Gott. Zum christlichen Verständnis guten und rechten Lebens», *ThGl* 92 (2002) 1-13.

In tutto ciò sono racchiuse, per quanto concerne una metafisica dell'azione, delle implicazioni di sicuro rilievo. Il suo paradigma guida non può essere in alcun modo quello di una metafisica della sostanza, quanto piuttosto il paradigma di una metafisica della relazione con una referenza trascendentale che comprende anche la sostanza. La relazione s'accorda all'infinita nostalgia per Dio; essa è abbraccio e anticipazione della meta finale, ossia della visione di Dio faccia a faccia. Nell'opzione fondamentale si condensa anche la capacità di accordare reciprocamente fra loro meta finale e meta parziale, l'ultimo e il penultimo. Tutte le singole decisioni sono sussunte dalla dinamica dell'opzione fondamentale⁴⁵. Esse non solo devono essere compatibili con l'opzione fondamentale, ma devono anche sostenerla positivamente. Tra opzione fondamentale e singole decisioni è all'opera una dinamica pericoresi⁴⁶. La meta deve essere quella di una crescente consequenzialità, il che implica una ricaduta e un effetto anche sulla struttura immanente delle singole decisioni: anch'esse soggiacciono a un processo di crescente consequenzialità. Tutto ciò è particolarmente significativo per quanto concerne le molteplici intenzioni che sono all'opera nello spazio di una singola decisione. Intenzioni secondarie devono confluire nella dinamica dell'intenzione primaria, così che una decisione sia, allo stesso tempo, l'esito di una figura unitaria. Divenire una personalità morale è la meta posta davanti all'occhio spirituale.

Ora, è un innegabile tributo alla contingenza il fatto che tra l'intenzione primaria e le intenzioni secondarie si produca un rapporto tensionale che non si risolve mai in una completa armonia. L'armonia è un valore limite che, in questa temporalità, rimane fragile. La storia umana del peccato, poi, fa il resto per rendere consapevole questa tensione. Quanto più la personalità morale è univoca, tanto più sperimenta la consapevolezza come sfida. Ne consegue una vigilanza e una tensione dello spirito che genera in tutta libertà una vita densa e raccolta al di là di ogni tendenza alla dispersione e frammentazione. È all'opera un movimento del pensiero che cerca

⁴⁵ In tedesco la correlazione sul comune della «decisione» (*Entscheidung*) è più evidente, in quanto la figura della «opzione fondamentale» è resa con il termine *Grundentscheidung* (n.d.t.).

⁴⁶ La *Veritatis Splendor* in merito avanza delle preoccupazioni: l'azione morale singola verrebbe degradata a una *quantité négligeable*. Questa è evidentemente un'interpretazione erranea.

di includere la propria ricchezza ed eccedenza, per poi al tempo stesso tramutarla spontaneamente in un agire conseguente. Così intesa, l'opzione fondamentale racchiude l'intera realtà della persona; essa unisce tra loro la dimensione religiosa e quella morale, così che entrambe, ciascuna a proprio modo, possano esercitare una reciproca storia degli effetti.

Pensare l'opzione fondamentale grazie a una metafisica della relazione presuppone una corrispondente forma del pensiero, che potrebbe essere definita come ermeneutico-esistenziale, dove con ermeneutica s'intende qui un'ermeneutica trascendentale. È importante sottolinearlo poiché è facile che sorgano malintesi circa l'opzione fondamentale. Questo accade laddove si pensa surrettiziamente in categorie di una metafisica della sostanza, oppure quando si assume un realismo gnoseologico quale criterio e, conseguentemente, si privilegia la teoria della corrispondenza della verità. La comprensione guida dell'oggettività si pone nella medesima prospettiva, laddove si è già deciso a favore di quei canoni che dettano il paradigma determinante per le scienze empiriche dei dati di fatto. In tal modo, però, si rende più difficile una corretta comprensione dell'opzione fondamentale se non, addirittura, la si impedisce del tutto. Infatti, non si coglie come l'opzione fondamentale si basi su un'eccedenza della conoscenza e del pensiero che costituisce la sua propria oggettività. L'oggettività delle norme dell'agire morale trova qui il proprio criterio e misura.

