

L'avventura della teologia morale nel secolo XX

Graziano Borgonovo
Facoltà di Teologia (Lugano)

Lo studio della Sacra Scrittura deve essere come «l'anima della sacra teologia» (*Dei Verbum*, n. 24). Come rendere operativa questa massima nell'ambito della teologia morale? Nell'ordine della Storia Sacra sono rintracciabili i dati fondamentali della morale biblica. L'iniziativa di Dio si dispiega nella storia degli uomini e nell'economia della loro salvezza: la condizione e la vocazione umane si trovano rivelate in Colui che è l'Immagine del Dio invisibile e che è venuto ad abitare in mezzo a noi.

La teologia morale classica è ben lungi dall'essersi potuta appropriare delle ricchezze d'intelligibilità contenute nella Sacra Scrittura e nella sua Tradizione ecclesiale. Non è questa la sede per tracciare le tappe di una storia tanto ricca e complessa. Pinckaers¹, Vereecke² e altri ancora³, hanno assolto a tale compito. A differenza della

¹ Cfr. S. PINCKAERS, *Les sources de la morale chrétienne. Sa méthode, son contenu, son histoire*, Éditions Universitaires, Fribourg-Paris 1993³, pp. 201-332 e, dello stesso Autore, *La morale catholique*, Cerf-Fides, Paris 1991, pp. 9-68.

² Cfr. L. VEREECKE, *De Guillaume d'Ockham à saint Alphonse de Liguori. Études d'histoire de la théologie morale moderne 1300-1787*, Collegium S. Alfonsi de Urbe, Romae 1986.

³ Ci limitiamo a citare qui due altri contributi: di G. ANGELINI - A. VALSECCHI, *Disegno storico della teologia morale*, Morcelliana, Brescia 1972 e di C. CAFFARRA, *Teologia morale (sto-*

paraclesi apostolica e delle meditazioni dei Padri, la tardo-scolastica e la casuistica hanno formalizzato la riflessione sull'agire umano quasi astraendolo dalla storia. Le eredità di sant'Agostino e di san Tommaso d'Aquino sono state sfruttate secondo prospettive di tipo prevalentemente giuridico. E se grandi maestri hanno potuto educare il popolo cristiano alla pratica delle virtù e della penitenza, non tutti sono riusciti a mostrare nei Misteri di Cristo e nei Sacramenti della Chiesa la fonte e il culmine della vita cristiana.

È ridicolo credersi migliori dei propri padri. L'avventura della teologia morale in questo XX secolo - una crisi, per molti un dramma - ci ha tuttavia istruiti sui limiti del formalismo etico, della ricerca dei valori separati dal loro fondamento, e di ogni sorta di casuistica. Come *a contrario*, tale crisi ha mostrato, se ancora ce n'era bisogno, la fondatezza della sollecitazione conciliare rivolta alla morale cristiana per un ritorno deciso alle sue fonti ispirate.

Due documenti magisteriali risultano a tal proposito profetici. L'Enciclica *Veritatis Splendor* di Giovanni Paolo II⁴ e il *Catechismo della Chiesa Cattolica*⁵ offrono al ricercatore attento due piste in direzione di tale riscoperta della Sacra Scrittura come cuore della teologia morale. Da parte nostra, siamo convinti di trovarci in tale ambito, ai nostri giorni, ancora ben al di qua degli obiettivi proposti ai teologi dall'autorevole insegnamento della Chiesa.

Ciascuno è figlio del suo tempo. Ed è a partire dai sentieri tortuosi percorsi dalla teologia morale in questo secolo che tenteremo di operare, con l'audacia della fede e della ragione, i discernimenti necessari per raggiungere il punto di partenza assegnato nella Chiesa alla meditazione dei moralisti.

Questo piccolo contributo cercherà dunque di rintracciare - quasi per suggerimenti - i cammini intrapresi dalla teologia morale cattolica nel corso del XX secolo. L'evento conciliare domina ovviamente la scena. Un evento che ha messo sotto-sopra una disciplina in piena ricerca, che ha prospettato nuove esigenze, che ha anticipato quel rinnovamento, senza alcun dubbio faticoso, cui occorre oggi, con ogni sorta di intrapresa, rendere omaggio.

ria), in: *Dizionario enciclopedico di teologia morale*, Edizioni Paoline, Roma 1976, 1093-1112. Rinviamo per il resto all'amplissima bibliografia contenuta in S. PINCKAERS, *Les sources de la morale chrétienne*, pp. 494-511.

⁴ Tra i molti commenti si vedano quelli di S. PINCKAERS, *Pour une lecture de Veritatis Splendor*, Mame, Paris 1995 e di G. BORGONOVO (ed.), *Gesù Cristo, legge vivente e personale della Santa Chiesa*, Atti del IX Colloquio Internazionale di Teologia di Lugano (15-17 giugno 1995), Piemme, Casale Monferrato (AL) 1996.

⁵ Per ciò che concerne la parte morale del *Catechismo*, cfr. A. CHAPPELLE, "La vie dans le Christ". *Le Catéchisme de l'Église catholique*, in: NRTh 115 (2/1993), 169-185 e (5/1993), 641-657 e, dello stesso Autore, *La vie chrétienne: morale, prière et sacrements*, in "Seminarium" 33 (2/1993), 201-212. Si veda inoltre di R. TREMBLAY, *Cristo e la morale in alcuni documenti del Magistero*, Dehoniane, Roma 1996.

