

VERITÀ E LIBERTÀ NELL'ETICA TEOLOGICA FONDAMENTALE

SOMMARIO: INTRODUZIONE – I. L'IMPLICAZIONE DELLA VERITÀ NELLA LIBERTÀ – II. LA RIVELAZIONE DELLA VERITÀ NELLA LIBERTÀ – III. L'ATTRAZIONE DELLA VERITÀ – IV. L'AZIONE DELLA LIBERTÀ – V. TOPICA DEL LEGAME TRA VERITÀ E LIBERTÀ – CONCLUSIONE

INTRODUZIONE

*«La collaborazione dell'agire umano e dell'agire divino nella realizzazione piena dell'uomo: questo è appunto il problema soggiacente a tutta la morale cristiana»*¹. La collaborazione tra agire umano e agire divino è pure la «questione fondamentale» che, in termini di «rapporto tra la libertà e la verità»², l'enciclica *Veritatis Splendor* (= VS) individua entro il rinnovamento della teologia morale scaturito dal Concilio Vaticano II. A fronte di alcune tendenze che si ritrovano nel fatto «di indebolire o addirittura di negare la dipendenza della libertà dalla verità», l'enciclica riafferma la «fondamentale dipendenza della libertà dalla verità»³. Il capitolo centrale e dottrinale dell'enciclica non è che la quadruplice declinazione di tale dipendenza per ciascuno dei temi ritenuti oggi decisivi: legge, coscienza, opzione fondamentale, atto morale.

Il rilievo dell'intervento magisteriale, come è nella sua natura, non riguarda la novità della dottrina insegnata quanto il riferimento di tale

¹ J. RATZINGER, «Genesi e contenuti essenziali dell'enciclica "Veritatis Splendor"», in ID., *La via della fede. Le ragioni dell'etica nell'epoca presente*, Milano, Ares, 1996, 96.

² VS 84.

³ VS 34.

antica dottrina alla novità di un'epoca, quella attuale cosiddetta «post-moderna», in cui il legame della libertà con la verità risulta, se non negato, quanto mai incerto o smarrito. La morale si struttura sulla base della *sola libertas*. Se di verità ancora si parla, si inclina a ritenerla una creazione autonoma della libertà. Privata di ogni tratto oggettivo e universale, la verità diviene una realtà soggettiva e regionale, originando quell'individualismo e relativismo che sembrano accomunare le etiche laiche contemporanee⁴.

La morale della *sola libertas* non occupa l'intero panorama attuale. La sua stessa genesi ed affermazione si configura in termini di reazione ed opposizione a una morale della *sola veritas*. Preoccupata dell'autonomia che la libertà soggettiva andava assumendo, la morale religiosa ha con insistenza rivendicato il primato della verità oggettiva, sino a concepirla alla stregua di una legge eteronoma, imposta alla coscienza dell'uomo come dall'esterno. Privata del suo riferimento essenziale alla libertà, la verità morale è stata identificata con gli asserti della logica razionale e i dati della natura fisica, originando quel razionalismo e naturalismo che hanno afflitto la manualistica teologico-morale preconciare⁵.

L'etica laica della *sola libertas* come pure la morale religiosa della *sola veritas*, pur opponendosi, soffrono del medesimo difetto. Entrambe riducono l'equazione dell'agire morale ad una sola variabile. Lo smarrimento di una delle due variabili non solo impedisce di riconoscere la loro collaborazione nell'agire morale, ma anche il peculiare apporto di ciascuna e dunque la loro differenziale identità: «verità e libertà, infatti, o si coniugano insieme o insieme miseramente periscono»⁶.

Corrispondendo all'esigenza richiamata da VS di rendere ragione della dipendenza della libertà dalla verità, in questo contributo vorremmo delineare i tratti essenziali dell'etica teologica fondamentale in epoca postmoderna. Dopo aver dunque indicato l'inevitabile implicazione della verità nella libertà (I), considereremo il gratuito donarsi della Verità nella libertà (II). L'originaria e fondamentale dipendenza della libertà dalla Verità guadagnata nelle prime due parti dell'articolo, ci consentirà di distinguere nelle due parti successive la peculiarità

⁴ V. FRANCO, *Etiche possibili. Il paradosso della morale dopo la morte di Dio*, Roma, Donzelli, 1996.

⁵ S. PINCKAERS, *Le fonti della morale cristiana. Metodo, contenuto, storia* (= Ragione e Fede 14), Milano, Ares, 1992, 301-351.

⁶ GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio* 90.

morale dell'attrazione della Verità (III) e dell'azione della libertà (IV). Nell'ultima parte considereremo alcuni luoghi topici in cui riconosce il legame tra Verità e libertà (V).

I. L'IMPLICAZIONE DELLA VERITÀ NELLA LIBERTÀ

Parafrasando il rivoluzionario programma assegnato da Blondel alla filosofia, cui ispiriamo questa prima parte dell'articolo⁷, potremmo dire che «bisogna trasferire il centro dell'etica teologica nell'azione, perché lì si trova anche il centro della vita morale»⁸. L'azione è infatti «il luogo geometrico ove si incontrano il naturale, l'umano, il divino»⁹. Essa offre, in pratica, quella collaborazione tra l'agire umano e l'agire divino di cui l'etica teologica deve elaborare la teoria. Dall'azione è dunque opportuno partire e ad essa metodicamente riferirsi.

1. *L'azione come punto di partenza e metodo dell'etica teologica*

In che senso l'azione umana funge da punto di partenza dell'etica teologica, rappresenta cioè un *locus theologicus* che si impone per la sua immediatezza? Perché l'azione può essere considerata quel *minimum* condivisibile universalmente da cui prende avvio la riflessione morale? La risposta a queste domande emerge dalla considerazione delle caratteristiche proprie dell'azione, identificabili secondo una triplice progressione, in cui la qualificazione successiva precisa quella precedente.

L'azione si configura anzitutto come un «fatto» che accade e che risulta indipendente dalla decisione dell'uomo di realizzarlo. Il fatto dell'azione viene a un secondo livello stabilito di diritto: l'azione non può non accadere, poiché ogni tentativo dell'uomo di impedirla è destinato a fallire. Lo stesso suicidio, che apparentemente si presenta come la liberazione da ogni necessità di agire, impone al suicida l'azio-

⁷ Attingo a ciò che ho diffusamente studiato in: A. FUMAGALLI, *Il peso delle azioni. Agire morale e opzione fondamentale secondo L'Action (1893) di M. Blondel* (= Series Romana 17), Milano, Glossa, 1997.

⁸ Così M. BLONDEL: «bisogna trasferire nell'azione il centro della filosofia, perché là si trova anche il centro della vita» (*L'Azione. Saggio di una critica della vita e di una scienza della prassi*, a cura di S. SORRENTINO, Cinisello Balsamo [MI], Edizioni Paoline, 1993, XXIII).

⁹ M. BLONDEL, *L'Itinéraire philosophique de M. Blondel. Propos recueillis par Frédéric Lefèvre*, Paris, Aubier, 1966, 36.

ne positiva di uccidersi. Non solo dunque l'azione non chiede all'uomo il permesso per realizzarsi, ma essa costringe l'uomo all'azione: l'azione è una «necessità». La terza e ultima caratteristica dipende dal fatto che l'azione non si accontenta di prodursi contro l'assenso dell'uomo. Sottoposto alla necessità di agire l'uomo non può astenersi dal compiere un'azione, deve comunque fare qualcosa. L'azione pretende la collaborazione dell'uomo: in tal senso l'azione è un'«obbligazione».

L'etica teologica, nella misura in cui vuole essere scienza dell'agire umano, non solo deve partire dall'azione ma nel corso della sua elaborazione teorica dovrà continuamente riferirsi ad essa. La teoria teologica germoglia affondando le sue radici nell'agire pratico. In quest'ultimo si dà a percepire una dualità tra l'azione compiuta dalla libertà, *libertas quae*, e la libertà con la quale l'azione è compiuta, *libertas qua*. Lo scarto tra azione libera e libertà agente trova espressione eloquente nell'esperienza tipicamente umana del desiderio, per esempio nel desiderio di conoscere, di amare, di vivere. Il desiderio di conoscere, per quanto appagato dal progresso in ogni campo del sapere, non è mai esaurito. L'amore espresso nella tenerezza degli innamorati, donato nel rapporto coniugale, profuso nella cura dei figli non spegne ma alimenta il desiderio di amare. Benché nato nel passato e vivente nel presente, l'uomo si sporge continuamente sul futuro, desiderando che la sua vita ancora e sempre continui. La dualità che traspare dalle azioni umane s'impone imperiosa alla coscienza quando l'uomo soffre. La malattia, tanto più se mortale, svela dolorosamente lo scarto tra le cure praticabili e il desiderio di guarire. Lo scarto tra ciò che l'uomo vuole e ciò che realizza diviene drammatico nell'esperienza del male morale: «non quello che voglio io faccio, ma quello che detesto» (Rm 7,15).

L'esperienza del desiderare, soprattutto sofferto, può sorgere nell'uomo perché egli tende a saldare la dualità tra azione compiuta e libertà agente che sperimenta nell'agire. «Ovunque si impone a noi una dualità provvisoria di cui noi non prendiamo coscienza che per una naturale e indelebile tendenza verso l'unità». Di tale tendenza, definibile altrimenti come «stimolazione intima», o «attrattiva di un fine superiore»¹⁰, sembra si possa trovare traccia sia nell'etica laica, quando parla di «impulso morale»¹¹, sia in teologia morale, che parla di

¹⁰ M. BLONDEL, *L'Action* (= Bibliothèque de Philosophie contemporaine), Paris, Alcan, 1937, t. II. *L'Action humaine et les conditions de son aboutissement*, 14.

¹¹ Z. BAUMAN, *Le sfide dell'etica*, Milano, Feltrinelli, 1996, 68-69.

«desiderio fondamentale»¹², «accadimento promettente» o, ancor più semplicemente, di «vita»¹³.

Affinché l'uomo possa acquisire l'unità cui tende, dovrà assecondare la tendenza che lo stimola attraendolo, agendo in conformità ad essa, corrispondendo cioè in sincera obbedienza ai dettami che essa ingiunge mediante la coscienza. Solo in tal modo, infatti, si può perseguire l'adeguazione tra ciò che l'uomo fa e ciò che lo muove a fare. La disobbedienza rientra certo nelle possibilità della libertà, ma è pur vero che essa precluderebbe all'uomo ogni possibilità di tendere all'unità con se stesso, potendo così sciogliere l'enigma della dualità che abita le sue azioni. L'obbedienza sincera ai dettami della coscienza risulta necessaria in ordine all'elaborazione della riflessione morale. L'originalità di ogni sapere pratico, e dunque anche dell'etica teologica, si segnala infatti per la sua indeducibilità. Ciò che non è voluto non può nemmeno essere saputo¹⁴.