CONCLUSIONE

La via di pensiero percorsa deve farci ricordare quali siano le sfide epistemologiche che l'odierna teologia morale deve porsi. Se ciò non avviene, allora si corre il rischio di una mancanza di comprensione all'interno di un mondo che non giunge solo a contenuti etici diversi, ma che coltiva anche diversi stili di pensiero etico. L'unica cosa che può veramente aiutare è mettere allo scoperto le proprie premesse di pensiero. E si deve tener conto della possibilità che molti degli interlocutori, al di fuori del mondo teologico, non abbiano intenzione di impegnarsi in questa fatica poiché non retrointerrogano la propria forma di pensiero. Il teologo morale, in questo quadro, dovrebbe percepire la possibilità di un dialogo costruttivo. Egli, infatti, può

spazzar via tutta una serie di pregiudizi se porta alla luce tutte le premesse del pensiero. L'enciclica *Veritatis Splendor* non offre in merito un grande aiuto. Essa mette in guardia da pericoli che non sono alcuna minaccia, e combatte contro nemici fantasmi che albergano nella sua casa ma che sono del tutto inesistenti in questa forma. Diversamente fa l'enciclica *Fides et ratio*. Essa apre davvero sentieri per pensare ulteriormente la propria tradizione scolastica, svolgendo così quantomeno un servizio alla capacità di dialogo della teologia morale come teologia speculativa.

Riconosciuta o meno, la questione di Dio sta sempre al centro del pensiero. È così anche laddove il teologo incontra solo indifferenza; forse, quest'ultima, è una forma cifrata di uno scacco del pensiero⁴⁷. Il teologo morale non si potrà mai accontentare, ricorrendo a Dio quale legislatore supremo, di garantire rappresentazioni di valore morale, che in linea di principio sono riconoscibili e fondabili secondo il diritto naturale, con una più alta autorità. Questo non convincerà i critici contemporanei. Il pensiero del teologo morale deve prendere le mosse a un livello più profondo; egli deve cercare di mostrare in sempre nuovi sviluppi del pensiero quale ricchezza delle possibilità umane è legata al pensiero di Dio. Certamente nessuno negherà il fatto che il pensiero di Dio non è una condizione logica per l'intelligibilità del diritto naturale. Anche senza il ricorso esplicito al pensiero di Dio le rappresentazioni di valore morale sono intelligibili ed evidenti. Non si può però passare sopra con troppa leggerezza all'avanzamento della conoscenza a livello morale che si è prodotta, e ancora si produce, attraverso il pensiero di Dio. Quanto meno sul piano di un *ethos* di alto profilo, l'ateo si nutre di quel capitale di conoscenza che è stato introdotto nella tradizione dell'umanità mediante il pensiero di Dio, primariamente di carattere cristiano. Visioni che sono state originariamente ottenute sotto la dinamica intellettuale del pensiero di Dio, non possono essere attuate consequenzialmente senza di esso. Quanto esse viva-

⁴⁷ Non si sa bene se ci si debba rallegrare dell'interesse intellettualmente distante di una persona religiosamente così non musicale come J. Habermas; da ultimo, la fede rimane ancora uno stadio di passaggio nel sentiero verso il regno della pura ragione (cf J. HABERMAS, «Glauben und Wissen», *Frankfurter Allgemeine Zeitung* 15.10.2001, 9). Si esprime scetticamente in merito anche H.L. OLLIG, «Habermas und das religiöse Erbe», *Stimmen der Zeit* 220 (2002) 219-231.

no, al di là del caso singolo, è una domanda aperta. Vi è un conoscere originario e un conoscere consequenziale, che non sono la stessa cosa⁴⁸.

Sarebbe erroneo porre in contatto immediato e diretto il pensiero di Dio con soluzioni singole e particolari. Si tratterebbe di un'attesa eccessiva e irrealistica. Il pensiero di Dio è un tentativo grandioso di pensare la realtà nella sua contraddittorietà. Esso offre elementi basilari per un concetto che si confronta costruttivamente e creativamente con altri concetti di vita, e cerca di assumere l'esigenza delle migliori alternative.

(Traduzione di M. Neri)

KLAUS DEMMER
Via della Pace, 20
Collegio S. Maria dell'Anima
00186 Roma

⁴⁸ La costituzione dogmatica *Dei Filius* del concilio Vaticano I rimarca che la fede è un *obsequium rationi consentaneum*. Tale visione non si lascia immediatamente equiparare al concetto di ragione di J. Habermas.