1. PRIMA DEL 1960

1.1. La tradizione casuistica

L'insegnamento della teologia morale ha ricevuto una particolare attenzione dal XVI secolo in poi, soprattutto da parte dei gesuiti e dei redentoristi nell'insieme del mondo cristiano, con l'aggiunta dei sulpiciani e degli eudisti in ambito prevalentemente francese. Questa tradizione morale ha ricevuto il nome di "casuistica". Ha regnato incontrastata fin verso il 1950-1960 pressoché ovunque nella Chiesa. I manuali di teologia morale erano numerosi, spesso molto simili tra loro⁶. In Belgio dominava quello di Génicot-Salsmans, due gesuiti piuttosto noti al di là dei confini nazionali⁷.

Uno dei più significativi, dal titolo *Summarium Theologiae Moralis*, portava il nome del padre Arregui⁸. L'edizione del 1952 era la ventesima, la diciassettesima in latino. Questo manuale ha raggiunto una tiratura di 190.000 copie. Considerando che all'epoca c'erano nel mondo 400.000 preti, pressapoco tutti hanno avuto modo almeno di consultarlo nel corso dei loro studi o nell'esercizio del loro ministero. L'ultima edizione data 1960. Val la pena passarne in rassegna l'indice.

Prima parte (morale fondamentale): 1. Gli atti umani - 2. La coscienza - 3. La legge - 4. I peccati - 5. Le virtù (2 pagine); *Seconda parte*: 1. Le virtù teologali - 2. I dieci precetti del Decalogo - 3. I comandamenti della Chiesa - 4. Gli stati di vita particolari: laici, chierici, religiosi; *Terza parte*: 1. I sacramenti in generale - 2. I sette sacramenti - 3. I sacramentali - 4. Le pene ecclesiastiche - 5. La bolla della crociata in Spagna.

È interessante notare la compenetrazione del Codice di Diritto canonico e della Teologia morale. Il sottotitolo di questo *Summarium Theologiae Moralis* porta infatti la dicitura: accomodato al Codice di Diritto canonico. Occorre risituare storicamente manuali di questo tipo per poterli cogliere in una prospettiva che ne consenta una interpretazione favorevole. Si tratta di manuali per confessori, concepiti e redatti, financo nello stile e nel genere letterario, per servire la *praxis confessoriorum*. Per 300-400 anni, la Chiesa ha dovuto scontrarsi col protestantesimo e col giansenismo. E di tale confronto aspro sempre si è trattato al fondo, anche allorché i dati del problema non sono più stati tematicamente messi a fuoco.

a) Gli atti umani

L'accento posto sull'*atto umano* - sui singoli atti umani - potrebbe sembrare un punto d'approccio non esaustivo della vita morale, implicante una sua frammentazio-

⁶ Cfr., per esempio, H. NOLDIN - A. SCHMITT, *Summa Theologiae Moralis*, Innsbruck, 1957³²; B.H. Merkelbach, *Summa Theologiae Moralis*, 3 voll., Desclée de Brouwer, Paris 1931; D. Prümmer, *Manuale Theologiae Moralis*, Herder, Freiburg i.Br. 1935⁸. Altre indicazioni nel prosieguo del testo.

⁷ E. GÉNICOT - J. SALSMAINS, *Institutiones Theologiae Moralis*, L'Édition Universelle, Bruxelles 1946¹⁶.

⁸ Cfr. A. ARREGUI, *Summarium Theologiae Moralis ad recentem Codicem Iuris Canonici accommodatum*, Bilbao 1918.

ne (ciò che in effetti pure si verifica), ma risponde ad una impellente necessità: mostrare che «è possibile fare il bene». Se qualcuno ha commesso il male, può riconoscere e confessare il suo male, può «chiamare» il bene e il male. Si può e si deve dire, non soltanto: «Sono un peccatore davanti a Dio», ma: «Ho rubato 10 franchi dalla tasca del mio vicino». È qualcosa che avrei potuto evitare; ho fatto il male; devo essere perdonato; devo dunque far penitenza. La vita cristiana possiede in proprio questo carattere di chiarezza. La considerazione dell'atto umano è dunque legata alla capacità che l'essere graziato da Dio riceve di compiere il bene e alla capacità che ha l'uomo peccatore di confessare il proprio male⁹.

b) Il rapporto coscienza-legge

Il rapporto *coscienza-legge* designa un secondo punto nodale, forse ancora più nevralgico del precedente. Risolta in una decina di pagine la questione degli atti umani (ci riferiamo sempre al manuale del padre Arregui), si passa ad enucleare il discorso sulla coscienza, la sua formazione, quello relativo ai diversi sistemi morali, la legge, le differenti forme di legge. La linea che la riflessione segue è: atti umani, coscienza, legge, peccati. Si tratta della versione nominalista del rapporto tra la libertà e la legge o della dialettica tra legge e vangelo - per assumere i termini classici della teologia luterana - o ancora, risalendo più addietro nella storia della memoria cristiana, tra Antico e Nuovo Testamento. I nostri predecessori non pensavano più tanto al rapporto tra i due Testamenti allorché mettevano in campo la coscienza e la legge.