Al fine di fugare ogni eventuale sospetto circa l'arbitrarietà di questo «metodo della sincerità»¹⁵, conviene osservare come non solo esso sia lecito in sede di riflessione teologica ma addirittura sia valido per la pratica morale. Lo richiama VS fin dall'introduzione: «La Chiesa sa che l'istanza morale raggiunge in profondità ogni uomo, coinvolge tutti, anche coloro che non conoscono Cristo e il suo Vangelo e neppure Dio. Sa che proprio sulla strada della vita morale è aperta a tutti la via della salvezza, come ha chiaramente ricordato il Concilio Vaticano II, che così scrive: "Quelli che senza colpa ignorano il Vangelo di Cristo e la sua Chiesa, e tuttavia cercano sinceramente (*sincero corde*) Dio, e sotto l'influsso della grazia si sforzano di compiere con le opere la volontà di Dio, conosciuta attraverso il dettame della coscienza, possono conseguire la salvezza eterna»¹⁶.

¹² L. RODRÍGUEZ DUPLÁ, «Fenomenologia dell'azione e ricerca della verità», in *Verità e libertà nella teologia morale*, a cura di L. MELINA - J. LARRÚ (= Lezioni e dispense 4), Roma, PUL, 2001, 50.

¹³ «Vita [...] designa in forma sintetica il complesso delle forme promettenti, attraverso le quali il soggetto trova autorizzazione a volere, affidandosi appunto alla promessa» (G. ANGELINI, «Conoscenza e senso, verità e libertà», in *Verità e libertà nella teologia morale*, a cura di L. MELINA - J. LARRÚ [= Lezioni e dispense 4], Roma, PUL, 2001, 77).

¹⁴ A. BERTULETTI, «Sapere e libertà», in *L'evidenza e la fede*, a cura di G. COLOMBO (= Quaestio), Milano, Glossa, 1988, 444-465.

¹⁵ Y. PÉRICO, *Maurice Blondel. Genèse du sens* (= Philosophie européenne), Paris, Éditions Universitaires, 1991, 45-48.

¹⁶ VS 3 che cita *Lumen Gentium* 16.

2. Libertà e necessità

L'obbligazione che la coscienza testimonia presente nelle azioni potrebbe essere spiegata come un fenomeno prodotto dall'una o dell'altra necessità cui la libertà è vincolata. La filosofia dell'azione sviluppata da Blondel mostra tuttavia come nessuna di tali necessità esaurisca il mistero dell'agire libero. Nonostante l'apparente dominio dei dinamismi psico-fisici, delle condizioni ambientali, degli influssi socio-culturali, delle tradizioni morali e religiose, la libertà permane insopprimibilmente presente nelle azioni e inspiegabilmente obbligata ad agire.

L'evidenza riconosciuta dalla sobria fenomenologia blondeliana trova conferma nella ricca fenomenologia di P. Ricoeur. I motivi che inclinano la libertà (il bisogno, il dolore, il facile, il difficile), i poteri corporei entro cui si incarna (i saper-fare precostituiti, le emozioni, le abitudini), le necessità cui deve comunque acconsentire (il carattere, l'inconscio, la vita biologica), in una parola l'«involontario» non esclude il «volontario». La necessità involontaria è anzi concepibile solo sul presupposto della libertà volontaria. La fenomenologia dell'agire attesta la «reciprocità dell'involontario e del volontario»¹⁷.

Nel tentativo di cogliere l'origine dell'obbligazione comunque testimoniata dalla coscienza, E. Lévinas parte dalla presenza del prossimo. Sostenendo il primato dell'etica sulla metafisica¹⁸, Lévinas concepisce l'esperienza morale dell'Io quale risposta al comandamento che l'Altro gli ingiunge. L'ingiunzione scaturisce dall'epifania del Volto dell'Altro, di ciò che, pur restando assolutamente indisponibile, ma proprio in ragione di questo, detta la prima parola dell'etica: «non uccidere»¹⁹. Ad essa corrisponde la prima responsabilità dell'etica che è «l'accoglimento *di fronte e di faccia* dell'Altro da parte mia»²⁰. L'Altro evocato da Lévinas non è il solo prossimo umano. Nel tu dell'Altro traspare la «traccia» di un terzo, di un Egli infinitamente trascendente. Il Volto dell'Altro è, insieme, «alterità etica e traccia dell'Infinito»²¹.

¹⁷ P. RICOEUR, *Filosofia della volontà. 1. Il volontario e l'involontario*, (= Collana di Filosofia 47), Genova, Marietti, 1990, 8.

¹⁸ E. LÉVINAS, *Totalità e Infinito. Saggio sull'esteriorità* (= Già e non ancora 57), Milano, Jaca Book, 1980, 77. Per un inquadramento più generale della questione: G. FERRETTI, «Esperienza morale ed esistenza di Dio», *Archivio Teologico Torinese* 8/1 (2002) 17-36.

¹⁹ E. LÉVINAS, *Totalità e Infinito*, 204.

²⁰ E. LÉVINAS, *Totalità e Infinito*, 78.

²¹ E. LÉVINAS, *Etica e Infinito. Dialoghi con Philippe Nemo* (= Idee/II 66), Roma,

3. Libertà e trascendenza

La fenomenologia dell'agire umano cui abbiamo accennato invita a riconoscere che la libertà è ineluttabilmente legata ad altro da sé, sia sotto il profilo strutturale (le necessità che la consentono e condizionano), sia sotto il profilo morale (l'Altro che la responsabilizza). Se l'alterità entra nella definizione stessa dell'identità naturale e morale della libertà, quest'ultima non potrà essere pensata alla stregua di una libertà assoluta, divina. «La libertà non è atto puro, essa è in ciascuno dei suoi momenti attività e ricettività, essa si fa accogliendo ciò che non fa: [...] in questo la nostra libertà è *soltanto* umana»²². L'esito offerto dalla fenomenologia dell'agire trova riscontro nel testo di VS: «La riflessione razionale e l'esperienza quotidiana dimostrano la debolezza, da cui è segnata la libertà dell'uomo. È libertà reale, ma finita: non ha il suo punto di partenza assoluto e incondizionato in se stessa, ma nell'esistenza dentro cui si trova e che rappresenta per essa, nello stesso tempo, un limite e una possibilità. È la libertà di una creatura, ossia di una libertà donata, da accogliere come un germe e da far maturare nella responsabilità»²³.

Il riconoscimento della natura soltanto umana della nostra libertà è il confine cui giunge la fenomenologia dell'agire. Essa non scorge l'identità di ciò che, eventualmente, sta oltre il confine e tuttavia, riconoscendo l'esistenza di un confine, solleva la questione dell'oltre. L'agire umano solleva l'interrogativo su ciò che la trascende, su ciò che, con termine più classico e universale, potremmo nominare «Dio». Benché soltanto umana, anzi, proprio per questo, l'esistenza della nostra libertà pone necessariamente la questione di Dio²⁴. Più precisamente, poiché l'agire non è un oggetto statico o un concetto ideale ma un dinamismo pratico, si deve dire che la fenomenologia solleva la questione di come l'agire divino determini il dinamismo dell'agire umano e di come l'agire umano si lasci determinare dall'agire divino. La fenomenologia invita dunque a riconoscere l'agire morale in termini di cooperazione tra agire umano e agire divino: «l'azione è una

Città Nuova, 1984. La copertina del testo italiano aggiunge al titolo il seguente significativo sottotitolo: «Il Volto dell'Altro come alterità etica e traccia dell'Infinito».

²² P. RICOEUR, *Filosofia della volontà*. 1, 479.

²³ VS 86.

²⁴ L'argomento è declinato in ambito teologico-morale da: K. DEMMER, *Gottes Anspruch denken. Die Gottesfrage in der Moralthologie* (= Studien zur theologischen Ethik 50), Freiburg S. - Freiburg i.B., Universitätsverlag-Herder, 1993.

sintesi tra l'uomo e Dio»²⁵. Il risultato cui giunge la fenomenologia dell'azione corrisponde, come abbiamo visto, a ciò che la teologia morale conosce fin dall'inizio, se è vero che il suo oggetto di studio è «la collaborazione dell'agire umano e dell'agire divino nella realizzazione piena dell'uomo».

L'apporto della fenomenologia all'etica teologica non si limita a giustificare «che» l'agire umano implica la questione dell'agire divino, ma giunge sino a riconoscere un duplice carattere di quest'ultimo: l'agire di Dio è necessario e trascendente. L'«idea-limite di Dio»²⁶, suggerita dalla fenomenologia, è infatti l'idea dell'«Unico Necessario»²⁷ e dell'«Infinito trascendente»²⁸. L'idea di Dio si presenta come la Necessità di cui la libertà vive e l'Alterità di cui la libertà non dispone. Il carattere di necessità dell'agire di Dio esige che da esso non si possa prescindere; il suo carattere di trascendenza lo dichiara indisponibile all'agire umano. In sintesi, l'agire di Dio è «il necessario impossibile» dell'agire umano. L'indagine fenomenologica solleva il velo sulla struttura paradossale dell'agire morale: «l'inevitabile trascendenza dell'azione umana»²⁹ allude alla «presenza dell'Infinito in un atto finito»³⁰.

4. *L'etica tra fenomenologia e teologia*

Il paradosso cui conduce la fenomenologia dell'agire sfida il sapere morale: come può essere ulteriormente indagato il problema della collaborazione dell'agire umano e dell'agire divino se il primo implica necessariamente il secondo e il secondo trascende la natura del primo, gli è «soprannaturale»³¹?

Il sapere morale che mediante la fenomenologia stabilisce l'inevitabile rimando dell'agire umano all'agire divino, nella misura in cui vuole indagarne la collaborazione, è invitato ad aprirsi al contributo specifico della teologia³². In quanto *intellectus fidei*, la teologia offre

²⁵ M. BLONDEL, *L'Azione*, 474.

²⁶ P. Ricoeur, *Filosofia della volontà*, 1, 477-481.