La dialettica coscienza-legge, benché si origini chiaramente nella fase storica appena evocata, non è più pensata in termini biblici. Perché? Lutero, a forza di reagire contro l'errore nominalista, alla cui scuola era stato filosoficamente formato, è come se dicesse ripetutamente: «la scolastica è malvagia, è tutta sotto il segno di Satana, ritorniamo alla Chiesa primitiva, alla libertà del Vangelo, alla Lettera ai Galati e non parliamo più di coscienza e di legge, ma di Legge e Vangelo». Interpretando la Lettera ai Galati secondo i termini stessi dell'opposizione nominalista tra coscienza e legge, vi ha ritracciato, così come nella Lettera agli Ebrei, l'opposizione tra Legge e Vangelo, puramente e semplicemente. Louis Bouyer, nel suo *Du protestantisme à l'Église*¹⁰, ha mostrato in modo rigoroso la perversione nominalista della teologia luterana e come la dialettica tra i due Testamenti risulti compresa proprio nei termini dell'opposizione nominalista tra la coscienza del soggetto e la legge obiettiva ad esso estrinseca. È questo un dibattito storico-teologico di importanza epocale, qui richiamato perché condizionante l'intero decorso della casuistica, anche allorché i suoi esponenti non ne hanno più avuto consapevolezza riflessa chiara. Solo essendo in chiaro sui presupposti filosofici e antropologici reconditi, è possibile oggi ritrovare all'interno stesso della Scrittura quanto occorre per rivitalizzare la riflessione teologica morale.

⁹ Cfr. CONCILIO DI TRENTO, Decreto *Cum hoc tempore*, cap. 11 (Denzinger, nn. 1536-1540).

¹⁰ L. BOUYER, *Du protestantisme à l'Église*, Cerf, Paris 1954.

All'apparire di un nuovo manuale, gli esperti andavano immediatamente a vedere se l'autore avesse trattato della legge prima della coscienza, o viceversa. Era una delle principali varianti. Nel caso di un gesuita, si incontrava per lo più la coscienza studiata prima della legge; presso i redentoristi, invece, accadeva generalmente il contrario. Non che ciò comportasse conseguenze pratiche di rilievo ma, dal punto di vista dei "sistemi morali" - come era d'uso chiamarli - la diversa successione discriminava sul loro autentico significato. *La legge di Cristo*, è il titolo che il padre Bernard Häring, redentorista, ha dato al suo celebre libro¹¹.

Allorché si tratta di comprendere l'una rispetto all'altra coscienza e legge, di metterle in dialogo reciproco, quando non in immediata opposizione, l'analisi consiste sovente nel domandarsi: fino a che punto la legge obbliga e come la libertà può o non può esercitarsi facendo astrazione dalla legge, nel momento in cui, cioè, è sottratta dal vincolo che la legge impone? Tale rapporto conflittuale abita, per certi aspetti, l'uomo stesso, essendo egli tentato dal male. Anche se non sempre percepisce la legge come legge di morte, proprio in quanto tentato dal peccato, ogni uomo vede in essa una minaccia. Il Vangelo e san Paolo ci insegnano dal canto loro che la legge "è buona e santa" (cfr. Rm 7,12), dunque cammino di vita, via al bene, e che l'intelligenza della legge non consiste nel considerarla come la nemica o il polo dialettico della coscienza e della libertà.

Come si articolano il dono della Legge e la risposta della carità? Come la Legge è compiuta nella carità di Cristo e come, vivendo della fede in Cristo e nella Sua carità, possiamo compiere in Lui la Legge? Come la Legge diviene cammino di vita per colui che professa la sua fede in Gesù Cristo? Qui risiede l'articolazione morale di fondo, imprescindibile per il pensiero cristiano. Essa riposa sull'articolazione dei due Testamenti. Ed è proprio essa che si ritrova in modo molto sfigurato nella opposizione tra coscienza e legge.

c) I peccati

Con molto realismo, i manuali per confessori affrontano per esteso la questione riguardante quegli atti morali concreti cattivi che sono i *peccati*. Non che essi siano stati scritti impregnati di pessimismo; proprio al contrario, intendevano combattere il protestantesimo, il baianismo e il giansenismo, visioni profondamente pessimiste dell'uomo. Il sacramento della penitenza è un sacramento di riconciliazione: ricolloca l'uomo in uno stato di grazia e lo rende capace di fare il bene. Tanto i gesuiti quanto i redentoristi si sono serviti di questi manuali, che hanno contribuito a dare al popolo cristiano cattolico in Occidente il gusto e la capacità di costruire la propria vita morale, sia pubblica che privata.

Quando si parla di peccato, ci si colloca dal punto di vista della confessione, ma non si deve dimenticare, d'altro canto, il realismo di colui che spera la salvezza. La legge è per lo più disattesa; sembra miracoloso il fatto che talvolta non lo sia. Se qual-

¹¹ *Das Gesetz Christi*, Wewel Verlag, Freiburg i.Br., 1954.

cuno la osserva veramente, viene canonizzato per l'eroicità delle sue virtù. Ciò dimostra che la bontà della legge non è misurata da quanto la si riesca a praticare. Essa ha il merito indiscutibile, comunque, di mostrare al peccatore il male commesso, così che possa accedere alla salvezza. Delimitare il peccato, implica per forza di cose, all'interno di una pratica penitenziale, manifestare la grazia del perdono. La misericordia rappresenta sempre il motore di queste riflessioni, anche se non di rado risulta inespresa. Fatto salvo il contesto del ministero confessionale, un comprensibile disorientamento insorge di fronte alla strutturazione di simili manuali.

La riflessione intellettuale ha proceduto sulla base di casi concreti forniti dall'esperienza cristiana. Sono stati fatalmente presi in esame quelli più complessi e sottoposti a considerazione teorica, in modo tale che, al di là della situazione iniziale, altri preti venissero aiutati, e potessero poi a loro volta aiutare altre persone. Ne è risultato un linguaggio estremamente formalizzato e povero dal punto di vista razionale. Ogni riferimento alla creazione, alla metafisica, alla Scrittura, è pressoché assente. In una società cristiana tutti sanno che cosa è il bene e che cosa è il male. L'urgenza primaria diventa un aiuto al discernimento nei confronti dei casi-limite. E si verifica un raffinamento della *casuistica* (indice incontrovertibile di clericalismo e di potere spirituale, dal tempo dei farisei fino alla fine dei secoli), sempre però all'interno di una pratica sacramentale e di un universo di misericordia e di fedeltà.