²⁷ M. BLONDEL, *L'Azione*, 441-458.

²⁸ E. LÉVINAS, *Totalità e Infinito*, 46-50.

²⁹ M. BLONDEL, *L'Azione*, 441.

³⁰ E. LÉVINAS, *Etica e Infinito*, 107.

³¹ Assumiamo qui la nozione di «soprannaturale» nel senso della filosofia blondeliana, che lo definisce come ciò che è «assolutamente impossibile e assolutamente necessario all'uomo» (M. BLONDEL, *L'Azione*, 491).

³² È questo un punto nevralgico dell'attuale ricerca filosofica e teologica: G. TRAIBUCCO, «Fenomenologia, ontologia, teologia. Considerazioni a margine di un dibattito recente», *Teologia* 27/2 (2002) 139-175.

infatti l'accesso alla Rivelazione di Dio. Accedendo alla Rivelazione, il sapere morale scopre la variabile divina presente nell'agire umano e viene così a disporre anche dell'altra variabile, oltre a quella umana, necessaria per studiare l'equazione propria della teologia morale, ovvero la più volte citata collaborazione dell'agire umano e dell'agire divino.

Giunti a questo punto, siamo pertanto invitati a sviluppare in chiave specificamente teologica il sapere morale sin qui acquisito. Prima di proseguire, possiamo però puntualizzare il legame tra verità e libertà mettendo a frutto quanto finora appreso

– *La verità come libertà divina che si dona.* Poiché l'agire di Dio risulta trascendente, la sua acquisizione risulta impossibile per l'agire dell'uomo che, da sé, non può né raggiungere, né produrre, né eguagliare la collaborazione di Dio. Il superamento di questa impossibilità è legata alla sola eventualità che Dio, da se stesso, renda disponibile il suo agire. Ciò qualifica l'evento del suo rivelarsi come libero e gratuito. Il che permette di intendere la verità come libertà divina che si dona.

– *La libertà umana come verità che si attua.* Poiché l'agire di Dio risulta necessariamente implicato nell'agire umano, la possibilità di acquisirlo è anche la possibilità per l'agire umano di venire a capo di se stesso, di pervenire alla verità. Il darsi della verità della libertà umana nella libertà stessa può essere altrimenti descritto dicendo che la verità si attua nella libertà umana o che quest'ultima è l'attuarsi della verità. Trattandosi di un attuarsi, di un divenire pratico dunque, la verità morale non potrà essere ridotta alla sola conoscenza intellettuale della realtà. Più adeguatamente, la verità andrà intesa come l'«acquisizione reale» da parte della libertà di ciò che, pur annunciandosi come sua condizione necessaria, la trascende.

– *La libertà umana come verità attuata.* L'attuarsi della verità nella libertà umana, dovuto anzitutto all'offrirsi gratuito della verità, esige nondimeno che essa (ac)consenta alla verità di attuarsi. L'attuarsi della verità esige dunque un atto della libertà. Stante quanto osservato a proposito della verità morale intesa come acquisizione reale dell'agire di Dio, l'atto della libertà non si risolve in un mero assenso intellettuale ma consiste più ampiamente in un consenso pratico a un dinamismo altrettanto pratico. L'atto con cui la libertà umana acconsente alla verità di attuarsi si configura come l'affidarsi della libertà a un agire, quello divino, che le consente di acquisire la verità di se stessa. Benché la libertà umana non possa conoscere la verità se quest'ultima non si dona liberamente e gratuitamente, il riconosci-

mento della verità richiede necessariamente anche l'affidamento della libertà. In quest'ottica, quella che in senso non ancora specificamente cristiano ma solo antropologico potrebbe già essere nominata «fede», non è l'atteggiamento di chi non potendo conoscere la verità, solamente la crede, ma la condizione affinché la verità possa essere riconosciuta. Con la precisazione che tale fede non è un antecedente della ragione che provvederebbe poi a superarla, ma la condizione di possibilità del suo darsi e sussistere: se *fides quaerens intellectum*, nondimeno *intellectus quaerens fidem*. È all'interno dell'aver fede nella verità che anche il sapere della ragione può sorgere ed articolare la conoscenza della verità³³. L'alternativa rispetto alla verità non è allora tra il crederla fideisticamente o il conoscerla razionalmente, ma tra l'ac-consentire o il dis-sentire al suo rivelarsi³⁴.

II. LA RIVELAZIONE DELLA VERITÀ NELLA LIBERTÀ

Riproponendo la perenne fede della Chiesa a fronte della mentalità relativistica del mondo contemporaneo, il Magistero ha recentemente ribadito il carattere definitivo della rivelazione cristiana: «nel mistero di Gesù Cristo, Figlio di Dio incarnato, il quale è «la via, la verità e la vita» (Gv 14,6) si dà la rivelazione della pienezza della verità divina»³⁵. La piena Rivelazione di Dio in Cristo integra l'azione dello Spirito Santo, poiché quest'ultima «non si pone al di fuori o accanto a quella di Cristo»³⁶. Poiché la Rivelazione di Dio si attua nella missione di Gesù Cristo e dello Spirito Santo, per giungere all'intelligenza della collaborazione dell'agire di Dio e dell'agire dell'uomo si dovrà anzitutto precisare il rapporto tra cristologia e pneumatologia. Il compito rientra tra le urgenze più impegnative della teologia siste-

³³ La *fides*, quale struttura originaria dell'agire e del sapere dell'uomo, nella sua relazione con l'evento della Rivelazione cristiana è programmaticamente studiata nel volume: *L'evidenza e la fede*, a cura di G. COLOMBO (= Quaestio) Milano, Glossa, 1988. Le tesi ivi sostenute sono state declinate per l'etica teologica da: G. ANGELINI, *Teologia morale fondamentale. Tradizione, Scrittura e teoria* (= Lectio 4), Milano, Glossa, 1999; e per la teologia fondamentale da: P. SEQUERI, *L'idea della fede. Trattato di teologia fondamentale* (= Lectio 5), Milano, Glossa, 2002.

³⁴ Su questo punto dibattono: P. CODA - E. SEVERINO, *La verità e il nulla. Il rischio della libertà*, a cura di P. BERNARDI (= Universo Filosofia 31), Cinisello Balsamo (MI), San Paolo, 2000.

³⁵ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Dominus Iesus* 5.

³⁶ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Dominus Iesus* 12.

matica, chiamata a superare il duplice scoglio del cristomonismo, cui inclina la tradizione latina, e dello spiritualismo, rischio della tradizione orientale. All'orizzonte si prospetta il superamento di un rapporto diadico tra Gesù e lo Spirito per approdare a un «cristocentrismo trinitario»³⁷.

In questa prospettiva l'azione propria dello Spirito consiste nel tessere il dramma del rapporto tra Gesù e il Padre e tra Gesù e gli uomini. L'indagine inedita ed originale del dramma è stata proposta da Hans Urs von Balthasar nei volumi della *Teodrammatica*, al centro della *Trilogia*, sua opera massima. Scartando l'ipotesi di cominciare da una pura antropologia o da una pura teologia, il grande teologo mira a cogliere l'essenza della libertà infinita di Dio e della libertà finita dell'uomo «nella loro drammatica reciprocità (pro o contro) come la si percepisce nell'evento-Cristo»³⁸. Nel «nuovo Adamo» sta infatti «la soluzione (*Lösung*) dell'enigma e la liberazione (*Erlösung*) dei mali del «vecchio Adamo»»³⁹, un essere inesorabilmente finito a causa della sua condizione di creatura e di peccatore, ma animato da un insopprimibile desiderio d'infinito. Per illustrare l'*Erlösung* operata da Cristo, Balthasar rielabora il tradizionale modello soteriologico della «soddisfazione vicaria» e propone la nozione di «rappresentanza (*Stellvertretung*)». La fede della Chiesa professa che Cristo si è incarnato, è morto e risuscitato *pro nobis*⁴⁰. Balthasar spiega che il *pro nobis* non significa semplicemente «in nostro favore», come se la giustificazione divina fosse imputata agli uomini dall'esterno, ma «al nostro posto», in una reale assunzione della condizione, creaturale e peccaminosa, dell'uomo⁴¹. La *Stellvertretung* di Cristo, *vere Deus et vere homo*, consente all'uomo la partecipazione (*Teilnahme, Teilhabe*) all'agire divino e dunque la conformazione a Cristo. In Cristo, all'uomo è concesso di divenire, co-attore (*Mitspieler*) del dramma di cui Dio, oltre che attore principale, è ideatore e regista. La conformazione dell'uomo a Cristo avviene per opera dello Spirito, il quale universalizza la singolare forma filiale vissuta da Gesù, quella della dedizione

³⁷ Si veda in proposito il dossier monografico: *Cristocentrismo trinitario*, pubblicato in *La Scuola Cattolica* 130/1 (2002).

³⁸ H. U. v. BALTHASAR, *Teodrammatica* (= Già e non ancora 83), Milano, Jaca Book, 1982, 2. *Le persone del dramma: l'uomo in Dio*, 190.

³⁹ H. U. v. BALTHASAR, *Teodrammatica* 2, 381.

⁴⁰ *Simbolo niceno-costantinopolitano*, DS 150.

⁴¹ H. U. v. BALTHASAR, *Teodrammatica* (= Già e non ancora 100), Milano, Jaca Book, 1983, 3. *Le persone del dramma: l'uomo in Cristo*, 225.

al Padre e agli uomini sino alla fine⁴². «Lo Spirito è il libero legame tra Gesù e noi, colui che preserva la differenza e che stabilisce la relazione: preserva la differenza della *verità* dell'esperienza filiale di Gesù rispetto alla nostra; stabilisce la relazione con noi suscitando la nostra *libertà* come evento "spirituale"»⁴³.

Pur riconoscendo nell'opera di Balthasar la lucida consapevolezza della «co-implicazione originaria» tra agire di Dio e agire dell'uomo, tra verità divina e libertà umana⁴⁴, sembra anche di poter in essa riconoscere lo sviluppo privilegiato della dimensione teologale. E se ciò non va a discapito della dimensione antropologica, nondimeno, come è stato puntualmente segnalato, invita ad approfondirla: «Si dovrebbe proseguire la logica del pensiero di Balthasar mettendo in luce l'*attuazione antropologica* della rappresentanza, cioè il *fatto* e la *ragione* per cui gli uomini sono abilitati a "farsi rappresentare" da Cristo, mettendolo al "loro posto", senza perdere il "proprio posto", cioè senza essere esonerati dalla loro libera adesione»⁴⁵. L'auspicata illustrazione dell'attuazione antropologica della rappresentanza di Cristo dispone lo spazio per l'ingresso in campo del sapere specificamente teologico-morale, il quale insegue l'agire di Dio fin dentro l'agire umano.