Questo mondo, privo di coerenza razionale, ha segnato il passo. Poteva reggersi da un punto di vista giuridico: tra le prescrizioni della Chiesa e il Codice di Diritto canonico non si riscontrava contraddizione alcuna, trattandosi di regole socialmente riconosciute e da secoli considerate come atte ad esprimere il messaggio della Scrittura e del Vangelo. Qual è il punto di connessione? Quale il rapporto tra le *fonti* e i *vari sistemi casuistici*? Non si avverte più la necessità di mostrarlo. Ogni riferimento alla Bibbia, o alla teologia patristica, è solo un supporto estrinseco.

1.2. L'influsso della Riforma, della filosofia nominalista e della morale kantiana

Tale situazione è dovuta al dramma della Riforma. A partire dal momento in cui un certo evangelismo ha negato, nel nome della salvezza per mezzo della *sola fides*, la possibilità per il credente di compiere opere buone e in cui il pensiero stesso, nel nome del Vangelo, ha respinto come empia l'analogia della ragione e dunque la legge naturale, riducendo la libertà al rango di servo arbitrio, la reazione cattolica si è prevalentemente espressa in termini polemici per delle ragioni pastorali evidenti. L'orizzonte della riflessione si è ristretto entro i limiti imposti dal dibattito. La sua coerenza è determinata dall'ordine canonico, vale a dire dai riferimenti che la Chiesa stessa si dà per la sua propria vita, di tipo non solo disciplinare, ma anche culturale e morale. Si ritrovano le tre categorie di precetti dell'Antico Testamento: *ceremonialia*, *legalia*, *moralia*.

Le filosofie implicite a questa impostazione sono senza dubbio il nominalismo e la morale kantiana del puro dovere. Il primato attribuito all'incondizionatezza della legge, all'obbligazione ch'essa introduce, così come il fatto di definire la libertà qua-

le pure capacità di obbedire alla legge, sono un'eredità nominalista, che il filosofo di Königsberg ha espresso nei termini teoretici più rigorosi¹². Kant (1724-1804) ha studiato la teologia luterana, formatasi, dal canto suo, parallelamente alla dottrina di Suárez (1548-1617)¹³. Non bisogna stupirsi che nella mentalità di cristiani semplici, nel mondo universitario, e anche all'interno della stessa teologia cattolica, abbiano potuto convivere il codice canonico, inglobante la totalità dell'esistenza, e la posizione kantiana di ammirazione per "il cielo stellato sopra di me e la legge morale dentro di me", quali testimoni della presenza di Dio. È questo il mondo deista e liberale del XVIII-XIX secolo. I "manuali" non sono che l'equivalente clericale di tale dottrina filosofica.

Nella casuistica, il fondamento stesso della morale cristiana, le Beatitudini secondo il Vangelo e la beatitudine come fine ultimo dell'uomo secondo san Tommaso d'Aquino, è sempre presupposto, mai esplicitato. Un'altra disciplina teologica si farà carico di trattarne, forse una parte della dogmatica, forse l'escatologia, forse la spiritualità, ma non la morale. Tutti conoscono a memoria la risposta alla domanda che san Pio X ha posto in apertura del suo Catechismo: «Perché Dio ha creato l'uomo? Per conoscerlo, amarlo, servirlo in questa vita e goderlo per sempre nell'altra in Paradiso». A forza d'essere taciute, le cose si dimenticano.

Se si prescinde da alcuni settori particolari, poche reazioni sono da registrare nei confronti della situazione così descritta. I manuali di morale del XIX secolo si rassomigliano tutti: la loro straordinaria omogeneità è riflesso della coerenza interna di cui la società cristiana gode. Si osservano gli stessi riti dalla nascita alla morte, si ritrova ovunque nel mondo la stessa liturgia, sono riconosciuti gli stessi precetti, i preti parlano la stessa lingua, possono comunicare sui medesimi problemi. Tale omogeneità crea una coerenza spirituale, una coesione razionale evidente. Ma questo mondo è scomparso; non aveva in sé di che sopravvivere.

1.3. Elementi di novità alla fine dell'Ottocento

a) La morale sociale e la morale familiare

Due eccezioni devono essere segnalate. Il primo ambito in cui la Chiesa si è espressa in termini costruttivi, non assimilabili agli orizzonti dei sistemi casuistici, è quello della *morale sociale* a partire da Leone XIII¹⁴. Un immenso edificio sarebbe poi stato innalzato su quelle fondamenta. La riflessione etica si è qui articolata nel confronto con le circostanze storiche. Come amava dire Marrou, la Chiesa non può battezzare se non chi è nato al di fuori dei suoi confini¹⁵. E come procede al battesimo dei bambini segnati dal peccato, così si accosta alle culture già segnate dall'ingiustizia e

¹² Cfr., per esempio, *Critica della ragione pratica*, Laterza, Bari (molteplici edizioni); *Fondazione della metafisica dei costumi*, Laterza, Bari 1990³; *Lezioni di etica*, Laterza Bari, 1991².

¹³ Cfr. F. SUÁREZ, *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, Ex Typis Fibrenianis, Neapoli 1872.

¹⁴ LEONE XIII, Lettera Enciclica *Rerum Novarum* sulla questione operaia, 15 maggio 1891.