Lo sviluppo richiesto si configura come studio del rapporto tra lo Spirito e la libertà. Siamo così invitati a riformulare la «fondamentale dipendenza della libertà dalla verità»⁴⁶ in chiave pneumatologica, come del resto suggerisce VS 28 quando addita il «dono dello Spirito Santo» quale «fonte e risorsa (*fons et origo*) della vita morale»⁴⁷.

L'azione dello Spirito è azione che conforma a Cristo, la Verità: «Io sono la via, la verità e la vita» (Gv 14,6). L'azione dello Spirito che guida «nella Verità tutta intera» (Gv 16,13) può essere altresì intesa come attrazione della Verità che è Cristo: «Io, quando sarò elevato da

⁴² E. BABINI, «Lo Spirito Santo come universalizzatore dell'esistenza di Cristo e fonte dell'agire morale», in *Quale dimora per l'agire? Dimensioni ecclesilogiche della morale*, a cura di L. MELINA - P. ZANOR (= Lezioni e Dispense 3), Roma, PUL - Mursia, 2000, 185-192.

⁴³ F. G. BRAMBILLA, «Il Gesù dello Spirito e lo Spirito di Gesù», *La Scuola Cattolica* 130/1 (2002) 178-179.

⁴⁴ E. BABINI, «Verità e libertà nella loro mutua implicazione. L'impostazione della tematica in H.U. von Balthasar», in *Verità e libertà nella teologia morale*, a cura di L. MELINA - J. LARRÙ (= Lezioni e dispense 4), Roma, PUL, 2001, 293-300.

⁴⁵ F. G. BRAMBILLA, «Il Gesù dello Spirito e lo Spirito di Gesù», 205.

⁴⁶ VS 34.

⁴⁷ Su questo tema: M. VIDAL, «Bajo el impulso del Espíritu Santo. Estructura pneumatológica de la moral cristiana», *Miscelánea Comillas* 58/112 (2000) 85-116.

terra, attirerò tutti a me» (Gv 12,32). L'attrazione della Verità è, secondo la promessa di Gesù ai discepoli, attrazione che libera: «conoscerete la verità e la verità vi farà liberi» (Gv 8,32). Lo Spirito che attrae nella Verità è lo stesso Spirito che suscita la libertà: «Il Signore è lo Spirito e dove c'è lo Spirito del Signore c'è libertà» (2Cor 3,17). Come lo Spirito coniughi attrazione della Verità e azione della libertà nell'agire morale è quanto dobbiamo ora indagare nei due seguenti paragrafi.

III. L'ATTRAZIONE DELLA VERITÀ

La tradizione occidentale che si estende tra il Concilio di Trento e il Concilio Vaticano II, periodo in cui la teologia morale sorge e si sviluppa come disciplina distinta, può essere considerata, in riferimento al tema dello Spirito Santo, la «storia di una dimenticanza»⁴⁸. Il riscontro dell'assenza dello Spirito nella riflessione teologico-morale è la scomparsa del trattato sulla legge nuova (*lex nova*), che in Tommaso d'Aquino rappresentava invece il vertice e la chiave di volta⁴⁹. La riscoperta del suo insegnamento si offre oggi come un'opportunità preziosa per penetrare nel mistero del rapporto tra la Verità e la libertà.

La profondità dello sguardo dell'Aquinate trova concisa e pregnante espressione nella definizione della *lex nova* come «*gratia Spiritus Sancti*»⁵⁰. Tale definizione unisce senza confondere e distingue senza separare il dono increato dello Spirito e il dono creato della grazia, invitando a considerare la loro reciproca implicazione: «da una parte, lo Spirito Santo inhabita attraverso la grazia, e la grazia dall'altra, non si attua adeguatamente che sotto la mozione continua e superiore dello Spirito Santo»⁵¹.

⁴⁸ F.G. BRAMBILLA, «Il Gesù dello Spirito e lo Spirito di Gesù», 163-166.

⁴⁹ *Summa Theologiae*, I-II, 106-108. Ne tratta: S. PINCKAERS, *Le fonti della morale cristiana. Metodo, contenuto, storia* (= Ragione e Fede 14), Milano, Ares, 1992, 206-216.

⁵⁰ La *lex nova*, che è principalmente (*principaliter*) la «grazia dello Spirito Santo», consta pure di elementi secondari (*quasi secundaria*) che ad essa dispongono o in cui essa si esercita (i doni dello Spirito, le beatitudini evangeliche, le virtù teologali e morali) (*S. Th.*, I-II, 106, 1, resp.). Poiché, come osserva Tommaso nel medesimo articolo citando Aristotele, «ogni cosa pare che sia ciò che in essa c'è di principale (*potissimum*)», riteniamo sufficiente, tanto più nell'ottica sintetica che comanda la nostra riflessione, limitarci a trattare dell'elemento principale della *lex nova*.

⁵¹ A. VALSECCHI, *La «legge nuova» del cristiano secondo san Tommaso d'Aquino. (Excerpta ex dissertatione ad Lauream in Facultate Theologica Pontificia Universitatis Gregorianae)*, Varese, 1963, 63. La validità degli studi di Valsecchi su questo tema

La grazia abituale mediante la quale lo Spirito inabitava la libertà umana non è l'unica forma della sua presenza. «Oltre a questo egli, in unione col Padre e col Figlio, ci muove e ci protegge»⁵². Le mozioni che lo Spirito opera direttamente, al di là di quelle operate mediante la grazia abituale, sono spiegabili in base a due motivi. Il primo, di carattere generale, consiste nel fatto che ogni realtà creata non può passare all'atto se non per mozione divina; il secondo motivo, di carattere storico-salvifico, considera il fatto che l'uomo, benché salvato, ancora non lo è *totaliter*: la grazia, che pur lo abita, è in qualche modo ancora imperfetta per via del permanere della concupiscenza. A fronte di questa imperfezione della grazia abituale, che pur è frutto dello Spirito, lo Spirito stesso opera un «di più» di mozioni, in modo da permettere all'uomo di giungere al suo fine soprannaturale.

Sia nella forma della grazia abituale che in quella della mozione attuale, la *lex nova* è comunque una «legge infusa (*lex indita*)»⁵³. L'interiorità della *lex nova* impedisce di considerarla come un codice esteriore di precetti ed esige invece di intenderla come dinamismo interiore. A tal proposito Tommaso parla di «*instinctus Spiritus Sancti*»⁵⁴, il quale non può essere considerato alla stregua di un impulso cieco comunicato alla sola volontà⁵⁵. Nel suo commento alla lettera ai

è confermata dal fatto che ancora nel Nuovo Dizionario di Teologia Morale è stata ripresa inalterata, con la sola aggiunta dell'aggiornamento bibliografico, la voce *Legge Nuova* che egli aveva redatto 17 anni prima per il Dizionario Enciclopedico di Teologia Morale. Ecco, rispettivamente, le referenze bibliografiche complete: A. VALSECCHI, «Legge nuova», in *Nuovo Dizionario di Teologia Morale*, a cura di F. COMPAGNONI - G. PIANA - S. PRIVITERA, Cinisello Balsamo (MI), Edizioni Paoline, 1990, 647-658; A. VALSECCHI, «Legge nuova», in *Dizionario Enciclopedico di Teologia Morale*, a cura di L. ROSSI - A. VALSECCHI, Cinisello Balsamo (MI), Edizioni Paoline, 1973, 493-503.

⁵² S. Th., I-II, 109, 9, ad 2.

⁵³ S. Th., I-II, 106, 1, c. «Nessun termine moderno può rendere esattamente la parola latina «indita». Il verbo «indere» significa «mettere dentro», «ispirare», «infondere», così come si dice, «infondere paura». Significa perciò mettere nell'intimo, il che corrisponde all'espressione «mettere nei cuori» di Geremia» (S. PINCKAERS, *Le fonti della morale cristiana*, 210).

⁵⁴ S. Th., I-II, 68, 2. S. PINCKAERS, «L'instinct et l'Esprit au coeur de l'éthique chrétienne», in *Novitas et veritas vitae. Aux sources du renouveau de la morale chrétienne. Mélanges offerts au professeur Servais Pinckaers à l'occasion de son 65e anniversaire*, a cura di C. J. PINTO DE OLIVEIRA (= Études d'éthique chrétienne 37), Fribourg - Paris, Éditions Universitaire - Cerf, 1991, 213-223.

⁵⁵ Lo confermano altri termini, quali «ispirazione interiore» o «locuzione interiore», impiegati da Tommaso come sinonimi di *instinctus* per riferire dell'azione dello Spirito inabitante. Per le referenze vedi: A. VALSECCHI, *La «legge nuova»*, 53-54.

Romani, Tommaso afferma che «lo Spirito Santo [...], inabitante nell'anima, non solo insegna (*docet*) che cosa è necessario compiere illuminando l'intelletto sulle cose da farsi (*intellectum illuminando de agendis*), ma anche inclina ad agire con rettitudine (*inclinat ad recte agendum*)»⁵⁶. L'azione dello Spirito è di ordine regolativo e dinamico. Lo Spirito è norma e principio della libertà. Proprio questa duplice mansione è ciò che consente di intendere la grazia dello Spirito Santo come «legge». La nozione di legge che sottende tutta la trattazione di Tommaso, infatti, a differenza dell'accezione contemporanea, non si limita a quella di una regola esteriore conoscibile dalla ragione, ma si estende a quella di dinamismo interiore che muove la volontà. «La legge è una regola, o misura dell'agire, in quanto uno viene da essa spinto (*inducitur*) all'azione, o viene stornato (*retrahitur*) da quella»⁵⁷.

Per approfondire in che modo lo Spirito agisce sulla libertà, occorre tener conto del carattere transitivo che Tommaso riconosce al concetto di azione, il quale, oltre al suo provenire dall'agente (*ab agente*), indica anche il suo terminare nell'agito (*in passo*)⁵⁸. In quanto terminante nella libertà, l'azione dello Spirito viene da essa patita: l'inabitazione dello Spirito comporta una passione per la libertà. Lo Spirito inabitante produce nella libertà una «somiglianza partecipata»⁵⁹, la quale «importa una connaturalità, o compiacenza dell'amante rispetto all'amato», in una parola: l'amore.⁶⁰ Dall'amore scaturisce il «desiderio» dell'unione con l'amante, ovvero «un moto verso di esso»⁶¹, il quale diviene reale passando gradualmente attraverso l'unione solo affettiva, la mutua inerenza, l'estasi dell'amato nell'amante. La passione subita dalla libertà per opera dello Spirito è, per la libertà stessa, principio di attività⁶².

La grazia dello Spirito che, in quanto principio dinamico e regolativo, «ci spinge a ben operare (*inclinat nos ad recte operandum*)» non ci costringe al bene ma ci spinge a farlo «liberamente (*libere*)»⁶³.

⁵⁶ *In Epistulam ad Romanos*, c. VIII, lect. 1. Il passo è citato da VS 45.

⁵⁷ *S. Th.*, I-II, 90, 1, resp.

⁵⁸ *S. Th.*, I, 41, 1, ad 2. Su questo punto: I. AGOSTINI, «Note sulla determinazione di actio in Tommaso d'Aquino», *Divus Thomas* 103/2 (2000) 93-109.

⁵⁹ *S. Th.*, I, 6, 1, c.

⁶⁰ *S. Th.*, I-II, 27, 1, c.

⁶¹ *S. Th.*, I-II, 26, 2, c.

⁶² J. NORIEGA, «Lo Spirito santo e l'azione umana», in *Domanda sul bene e domanda su Dio*, a cura di L. MELINA - J. NORIEGA (= Lezioni e dispense 2), Roma, PUL - Mursia, 1999, 233-247.

⁶³ *S. Th.*, I-II, 108, 1, ad 2.

Alla *lex nova*, che abbiamo finora inteso nell'accezione paolina di «legge dello Spirito» (Rm 8,2), conviene allora anche l'appellativo di «legge della libertà» (Gc 1,25; 2,12). Quale possa essere l'azione della libertà rispetto all'agire dello Spirito e come essa avvenga è ciò di cui dobbiamo ora occuparci.

IV. L'AZIONE DELLA LIBERTÀ

La fenomenologia dell'agire umano ci ha edotto sul fatto che l'agire di Dio, oltre al carattere di necessità, ha anche quello della trascendenza. Lo Spirito, pur inseparabilmente congiunto nell'agire alla libertà, resta «altro» rispetto ad essa. Nell'azione della libertà permane sempre «qualcosa» in più dell'azione stessa: l'azione continua ad essere sottoposta all'attrazione eccedente della Verità. Tale attrazione, esercitata dallo Spirito, pro-muove la libertà. L'azione libera si configura come risposta, non si pone cioè come iniziativa originaria ma è di carattere responsoriale. Affinché l'azione sia effettivamente libera non basta che essa risponda, ma che lo faccia in modo responsabile, che risulti abile alla risposta. Quale struttura rende ragione della libertà in quanto «responsabile»?

Poiché l'attrazione della Verità consta di una dimensione regolativa e di una dimensione dinamica – lo Spirito è norma e principio dell'agire – la libertà, per rispondere responsabilmente, dovrà poter contare anch'essa su una dimensione cognitiva, che riconosca la norma spirituale, e di una dimensione dinamica, che le consenta di praticarla. La libertà deve poter sapere e volere l'attrazione spirituale della Verità. D'altra parte, la differenza ontologica tra lo Spirito e la libertà, tra l'agire di Dio e l'agire dell'uomo, esclude che il sapere e il volere della libertà adeguino totalmente lo Spirito. Per indagare il peculiare sapere e volere della libertà, la teologia morale ha elaborato due categorie, l'una assai classica, l'altra solo più recente: si tratta, rispettivamente, delle categorie di «coscienza» e di «opzione fondamentale»⁶⁴.

⁶⁴ Per l'evoluzione storica e l'attuale *status quaestionis* circa le due categorie rimandiamo, rispettivamente, a: J. RÖMELT, *La coscienza. Un conflitto delle interpretazioni* (= *Quaestiones Morales* 13), Roma, Editiones Academiae Alphonsianae, 2001, e a: A. NELLO FIGA, *Teorema de la opción fundamental. Bases para su adecuada utilización en teología moral*, Roma, PUG, 1995.

1. *La coscienza*

La persistente trascendenza dello Spirito, e dunque anche della dimensione per cui esso è norma dell'agire, impedisce di intendere la normatività dello Spirito alla stregua di una legge generale razionalmente evidente che, mediante una deduzione logica operata dalla coscienza, viene applicata ai casi particolari. Questa concezione ristretta della coscienza, impostasi nella manualistica moralteologica fino al Vaticano II, ha dimenticato l'essenziale raccordo che la Scolastica medievale riconosceva tra la *conscientia*, ossia l'applicazione (*actus*) dei principi pratici universali ai casi particolari, e la *synderesis*, ossia la percezione abituale (*habitus*) di tali principi.

Nell'ambito del rinnovamento post-conciliare è stato giustamente proposto un concetto allargato di coscienza, nel senso per cui essa è un'istanza che, oltre ad applicare i principi, si decide per essi. «La coscienza è dunque quell'istanza in cui in libera consapevolezza uno si decide per un principio d'azione, per un sistema vigente di valori» rispetto al quale «commisura controllandole tutte le singole decisioni susseguenti, che si allineano con le direttive per l'azione»⁶⁵. Il recupero del livello più fondamentale della coscienza ha posto il problema del raccordo tra «la percezione abituale dei principi morali supremi e immutabili» e «il loro sviluppo e la loro determinazione nella situazione concreta», tra «coscienza originaria» e «coscienza della situazione»⁶⁶. Il raccordo tra i due livelli è stato cercato assumendo dalla riflessione antropologica di K. Rahner la distinzione tra «trascendentale» e «categoriale». La coscienza, al livello trascendentale dei principi, sarebbe di natura atematica, non riflessa, mentre al livello categoriale della singola azione sarebbe tematicamente riflessa.

Una certa difficoltà a raccordare i livelli trascendentale e categoriale della coscienza ha indotto il Magistero a mettere in guardia dal pericolo di chi, partendo da una simile impostazione, giungesse a sostenere «una separazione, o anche un'opposizione, tra la dottrina del precetto valido in generale e la norma della singola coscienza, che deciderebbe, in ultima istanza, del bene e del male»⁶⁷. Quale antidoto a questo esito, VS afferma il carattere testimoniale della

⁶⁵ K. DEMMER, *Interpretare e agire. Fondamenti della morale cristiana*, Cinisello Balsamo (MI), Edizioni Paoline, 1989, 40.

⁶⁶ K. DEMMER, *Interpretare e agire*, 39.

⁶⁷ VS 56.

coscienza: «Essa è testimonianza di Dio stesso, la cui voce e il cui giudizio penetrano l'intimo dell'uomo fino alle radici della sua anima chiamandolo con forza e dolcezza all'obbedienza»⁶⁸. «Nel giudizio pratico della coscienza – così conclude VS il suo discernimento – si rivela il vincolo della libertà con la verità»⁶⁹. Nel tentativo di assumere le giuste istanze della recente teologia morale e corrispondere ai richiami del Magistero suggeriamo un'interpretazione simbolica della coscienza morale, che rinviene il sapere della verità morale a partire dal darsi in pratica della coscienza stessa⁷⁰.

La coscienza di sé e della propria responsabilità morale deriva al soggetto non immediatamente, ma attraverso la mediazione dell'agire che già accade prima ancora che egli ne abbia coscienza. Il soggetto prima ancora che cosciente è soggetto in azione, azione che si configura dapprima «patita» dal soggetto, e poi da esso «deliberata». La coscienza morale sorge a partire dalle forme civili e culturali che fanno da sfondo all'esperienza pratica del soggetto, e risulta plasmata dalle forme psicologiche indotte dalla vicenda emotiva ed affettiva da lui vissuta specialmente nella relazione con i genitori. Il senso dischiuso dall'esperienza psicologica connotata culturalmente rimanda ad un referente che trascende il momento psicologico e culturale della coscienza. Per essere conosciuto tale referente richiede l'attività libera del soggetto. La coscienza assume valenza specificamente morale, ovvero si determina liberamente rispetto a ciò cui è rimandata.

Dato il carattere trascendente della Verità, nell'azione della libertà permane sempre «qualcosa» in più dell'azione stessa: la libertà rimane sottoposta all'attrazione eccedente della Verità. Da questa inadeguazione tra ciò che la libertà fa e ciò che nella libertà si presenta, sorge il sentimento di un «di più» da attuare, sorge la coscienza di un «dovere». La coscienza morale sorge come responsabilità nei confronti di un bene migliore da attuare. L'evidenza della coscienza morale non è allora la consapevolezza totale della Verità, che permane trascendente, ma nemmeno la sua totale ignoranza. È coscienza del meglio morale, che pur non adeguando il Bene assoluto, Dio, nondimeno lo rende presente. In tal senso, si potrebbe altrimenti definire la coscienza morale, piuttosto che come «consapevolezza del bene», nei termini di «responsabilità del meglio». La coscienza morale è coscienza sim-

⁶⁸ VS 58.

⁶⁹ VS 61.

⁷⁰ G. ANGELINI, *Teologia morale fondamentale. Tradizione, Scrittura e teoria* (= Lecti 4), Milano, Glossa, 1999, 611-623.

bolica nel senso che percepisce l'attrazione infinita di Dio compiendo un'azione finita. «Il dovere prende consistenza e figura concreta sempre sotto la forma di un motivo, ossia di una tendenza all'azione. *Bonum semper in actu*»⁷¹. Con ciò già siamo nell'intreccio che lega la coscienza all'opzione fondamentale.

2. *L'opzione fondamentale*

Il carattere simbolico che connota l'agire morale fa sì che quando l'uomo compie un'azione agisce comunque in riferimento all'attrazione della Verità eccedente che in essa si annuncia, agisce cioè in riferimento a Dio. Quando l'uomo sceglie il «meglio» morale compie un'opzione fondamentale positiva, poiché la sua libertà, disponendosi a un «di più» di bene, resta aperta ad accogliere ulteriormente il Bene che le permette di agire. Quando l'uomo si limita a un bene minore compie un'opzione fondamentale negativa, poiché la sua libertà, privandosi del meglio morale, si chiude al suo Bene fondamentale. L'azione, nell'uno e nell'altro caso, è sede dell'opzione fondamentale; altrimenti detto: l'opzione fondamentale si gioca nelle azioni⁷². Sotto la differenza etica tra due beni sta la differenza assoluta tra il sì e il no detto a Dio. L'azione mediante la quale la libertà dell'uomo sceglie per il maggiore bene realizzabile, così pure come l'azione che invece si rifiuta di sceglierlo accontentandosi di un bene minore, non comportano solo una differenza di carattere etico, ma un'opposizione di carattere metafisico: sono opzioni fondamentali pro o contro Dio.