¹⁵ Di H.-I. Marrou si veda, in particolare, *L'Église de l'Antiquité tardive (303-604)*, Seuil, Paris 1985.

dalla violenza con l'obiettivo di ricondurle al rispetto della dignità della persona umana. Dopo le violenze dell'industrializzazione nell'Europa occidentale, la Chiesa avverte l'esigenza di esprimersi in tema di giustizia sociale. Il trattato *De iure et iustitia* si struttura al di fuori dei canoni classici che i sistemi casuistici avevano stabilito per la teologia morale.

Nello stesso senso, anche se in tono minore e più di quanto non lo lascino intendere al momento gli stessi documenti magisteriali, procede la *morale familiare*. I Vescovi, l'Azione Cattolica e vari movimenti di apostolato sviluppano considerazioni di rilievo dal punto di vista della morale e dell'azione familiari. Poco a poco, e senza che di colpo si arrivi ad accorgersene, la morale cristiana crea le premesse per uscire dall'ambito ristretto della casuistica. Ci si rende progressivamente conto che un altro tipo di lavoro è stato ormai avviato.

Le Encicliche sociali di Leone XIII e di Pio XI¹⁶, così come l'insegnamento sulla giustizia sociale impartito dal canonico Leclercq¹⁷, introducevano indubbi elementi di novità, che trovavano a fatica spazio nel quadro stabilito della dottrina morale. Apparivano come corpi estranei. Per quanto concerne la spiritualità familiare o coniugale, che ha seguito un decorso pressoché parallelo allo sviluppo della riflessione sulla giustizia, i moralisti assumevano un atteggiamento analogo: la pastorale, non la morale, doveva occuparsene. Si trattava infatti dell'applicazione di una dottrina che aveva altrove - nella morale, appunto - la sua giustificazione e il suo rigore.

b) Alcuni nomi di rilievo

Val la pena soffermarsi ora su alcuni nomi di rilievo. Il padre A. Vermeersch (1858-1936), anzitutto, professore alla Facoltà gesuita di Lovanio e alla Gregoriana di Roma. È stato tra i redattori dell'Enciclica *Casti connubii* e a più riprese stretto collaboratore dell'episcopato belga, in particolare del cardinal Mercier. Ha scritto un poderoso trattato di teologia morale in tre volumi (*Principia. Responsa. Consilia*), con una prospettiva di tipo prevalentemente giuridico¹⁸. Nella stessa linea si colloca il padre J. Creusen¹⁹, fondatore della rivista *Vita consacrata*, dal titolo originale *Periodica de re morali et canonica*. Ancora, il celebre padre Hürth²⁰, gesuita tedesco, tra i collaboratori di Pio XII per le questioni di carattere morale. Sotto i pontificati di Pio XI e Pio XII, questi tre uomini hanno lasciato un insegnamento rigoroso, qualitativamente indiscutibile, non destinato all'oblio, ma senza che la questione dei *fondamenti* razio-

¹⁶ PIO XI, Lettera Enciclica *Quadragesimo Anno* sulla restaurazione dell'ordine sociale secondo la Legge evangelica.

¹⁷ Di J. Leclercq si veda, per esempio, *Le chrétien devant l'argent*, Fayard, Paris 1957; *Le chrétien devant la planétarisation du monde*, Fayard, Paris 1958; *Dal diritto naturale alla sociologia*, Paoline, Roma, 1962; *Vers une famille nouvelle?*, Éditions Universitaires, Paris 1962.

¹⁸ A. VERMEERSCH, *Theologia moralis. Principia, responsa, consilia*, 3 voll., Universitas Gregoriana, Roma 1933-1937.

¹⁹ J. CREUSEN, *Epitome Iuris Canonici*, 3 voll., H. Dessain, Mechliniae, 1940-1949.

²⁰ F. HÜRTH, *De principiis, de virtutibus et praeceptis: notae ad praelectionis theologiae moralis*, Universitas Gregoriana, Roma 1948.

nali e dottrinali del loro insegnamento venisse mai esplicitamente posta. Perché si insegna la tal dottrina? Qual è la sua ragion d'essere?

Occorre rendere omaggio a Pio XII²¹, la cui dottrina morale è ancora troppo poco conosciuta. Ci si renderà conto col tempo di come molto di ciò che racchiude la Costituzione *Gaudium et Spes* del Concilio Ecumenico Vaticano II abbia in lui il suo precursore. Egli per primo si è fatto carico di elaborare in modo riflesso l'insieme delle problematiche di carattere morale presenti nel mondo moderno.

Maritain (1882-1973)²², Gilson (1884-1978)²³ e Gillet (1875-1951)²⁴ offrono un contributo prezioso per la riscoperta della morale di san Tommaso. Collocandosi da un punto di vista storico, avanzano con prudenza e continuità un deciso rimprovero ai moralisti: "san Tommaso non parla come voi; ecco cosa dice san Tommaso". La sollecitazione viene recepita più sul versante filosofico che non su quello teologico, ancora imbrigliato nei presupposti descritti, e bisognoso d'altronde di un radicale ritorno alle fonti scritturistiche. Gilson e Maritain hanno avuto l'indiscutibile merito di ricordare che la morale del Dottore angelico si fonda sulla creazione e che la *Ia-IIae* non si apre se non con la considerazione della beatitudine, il fine ultimo dell'uomo. L'atto umano non è separabile dalle passioni; attraverso la successione degli atti umani l'uomo si edifica virtuosamente e raggiunge il bene, aiutato dalla legge, guida della ragione, e dalla grazia, sostegno della volontà. Sottrarsi ad un confronto teorico con simile impianto architettonico non sarebbe stato ormai più possibile, anche se ciò avvenne sulle prime ad un livello unicamente filosofico. A distanza di tempo, l'opera di Maritain e Gilson appare realmente provvidenziale.