L'adesione o il rifiuto al sempre reiterato appello del bene migliore possono essere altrimenti espressi come «sincerità» e, rispettivamente, «menzogna». La sincerità, ovvero l'agire secondo coscienza, è la forma etica mediante la quale l'uomo realizza l'opzione fondamentale di restare in relazione con Dio. La menzogna, al contrario, è la configurazione etica di quell'opzione fondamentale della libertà che si rifiuta alla relazione con Dio. La differenza tra sincerità e menzogna sta nel fatto che mentre per la prima il Bene è oltre tutti i beni, per la seconda un singolo bene diventa tutto il bene.

Ciò che è stato stabilito come possibilità di ogni azione morale vale per tutte le azioni morali? E per tutte le azioni allo stesso modo? Il peso con cui le azioni determinano l'opzione fondamentale è sem-

⁷¹ M. BLONDEL, *L'Azione*, 139.

⁷² A. FUMAGALLI, *Il peso delle azioni*, 318-326.

pre identico, oppure conosce delle variazioni? Per quanto abbiamo scoperto, per il fatto cioè che la coscienza morale è la modalità mediante la quale l'uomo prende coscienza dell'opzione fondamentale, occorre dire come principio generale che là dove un'azione è compiuta in piena coscienza, l'opzione fondamentale è posta in gioco in modo radicale. Agire perfettamente coscienti aderendo a ciò che la coscienza prospetta come bene da praticare è fare un'opzione fondamentale per Dio; agire perfettamente coscienti contro ciò che la coscienza prospetta come bene da realizzare è fare un'opzione fondamentale contro Dio. Nell'azione pienamente cosciente ne va dell'opzione fondamentale in modo radicale, al punto che essa può cambiare di segno; è il caso, per esempio, del peccato mortale, in cui l'uomo passa dalla disponibilità nei confronti di Dio al suo totale rifiuto.

Le azioni umane sono sempre pienamente coscienti? Per poterlo essere dovrebbero venire compiute, per dirla col linguaggio tradizionale dell'insegnamento morale, con «piena avvertenza» e «deliberato consenso». La ragione e la volontà dovrebbero essere garantite nella loro efficienza in modo che la libertà possa esercitarsi in piena responsabilità. Lo sviluppo delle scienze umane ha messo tuttavia in luce la serie di condizionamenti bio-psicologici, socio-culturali, etico-religiosi legati all'esercitarsi della libertà e la possibilità che, in circostanze particolari, essi giungano al punto di impedirla patologicamente. Il grado di libertà che un uomo impegna nell'agire dipende non solo dai condizionamenti che subisce, ma anche dai beni che sono in gioco; in termini tradizionali, dipende dalla «materia» dell'azione⁷³. L'insegnamento tratto dall'esperienza umana e divenuto un criterio di giudizio tradizionale della teologia morale è che, normalmente, quando la materia dell'azione è grave, grave di responsabilità è pure il coinvolgimento della libertà. Come il problema legato alla piena avvertenza e al deliberato consenso anche quello della gravità della materia meriterebbe un lungo approfondimento nella linea di stabilire una gerarchia di valori e di beni morali. In questa sede possiamo limitarci a riconoscere che l'incidenza delle azioni sull'opzione fondamentale non è la stessa per tutte le azioni. «L'alternativa – osserva Blondel – non si prospetta a tutti né sempre con

⁷³ Per «materia» o «oggetto» di un atto morale «non si può [...] intendere un processo o un evento di ordine solamente fisico, da valutare in quanto provoca un determinato stato di cose nel mondo esteriore. Esso è il fine prossimo [*finis operis*] di una scelta deliberata, che determina l'atto del volere della persona che agisce» (VS 78).

uguale chiarezza né con la medesima gravità»⁷⁴. A tal riguardo si può concludere dicendo che il diverso peso delle azioni in ordine all'opzione fondamentale dipende dal diverso grado di moralità delle azioni stesse. Là dove fosse certo che le tre condizioni classiche della piena avvertenza, del deliberato consenso e della materia grave fossero presenti, sarebbe tuttavia certo che l'opzione fondamentale è in gioco in modo radicale.

L'attenzione attirata da VS sui rischi legati ad una certa interpretazione dell'opzione fondamentale ha indotto taluni a sospettare comunque di tale categoria. Concordando con chi afferma che «la pertinenza, e anzi la necessità di introdurre nella teoria morale una categoria come quella di opzione fondamentale non può essere in dubbio»⁷⁵, riteniamo che l'interpretazione fornita in connessione con quella di coscienza morale inviti a superare ogni riserva circa la sua legittimità.

3. *Virtù e vizi*

L'azione della libertà, continuamente suscitata e richiesta dall'attrazione della Verità e mai ad essa totalmente adeguata, si configura come «moto». L'agire è dinamico, non si compone di una serie di unità statiche e giustapposte, ma si tesse in una storia. L'intelligenza della dimensione storica della libertà trova luce nella tradizione classica delle «virtù».

In seguito al recente recupero della virtù quale elemento maggiore dell'etica contemporanea⁷⁶, la teologia morale va riscoprendo il pensiero di Tommaso d'Aquino⁷⁷. L'istanza di questa riscoperta è lucidamente presente negli studi di Giuseppe Abbà che, da filosofo morale, si è occupato dell'etica di Tommaso⁷⁸. Egli dissente dall'interpretazione dell'etica tomista che ha preso piede nella tardoscolastica e ancora oggi è ampiamente diffusa, secondo la quale la morale elaborata da

⁷⁴ M. BLONDEL, *L'Azione*, 363.

⁷⁵ G. ANGELINI, *Teologia morale fondamentale*, 625.

⁷⁶ A. MACINTYRE, *After Virtue. A study in Moral Theory*, London, Duckworth, 1981 (21985).

⁷⁷ *La virtù e il bene dell'uomo. Il pensiero tomista nella teologia post-moderna*, a cura di E. KACZYNSKI - F. COMPAGNONI, Bologna, EDB, 1994.

⁷⁸ Gli esiti delle sue ricerche sono compendati in: G. ABBÀ, «L'originalità dell'etica delle virtù», in *Virtù dell'uomo e responsabilità storica. Originalità, nodi critici e prospettive attuali della ricerca etica della virtù*, Cinisello Balsamo (MI), San Paolo, 1998, 135-165.

Tommaso nella *II Pars* della *Summa Theologiae* sarebbe una «scienza della legge naturale, umana e divina, che indica le azioni da compiere o da evitare per ottenere la beatitudine» in cui «le virtù inclinano il soggetto a conformarsi facilmente, volentieri e fermamente alla legge». Diversamente da questa interpretazione, Abbà sostiene che «la *II Pars* è impostata come scienza pratica della prima persona, centrata sulle virtù che definiscono la vita buona e che, come abiti, consentono agli individui umani di condurre la vita buona, secondo Dio e in ordine a Dio, nella comunità politica e nella comunità cristiana»⁷⁹. In questa ottica, la virtù non è ciò che interviene nella determinazione del bene solo in modo 'accidentale', nel farlo fare cioè *prompte, facilliter et delectabiliter*, ma ciò che, in modo sostanziale, permette di riconoscere e fare il bene.

In questa luce ci sembra pertinente intendere la virtù come la «storia buona» della libertà o, se si vuole, come la storia della «libertà buona», come pure intendere il vizio come la «storia cattiva» della libertà o, se si vuole, la storia della «libertà cattiva». In quanto qualificazione buona (cattiva) della storia della libertà, la virtù (vizio) appartiene alla libertà ed entra dunque a determinare il bene (male) fatto dalla libertà. Per meglio comprendere come ciò avvenga occorre mettere in luce il legame tra «storicità e temporalità»⁸⁰.

L'identità storica della libertà si costituisce nel tempo. Nel tempo, la relazione tra la Verità attraente e la libertà agente può assumere diversa strutturazione⁸¹. Ci può allora essere il tempo in cui si desidera la bontà da cui si è attratti, il tempo in cui si progetta di acquisirla, il tempo in cui si ricerca il modo per raggiungerla, il tempo in cui si decide la via più idonea, il tempo in cui si esegue la scelta, il tempo in cui si gode della bontà acquisita. Dei vari tempi, quello della scelta si presenta come decisivo, perché in esso la libertà decide irreversibilmente di sé. In che senso il tempo della scelta è il tempo decisivo della libertà in azione?

«La scelta (*electio*) implica due relazioni, cioè la relazione della cosa scelta con il fine, e [quella] con le altre cose tra cui è prescelta»⁸².

⁷⁹ G. ABBÀ, *Quale impostazione per la filosofia morale? Ricerche di filosofia morale - I*, Roma, LAS, 1996, 69.

⁸⁰ M. HEIDEGGER, «Temporalità e storicità», in Id., *Essere e tempo*, Milano, Longanesi & C., 1976, 447-482.

⁸¹ A. FUMAGALLI, *Azione e tempo. Il dinamismo dell'agire morale alla luce di Tommaso d'Aquino* (= Questioni di etica teologica), Assisi, Cittadella, 2002.

⁸² S. Th., I-II, 16, 4, 2.

La scelta di una sola tra le azioni comporta la rinuncia alle altre possibili. Il risvolto negativo della scelta positiva è il «tagliar via» altre possibili scelte. Non a caso la scelta è una de-cisione che, come suggerisce l'etimologia, comporta una recisione. Il carattere decisivo della scelta fa di essa una sorta di filtro attraverso il quale la libertà realizza una possibilità e si priva di tutte le altre. La scelta è il passo che trasforma in strada percorsa il cammino possibile. Attraverso la scelta le molteplici possibilità del futuro divengono l'unica necessità del passato: si potrà anche rinnegare la scelta fatta, ma non pretendere che possa essere disfatta.