Altri nomi ancora segnano l'epoca precedente il Concilio. Tra i molti, padre Bernard Häring, redentorista. I tre tomi della *Legge di Cristo*, apparsi negli anni 1950-'54-'56, sono da considerarsi come l'ultimo poderoso frutto della morale evocata. Egli ha il desiderio di evidenziare il carattere cristiano della morale, di unificare nell'assimilazione a Cristo tutta l'articolazione in cui la morale si dipana²⁵.

²¹ Di Papa Pio XII indichiamo qui due fondamentali interventi: 1) il radiomessaggio per la "giornata della famiglia" dal titolo: *La coscienza cristiana come oggetto della educazione*, in: *Discorsi e radiomessaggi di Sua Santità Pio XII*, vol. XIV (2 marzo 1952-1 marzo 1953), Tipografia Poliglotta Vaticana, pp. 17-27; e 2) *Insegnamenti sul concetto della legge morale* in apertura del Congresso della federazione mondiale delle gioventù femminili cattoliche, in *ivi.*, pp. 69-78.

²² Di J. Maritain si veda, in particolare, *De Bergson à Thomas d'Aquin: essais de métaphysique et de morale*, Hartmann, Paris 1944; *Le docteur angélique*, Desclée de Brouwer, Paris 1944; *La filosofia morale: esame storico e critico dei grandi sistemi*, Morcelliana, Brescia 1971; *Nove lezioni sulle prime nozioni della filosofia morale*, Massimo, Milano 1996.

²³ Di E. Gilson si veda, in particolare, *Christianisme et philosophie*, Vrin, Paris 1986; *L'esprit de la philosophie médiévale*, Vrin, Paris; *Études médiévales*, Vrin, Paris 1986; *La philosophie au Moyen Age: des origines patristiques à la fin du XIV^e siècle*, Payot, Paris 1986; *Saint Thomas moraliste*, Vrin, Paris 1974; *Le thomisme: introduction au système de saint Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 1989.

²⁴ Di M.S. Gillet si veda, in particolare, *Conscience chrétienne et justice sociale*, édition Revue des Jeunes, Paris 1968; *Guide moral du chrétien*, Plon, Paris 1939; *La valeur éducative de la morale catholique*, Gabalda, Paris 1936.

²⁵ Oltre al già citato volume su *La legge di Cristo*, si veda *Liberi e fedeli in Cristo*, 3 voll., Paoline, Roma 1980.

Nei lavori dei padri Carpentier²⁶ e Gilleman²⁷ l'accento è posto sulla carità, forma di tutte le virtù. Come la carità può riuscire ad esprimere il dinamismo che caratterizza i singoli atti umani? È sufficiente, essa sola, perché l'atto umano sia meritorio? In che modo, oggettivamente, le specificazioni della carità possono determinare l'agire virtuoso? In che senso i diversi precetti sono espressioni particolari dell'unico comandamento relativo all'amore per Dio e per il prossimo? Le ricerche di Carpentier e di Gilleman si orientano a partire dall'analisi dell'atto volontario, diretto verso il bene supremo, cioè verso Dio, e che trova in ogni bene particolare il luogo, il dispositivo, il pegno, di quel movimento che lo sostiene nella tensione verso il fine ultimo. Tra il dinamismo dell'intelligenza verso il vero e quello della volontà verso il bene si dà una chiara analogia, così come anche Blondel (1861-1949)²⁸ e Maréchal (1878-1944)²⁹ avevano ribadito.

I tentativi di Carpentier e di Gilleman sono stati abbastanza conosciuti e apprezzati, ma non si può dire che abbiano modificato il clima. Tanto nelle Università romane quanto nelle diverse Facoltà teologiche, l'insegnamento della morale restava ancorato all'approccio casuistico. In prossimità del Concilio, la riflessione morale veniva rivelandosi come il punto più nevralgico, perché il meno elaborato. Neppure la sua convocazione incitò i moralisti a riflettere. E se in *Lumen gentium* o in *Dei Verbum* è possibile rinvenire il frutto delle ricerche condotte in campo biblico, liturgico, ecclesiologico e patristico, nel corso dei decenni precedenti, nessun rinnovamento paragonabile si verificò nell'ambito della teologia morale, nonostante i lavori, per esempio, di Ph. Delhay³⁰.

2. IL CONCILIO VATICANO II

Quando Giovanni XXIII riunì le commissioni preparatorie, fu redatto anche un *De ordine morali*. Scritto a Roma, fu sottoposto all'attenzione di vari teologi, convo-

²⁶ Di R. Carpentier si veda, in particolare, *Mirabilis reformasti*, in NRT^h 61 (1934), 338-349; *Le sens du Bien Commun*, in NRT^h 67 (1945), 34-63; *Conscience*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. II/2, coll. 1548-1575.

²⁷ Di G. Gilleman si veda, in particolare, *Le primat de la charité en théologie morale*, Desclée de Brouwer, Paris-Bruxelles 1952.

²⁸ Di M. Blondel si veda, in particolare, *L'action* (1893): *essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, Presses Universitaires de France, Paris, 1993; *La philosophie et l'esprit chrétien*, 2 voll., Presses Universitaires de France, Paris, 1944-1946; e *Le problème de la philosophie catholique*, Blond & Gay, Paris, 1932.

²⁹ Di J. Maréchal si veda, in particolare, *Le point de départ de la métaphysique*, 5 voll., Museum Lessianum, Louvain, 1926 e *Précis d'histoire de la philosophie moderne*, Desclée de Brouwer, Paris-Bruxelles, 1951.

³⁰ Di Ph. Delhay si veda, in particolare, *Rencontre de Dieu et de l'homme*, Desclée de Brouwer, Paris 1956; *La philosophie chrétienne au Moyen Age*, Fayard, Paris 1959; *La conscience morale du chrétien*, Desclée, Tournai 1964; *Le dialogue de l'Église et du monde d'après Gaudium et Spes*, Duculot, Paris 1967; *La "loi nouvelle" dans l'enseignement de saint Thomas*, in "Esprit et Vie" 84 (1974); e *Introduzione a una ricerca delle basi della morale cristiana*, in "Communio" 34 (1977), 5-12.

cati appositamente per l'esame del documento. Il testo, che rappresentava la quintessenza della teologia morale nella sua versione *casuistica*, fu rifiutato. Benché la materia vi venisse trattata con rigore e competenza, lo stato in cui la teologia morale versava da lungo tempo era venuto assumendo in esso tonalità perfino caricaturali. Le problematiche erano codificate senza ispirazione biblica, senza riferimento patristico, senza percezione della dimensione spirituale della morale. Conseguenza fu che il Concilio non emanò, per quanto riguarda la teologia morale, alcun decreto³¹.

2.1. La Costituzione dogmatica *Lumen gentium*

La Costituzione dogmatica *Lumen gentium* tratta della Chiesa che «è, in Cristo, in qualche modo il sacramento, ossia il segno e lo strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano»³². I primi quattro capitoli mostrano come la realtà della Chiesa affondi nel Mistero di Dio (cap. I), il suo essere popolo di Dio (cap. II) attraverso la mediazione apostolica dei Vescovi, cardine della sua costituzione gerarchica (cap. III), e come si esprima infine nella diversità delle missioni e dei carismi dei fedeli (cap. IV). A partire dal capitolo quinto la Chiesa è descritta sulla via del ritorno a Dio: si tratta dell'*universale vocazione alla santità nella Chiesa* (cap. V), della vocazione religiosa (cap. VI), della Chiesa celeste (cap. VII) e della Vergine Maria, icona della Chiesa (cap. VIII). È un unico movimento armonico che va da Dio a Dio. Il capitolo V è situato proprio alla giuntura tra l'*exitus* e il *reditus* della Chiesa a Dio.

I capitoli V e VI sono stati redatti contemporaneamente, in una fase successiva alla prima stesura del documento. Su richiesta di moltissimi Padri, la domanda relativa alla vita religiosa ha dovuto essere esplicitamente posta, proprio per la comprensione integrale del Mistero della Chiesa. Dopo numerose peripezie, la soluzione adottata è consistita nell'affermare, anzitutto, col cap. V, l'*universale vocazione alla santità nella Chiesa*, e nell'inserire poi, col cap. VI, la tematica dei religiosi, senza d'altronde sottolineare con precisione nei titoli come la vita consacrata manifesti una disposizione particolare ed esemplare per la vita di perfezione.

Il capitolo V, *universale vocazione alla santità nella Chiesa*, potrebbe offrire i fondamenti per lo sviluppo di una teologia morale. Tali fondamenti sono d'altronde qui piuttosto limitati, come i paragrafi in cui è articolato lasciano intendere: la santità nella Chiesa (n. 39); vocazione universale alla santità (n. 40); esercizio multiforme della santità (n. 41); vie e mezzi di santità (n. 42). Che tutti coloro che credono in Cristo «sono chiamati alla pienezza della vita cristiana e alla perfezione della carità» (n. 40,2), è chiaramente affermato. Che i consigli evangelici e la loro pratica siano uno dei mezzi attraverso i quali i cristiani si dispongono ad accedere alla carità divina di Cristo, è pure detto con forza. Che in ogni stato di vita o genere di occupazione, cia-

³¹ Cfr. P. D'ORNELLAS, *L'orientation donnée à la morale fondamentale par Vatican II. Une lecture des travaux du Concile* (tesi presentata alla Facoltà di Teologia di Toulouse nel giugno 1996); S. PINCKAERS, *La loi nouvelle, sommet de la morale chrétienne, selon l'Encyclique "Veritatis Splendor"*, in: G. BORGONOV0 (ed.), *Gesù Cristo, legge vivente e personale della Santa Chiesa*, pp. 133-140.

³² LG, n. 1.

scuno, secondo la vocazione ricevuta, debba camminare verso la pienezza della carità, emerge con precisione. Ed è ancora ben indicato, infine, come una tale santità contribuisca a rendere più umana la convivenza tra gli uomini e sia perciò atta a consolidare la società terrena stessa.

Il Concilio offre dunque, proprio nel cuore della Costituzione dogmatica sulla Chiesa, alcune linee di riflessione importanti per la fondazione teologica della morale. Se l'appartenenza alla Chiesa costituisce la condizione per un agire cristiano fruttuoso, è solo portando frutti di carità che la vita morale dei cristiani si compie. Perché è la *perfezione della carità* la ragione per cui ogni cristiano vive ed è chiamato a vivere sempre più responsabilmente nella Chiesa. La finalità della vita cristiana è così indicata con forza e precisione, ma a partire dall'appartenenza alla Chiesa e non a partire dall'agire dei cristiani. Si tratta evidentemente del loro agire, ma nessuno ricerca in *Lumen gentium* una teologia morale elaborata.