L'analisi di questo trapasso può essere illuminata ricorrendo ad una rinnovata interpretazione dei concetti aristotelici di «possesso (*éxis*)» e di «privazione (*stéresis*)»⁸³. Il decidere, in quanto riduzione delle scelte possibili all'unica scelta, per un verso permette all'uomo di venire in possesso di ciò che ha scelto, per altro verso lo priva di ciò che non ha scelto. Il possesso e la privazione sono sempre inscindibilmente connessi e ciò non pone problemi per moltissime scelte, come (normalmente) nel caso in cui si scelga di mangiare una pera piuttosto che una mela. Le cose si complicano qualora la scelta riguarda l'ambito morale, ovvero laddove si tratta di scelta rispetto a un dovere da realizzare. Scegliendo la bontà divento buono, privandomi della bontà divento cattivo. Ciò che attraverso la scelta entra a far parte del passato diviene condizione/condizionamento dell'agire, diviene, in termini scolastici, un *habitus*⁸⁴. *L'habitus*, a seconda che sia buono o cattivo, si specifica, rispettivamente, come virtù o vizio. L'azione della libertà, che ha il suo cardine nella scelta, è il telaio sul quale si tesse la personalità morale, virtuosa o viziosa, del soggetto agente.

Mentre la coscienza morale dell'opzione fondamentale si riferisce all'inevitabile e costante legame tra libertà e Verità, la virtù e il vizio indicano, rispettivamente, il consolidarsi o il disgregarsi di tale legame nel tempo. Coscienza dell'opzione fondamentale e virtù-vizi sorgono dall'agire concreto e in esso convergono. In tal senso, l'azione è il luogo in cui metafisica e storia della libertà si intrecciano.

⁸³ M. BLONDEL, *Principio di una logica della vita morale* (= Saggi 29), Napoli, Guida, 1990. A commento si può vedere: A. FUMAGALLI, «Logica morale e sapere scientifico. L'attualità di M. Blondel», *Rivista di Teologia Morale* 32/126 (2000) 189-207.

⁸⁴ S. *Th.*, I-II, 51-53.

V. TOPICA DEL LEGAME TRA VERITÀ E LIBERTÀ

Dopo aver mostrato l'inevitabile implicazione della Verità nella libertà (I), il rivelarsi della Verità nella libertà, e il loro differenziale intervenire nell'agire morale (III - IV), per concludere questo disegno di etica teologica fondamentale dobbiamo ancora considerare i luoghi topici in cui l'attrazione della Verità e l'azione della libertà accadono. Abbozziamo a tale scopo una topica del legame tra Spirito e libertà. Senza alcuna pretesa di imbrigliare lo Spirito, che soffia dove e come vuole, limitiamo la trattazione ai luoghi imprescindibili ed eccellenti della Sacra Scrittura, dei Sacramenti e della Chiesa.

1. *Sacra Scrittura e agire morale*

Facendo seguito alla disposizione del Concilio Vaticano II che auspicava una teologia morale «maggiormente fondata sulla sacra scrittura (*S. Scripturae magis nutrita*)»⁸⁵, VS afferma che «la sacra scrittura [...] rimane la sorgente viva e feconda (*fons vivus et felix*) della dottrina morale della Chiesa»⁸⁶.

La recensione degli approcci teologico-morali alla Scrittura mette in luce una pluralità di posizioni. Tale pluralità non è semplicemente imputabile alle diverse impostazioni teologiche, ma evidenzia la ricchezza delle implicazioni etiche emergenti dalla Bibbia. Esse riguardano l'intero arco dell'esperienza morale dell'uomo, che va dalla sua identità morale, al processo decisionale, alle decisioni concrete che ne derivano. In relazione a questa complessa struttura morale dell'uomo nella Bibbia si possono riconoscere principi di riferimento, paradigmi di discernimento, norme concrete d'azione⁸⁷. Superando una considerazione meramente esegetica del testo biblico, da cui estrarre principi e norme di comportamento, gli sviluppi più recenti dell'ermeneutica biblica suggeriscono una considerazione teologica della Bibbia che, in quanto Parola di Dio, suscita e interpella l'agire morale⁸⁸. Lo sviluppo di questa istanza, trova negli studi di P. Ricoeur un

⁸⁵ *Optatam Totius* 16.

⁸⁶ VS 28.

⁸⁷ L. ALVAREZ VERDES, «La ética bíblica frente a las nuevas propuestas de la hermenéutica», *Moralia* 20 (1997) 185.

⁸⁸ P. GRECH, «Ermeneutica», in *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, a cura di P. ROSSANO - G. RAVASI - A. GIRLANDA, Cinisello Balsamo (MI), Edizioni Paoline, 1988, 464-489.

utile riferimento, capace di integrare vari modelli di approccio teologico-morale alla Sacra Scrittura⁸⁹. In termini stringati l'articolazione che Ricoeur propone tra Scrittura ed Etica viene definita dai rispettivi termini di «poetica biblica» e «poetica dell'esistenza»⁹⁰.

Il termine poetica, ripreso dal linguaggio aristotelico, sottolinea come il rapporto tra Sacra Scrittura e agire morale non sia da intendere in chiave subito normativa (ordine-obbedienza; istruzione-esecuzione) ma in chiave creativa. L'azione del testo sul lettore è azione creatrice di un mondo entro cui il lettore creativamente vive. La poetica biblica agisce creativamente al livello delle disposizioni profonde del soggetto ed è a questo livello che fa riferimento la poetica dell'esistenza. Il *proprium* etico della Scrittura non è tanto prescrittivo, nel senso che ingiunge principi e norme di comportamento, quanto dispositivo, poiché suscita l'atteggiamento morale. La Scrittura, più che al livello dell'etica normativa si pone su quello dell'etica fondamentale.

Il testo, pur essendo mediazione insuperabile, dischiude mediante il linguaggio metaforico un mondo che sporge rispetto alla Scrittura. La verità del testo non è sottomessa ad esso, ma dal testo lasciata apparire. Il «mondo del testo» impedisce anche la riduzione del senso del testo al senso arbitrariamente inteso dal soggetto. L'insuperabilità della mediazione testuale fa sì che il mondo che esso di-spiega abbia un riscontro oggettivo, che funge da criterio regolativo per l'attività dell'interprete e da norma canonica per le sue interpretazioni.

Irriducibile all'eventuale soggettivismo dell'interprete, il mondo del testo, proprio perché trascende il testo, non può tuttavia prescindere dall'attività ermeneutica del soggetto interprete. Il sé deve appropriarsi del mondo del testo. Per qualificare l'attività ermeneutica di appropriazione del mondo del testo, Ricoeur assume la categoria di «testimonianza». In essa convergono due movimenti dell'attività ermeneutica: la rinuncia alla pretesa di istituire da sé la verità del testo; la disponibilità a riconoscere i segni che la verità dà di se stessa. La testimonianza richiede pertanto una duplice spoliazione: il soggetto deve spogliarsi dei suoi pregiudizi a riguardo della verità e deve inoltre spogliarsi della pretesa di farsi maestro della verità.

⁸⁹ W.C. SPOHN, *What are they saying about Scripture and ethics?*, Mahwah (NJ), Paulist Press, 1984.

⁹⁰ Per una sintetica presentazione rimandiamo a: A. THOMASSET, *Paul Ricoeur. Une poétique de la morale. Aux fondements d'une éthique herméneutique et narrative dans une perspective chrétienne*, Louvain, Presses Universitaires de Louvain, 1996, 227-319.

L'articolazione tra poetica biblica e poetica dell'esistenza libera viene rinvenuta da Ricoeur nell'immaginazione⁹¹. Attraverso l'immaginazione suscitata dalle metafore e dai racconti biblici si dischiudono per il soggetto modi di essere inediti che attivano, configurano e regolano il suo agire morale. Il processo metaforico e la mimesi narrativa del racconto, suscitando ed esigendo l'attività immaginativa dell'interprete, già determinano il suo modo di pensare e di agire. L'immaginazione è la cerniera tra una poetica del discorso e una poetica dell'esistenza.

Al modello elaborato da Ricoeur è stato eccepito di non tenere in debito conto la singolarità del fatto cristiano e specialmente la funzione dello Spirito Santo nell'ambito dell'ermeneutica biblica, in riferimento alla realtà del mondo del testo, alla testimonianza della Tradizione e all'appropriazione personale⁹². A questo riguardo però, sembra più corretto parlare di una riflessione che Ricoeur ha presente ma non ancora svolto⁹³. In ogni caso il confine raggiunto dalla riflessione filosofica di Ricoeur è la frontiera che la teologia morale è chiamata a oltrepassare per indagare l'intreccio tra lo Spirito, che vivifica la Parola di Dio, e la libertà di chi, nella Sacra Scrittura, ne sente la voce⁹⁴.

2. Economia sacramentale e agire morale

«L'annuncio della Parola di Dio non si limita a un insegnamento: essa sollecita la risposta di fede». Lo Spirito Santo, infatti, oltre che vivificare la Sacra Scrittura «elargisce la grazia della fede, la fortifica e la fa crescere nella comunità»⁹⁵. L'intreccio tra l'iniziativa dello Spirito Santo e la risposta di fede da lui suscitata realizza una «vera cooperazione», che configura la liturgia come «opera comune dello Spirito santo e della Chiesa»⁹⁶. Il legame tra liturgia e agire morale stenta oggi

⁹¹ P. RICOEUR, «La Parole, instauratrice de liberté», *Cahiers universitaires catholiques* 10 (1966) 493-507.

⁹² K.J. VANHOOZER, *Biblical Narrative in the Philosophy of Paul Ricoeur. A study in hermeneutics and theology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

⁹³ A. THOMASSET, *Paul Ricoeur. Une poétique de la morale*. 313.316. Lo si evince in particolare dalla ripresa del tema agostiniano del maestro interiore che Ricoeur indica come tema fecondo per sondare l'interiorizzazione della relazione tra appello divino e risposta umana: cf P. RICOEUR, «Le soi convoqué. À l'école des récits de vocation prophétique», *Revue de l'Institut Catholique de Paris* 28 (1988) 90-93.

⁹⁴ Spunti interessanti su questo tema si trovano nel dossier monografico «*Fides ex auditu*. Scrittura, ascolto, fede» pubblicato su *La Scuola Cattolica* 129/1 (2001).

⁹⁵ *Catechismo della Chiesa Cattolica* (= CCC) 1102.

⁹⁶ CCC 1091.

ad essere riconosciuto e vissuto; nondimeno la liturgia resta il *locus princeps* dove la morale cristiana, affondando le sue radici nella grazia dello Spirito santo, trova il suo fondamento⁹⁷.

Al vertice della liturgia sta la celebrazione dei sacramenti: in quanto «segni efficaci della grazia» essi sono fonte di quell'attrazione cristica che, se assecondata, consente alla libertà di essere progressivamente convertita nella stessa *caritas Christi*. L'azione liturgica sacramentale è il luogo concreto in cui l'agire morale trova la sua origine e il suo orientamento: in quest'ottica, l'agire morale cristiano può essere inteso come «agire sacramentale».

I sacramenti sono dati «affinché il Regno di Dio venga, e finché non è venuto»⁹⁸. In quanto realtà del tempo della Chiesa in vista del Regno, i sacramenti, mentre ne manifestano la presenza germinale, ne segnalano anche l'assenza. Sotto il profilo morale ciò significa che i sacramenti rivelano all'uomo di essere «già» in Cristo ma di esserlo «non ancora» compiutamente. In questa luce possono essere definiti come il viatico per la sequela o l'alimento per l'imitazione di Cristo.

La libertà che, nella fede, corrisponde all'azione attraente dello Spirito di Cristo, diviene cristiforme. La forma di Cristo è quella di una «perfetta libertà» «che si realizza nell'amore, cioè nel dono di sé»⁹⁹. L'assimilazione del fedele a Cristo, attuata dal Battesimo, raggiunge il suo vertice nella partecipazione all'Eucaristia, «principio e forza del dono totale di sé»¹⁰⁰. «Partecipando al sacrificio della Croce, il cristiano comunica con l'amore di donazione di Cristo ed è abilitato e impegnato a vivere questa stessa carità in tutti i suoi atteggiamenti e comportamenti di vita»¹⁰¹. Nel sacramento dell'Eucaristia, la presenza reale, in corpo e sangue, di Cristo, stabilisce la comunione con chi, al suo corpo e sangue, comunica. L'Eucaristia si propone perciò quale luogo eccellente per indagare il mistero della relazione tra l'inabitazione dello Spirito e l'azione della libertà che costituisce l'oggetto proprio della teologia morale¹⁰².

⁹⁷ X. THÉVENOT, «Liturgia e morale», in ID., *Principi etici di riferimento per un mondo nuovo*, Leumann (TO), Elle Di Ci, 1984, 105-116.

⁹⁸ A. MOLINARO, «Penitenza», in *Nuovo Dizionario di Teologia Morale*, a cura di F. COMPAGNONI - G. PIANA - S. PRIVITERA, Cinisello Balsamo (MI), Edizioni Paoline, 1990, 929.

⁹⁹ VS 87.

¹⁰⁰ VS 21.

¹⁰¹ VS 107.

¹⁰² J.J. PÉREZ-SOBA DIEZ DEL CORAL, «Memoria eucaristica del dono di Cristo e agire morale», in *Quale dimora per l'agire? Dimensioni ecclesiologiche della morale*, a cura di L. MELINA - P. ZANOR (= Lezioni e Dispense 3), Roma, PUL - Mursia, 2000, 111-128.

3. Comunione ecclesiale e agire morale

La comunione eucaristica rende partecipe il credente all'azione mediante cui Cristo si dona al Padre per la salvezza degli uomini. Il rito sacramentale plasma il cristiano affinché sia memoria vivente di Cristo, nel dono di sé al Padre per gli altri. Il destino della *koinonía* eucaristica è di trasfondersi nella *koinonía* ecclesiale¹⁰³. L'Eucaristia, in forma eminente rispetto agli altri sacramenti, non solo «è fatta dalla Chiesa», nel senso che in essa si dà l'azione di Cristo che opera mediante lo Spirito, ma «fa la Chiesa», nel senso che manifesta e comunica il mistero della comunione trinitaria di Dio¹⁰⁴.

La concezione della Chiesa in quanto mistero umano-divino, sancita dal Concilio Vaticano II¹⁰⁵, pone le basi per superare la tensione conflittuale tra Magistero ecclesiale e coscienza personale che ha travagliato la teologia morale postconciliare. Tale tensione, per la verità, patisce gli effetti della concezione preconconciliare della Chiesa quale *societas perfecta*, entro la quale all'autorità religiosa spettava il compito di dettare le norme e alla coscienza dei fedeli quella di applicarle nei diversi casi della loro vita morale. A sua volta, la concezione giuridica della morale ecclesiale rappresenta la risposta polemica e inadeguata al processo di progressiva emancipazione della coscienza morale dalla tutela religiosa innescatosi nelle società occidentali in epoca moderna¹⁰⁶.

A fronte di quanto è avvenuto, il superamento dell'estrinsecismo conflittuale tra appartenenza ecclesiale e agire morale sembra richiedere un «ri-dimensionamento teologico della morale», non nel senso di una sua relativizzazione quanto in quello di una sua rifondazione ecclesiologicala¹⁰⁷. Il ritrovamento della Chiesa in quanto dimora dell'agire morale si spinge oltre la sua pur doverosa considerazione in termini

¹⁰³ La stessa semantica del termine *koinonía* copre non a caso nel Nuovo Testamento sia il rito della *fractio panis*, sia la comunione ecclesiale: cf R. SCHNACKENBURG, *Il messaggio morale del Nuovo Testamento. Vol. I. Da Gesù alla chiesa primitiva*, Brescia, Paideia, 1989, 281.

¹⁰⁴ CCC 1118.

¹⁰⁵ *Lumen Gentium*, c.1.

¹⁰⁶ Per la ricostruzione critica di tale processo si veda: W. PANNENBERG, *Fondamenti dell'etica. Prospettive filosofico-teologiche* (= Giornale di Teologia 256), Brescia, Queriniana, 1998.

¹⁰⁷ L. MELINA, *Cristo e il dinamismo dell'agire. Linee di rinnovamento della Teologia Morale Fondamentale* (= Studi sulla persona e la famiglia 3), Roma, PUL - Mursia, 2001, 203-220.

di *communio* morale¹⁰⁸ e raggiunge la profondità ontologica della *communio* ecclesiale: il cristiano «non solo è *nella* Chiesa, è la Chiesa in persona; non solo è un soggetto *nella* Chiesa, è la Chiesa fatta soggetto»¹⁰⁹. L'essere ecclesiale del cristiano è dovuto allo Spirito Santo, nel quale «la persona del Cristo e la sua opera sono rese presenti a tutti i tempi e sono attuali in noi, così come per lui noi ci troviamo ad essere sempre presenti nel Cristo»¹¹⁰. Lo Spirito realizza nella Chiesa la «contemporaneità (*identitas temporis*) di Cristo all'uomo di ogni tempo»¹¹¹. Lo Spirito opera nella Chiesa sia a livello dei carismi soggettivi che delle istituzioni oggettive (Scrittura, Sacramenti, Tradizione, Magistero), cosicché è ingenuo voler opporre una Chiesa carismatica a una Chiesa istituzionale¹¹². Proprio l'unità dell'elemento soggettivo-carismatico con quello oggettivo-istituzionale fanno della Chiesa un altro luogo privilegiato per l'elaborazione dell'etica teologica, a livello fondamentale del rapporto tra Spirito e libertà come pure di alcune sue tradizionali articolazioni quale quella del rapporto tra coscienza morale e Magistero gerarchico.

CONCLUSIONE

L'enciclica *Veritatis Splendor* ha richiamato la teologia morale al compito di rendere ragione della «dipendenza della libertà dalla verità» nell'attuale orizzonte post-moderno. Ovviando al difetto di considerare la libertà e la verità come due variabili definibili indipendentemente l'una dall'altra, per poi successivamente collegarle, si è cercato di coglierle nel vivo del loro rapporto, e cioè nell'azione concreta. Da lì si è mostrato la reciproca implicazione e la differente specificità, giungendo infine, ad indicare i luoghi topici in cui approfondire la ricerca circa il legame della libertà con la verità.

¹⁰⁸ K. DEMMER, *Introduzione alla teologia morale*, Casale Monferrato (AL), Piemme, 1993, 52-62.

¹⁰⁹ B. PETRÀ, «"Communio" ecclesiale e genesi del soggetto morale», in *Quale dimora per l'agire? Dimensioni ecclesiologiche della morale*, a cura di L. MELINA - P. ZANOR (= Lezioni e Dispense 3), Roma, PUL - Mursia, 2000, 92-93.

¹¹⁰ H.U.V. BALTHASAR, «La morale cristiana e le sue norme. Le nove tesi di Hans Urs von Balthasar (1974)», in *Enchiridion Vaticanum* 5, n. 1019.

¹¹¹ VS 25.

¹¹² H.U.V. BALTHASAR, *Lo Spirito e l'istituzione* (= Saggi teologici IV), Brescia, Morcelliana, 1979.

La linea argomentativa prospettata vorrebbe corrispondere alla sfida che l'odierna «nuova evangelizzazione» richiede all'etica teologica fondamentale, quella di rendere ragione del legame tra libertà umana e verità cristiana¹¹³. Oggi, più che in passato, la Chiesa sembra essere cosciente del fatto che la via dell'evangelizzazione non può scartare il dialogo con il mondo, dialogo che richiede di farsi prossimo all'interlocutore. La partenza dall'agire libero sembra corrispondere a questa esigenza poiché, dialogando con la cultura postmoderna, accetta di mettere in discussione non solo «il» fondamento, ontologico o meno, della morale, ma anzitutto «che» la morale abbia un fondamento. La preoccupazione immediata non è allora quella di postulare la necessità di un fondamento forte, metafisico, per la morale, ma piuttosto di dimostrare l'infondatezza di un fondamento debole, non metafisico, della morale.

La partenza dall'agire libero potrebbe apparire come un cedimento alle ragioni del relativismo postmoderno. In realtà, argomentando la plausibilità del passaggio «dal fenomeno al fondamento»¹¹⁴, esso consente di constatare la debolezza del relativismo etico dal suo interno. La strategia migliore affinché la proposta morale della Chiesa sia, se non condivisa, almeno intesa, è quella di farsi prossimo all'uomo contemporaneo fin là dove lo conduce il suo smarrimento di senso, e di là individuare i bagliori di quella Verità che per quanto possa non essere accolta, non per questo smette di splendere nelle tenebre (*Gv* 1,5).

ARISTIDE FUMAGALLI
Via Pio XI, 32
Seminario Arcivescovile
21040 Venegono Inf. (Va)

13 dicembre 2002

¹¹³ VS 106.

¹¹⁴ GIOVANNI PAOLO II, *Fides et Ratio* 83.