In *Lumen gentium* abbiamo un'interpellazione forte, un'indicazione chiara. Segnali precisi ci consentono di ritrovare nella vita stessa della Chiesa ciò che si potrebbe dire a proposito del senso tropologico della Scrittura: l'appropriazione del Mistero di Cristo e della Chiesa attraverso la carità del cristiano. La *tropologia* interna all'*allegoria* è ben presente nel testo conciliare, più però come affermazione che non come articolazione dettagliata nel confronto con l'esperienza umana. Non era l'elaborazione di una teologia morale ciò che i Padri si erano qui riproposti. Che la Chiesa porti frutti di santità, ch'essa chiami tutti i suoi membri alla carità di Cristo, è giustamente affermato, ma occorre poi anche poter ben cogliere come tale invito alla santità ordini, determini e misuri l'insieme della vita cristiana. Il lavoro della teologia morale consiste esattamente nel manifestarlo³³.

2.2. La Costituzione pastorale *Gaudium et Spes*

La Costituzione pastorale *Gaudium et Spes*, consacrata alla *Chiesa nel mondo contemporaneo*, è suddivisa in due grandi parti. La seconda ha come titolo: *Alcuni problemi più urgenti*. In essa si tratta del matrimonio e della famiglia (cap. I, nn. 47-52), della cultura (cap. II, nn. 53-62), della vita economico-sociale (cap. III, nn. 63-72), della comunità politica (cap. IV, nn. 73-76), dei rapporti internazionali (cap. V, nn. 77-90). Molte affermazioni e pronunciamenti di Pio XII e di Giovanni XXIII trovano qui il loro sbocco naturale. Nella fattispecie, la stampa si era per lo più limitata ad enfatizzare alcune questioni legate alla famiglia e alla corsa agli armamenti (pillola contraccettiva e bomba nucleare). I Padri non hanno inteso presentare il testo come un insieme organico di dottrina morale, ma come il contributo della Chiesa alla vita del mondo. È una specificazione importante, da mettere in debito rilievo.

Nel proemio alla seconda parte (n. 46) è come se si fosse voluto affermare: ecco i principi che conducono l'uomo e dai quali è necessario l'uomo si lasci condurre

³³ Il commento più autorevole a *Lumen gentium* rimane quello di G. PHILIPS, *L'Église et son mystère*, Desclée & Cie, Paris 1967 (cfr., in particolare, il capitolo V).

se vuole realizzare la propria umanità. E senza far cenno in questa sede ai molteplici commenti alla Costituzione, basti segnalare quanto Paolo VI stesso aveva osservato, nel momento della sua solenne promulgazione, circa il «carattere risolutamente ottimista» per essa adottato. Ciò che significa - è ancora il Papa stesso ad esplicitarlo - che occorre non dimenticare tutto ciò che il Concilio non dice.

Dalla prima parte di *Gaudium et Spes* - compresa tra i nn. 11 e 45 e intitolata: *La Chiesa e la vocazione dell'uomo*, riferendosi invece l'esposizione introduttiva alla *condizione dell'uomo nel mondo contemporaneo* (nn. 4-10) - emerge indubbiamente una antropologia teologica orientata verso Cristo. La vocazione dell'uomo di cui si parla è data per intero in Cristo, è soprannaturale. *Condizione* e *mistero*, *dignità* e *vocazione integrale* sono termini praticamente sinonimi dei più classici "natura" e "grazia". Una conferma della dottrina del Cardinale Henri de Lubac³⁴ sulla natura e sulla grazia sembra rintracciabile nell'articolazione stessa dei diversi capitoli che compongono questa prima parte della Costituzione pastorale sulla Chiesa: la dignità della persona umana è ordinata al suo compimento in Cristo. È uno schema ripreso tre volte: nel cap. I, dove si tratta della *dignità della persona umana*; nel II, consacrato alla *comunità degli uomini*; e infine nel III, in cui è focalizzata *l'attività dell'uomo nell'universo*.

Bisogna seguire passo dopo passo la successione dei paragrafi nel capitolo I. Incontriamo: l'uomo ad immagine di Dio (n. 12); il peccato (n. 13); la costituzione dell'uomo nell'unità di anima e corpo (n. 14); l'intelligenza e la volontà umane fatte per il vero e per il bene (n. 15); la coscienza morale (n. 16); la libertà (n. 17); la morte (n. 18); l'ateismo (nn. 19-21). Tutti temi dunque che configurano un approccio antropologico: l'uomo è creato ad immagine di Dio, ha peccato, e nonostante l'abbia fatto, è chiamato a compiersi in Cristo, come ricapitola il conclusivo n. 22: *Cristo, l'uomo nuovo*³⁵. È Lui l'uomo perfetto che ha restaurato nella discendenza di Adamo la somiglianza divina, data con la creazione, e alterata fin dal peccato delle origini.

Nei manuali di teologia morale redatti prima del Concilio, si trattava praticamente sempre, a proposito degli atti umani, di parlare della coscienza, della libertà e della legge. Ora, nel cap. I di *Gaudium et Spes* constatiamo l'assenza della legge. Per quanto si esprima sulla costituzione dell'essere umano e benché rinvii alla sua vocazione soprannaturale, il Documento non intende esplicitare come l'uomo si costruisce, come procede all'atto della scelta, come colloca la sua libertà rispetto al bene e al male riconosciuti, e come, edificandosi attraverso le virtù, tende verso il suo fine ultimo. Tutto ciò che determina la moralità dell'atto umano, vale a dire la modalità secondo cui l'uomo, in ciascun atto deliberatamente posto, rapporta il bene scelto al fine ultimo, non si ritrova contenuto nel testo. Così come non è indicato il rapporto tra

³⁴ Cfr. *Athéisme et sens de l'homme. Une double requête de Gaudium et Spes*, Paris 1968.

³⁵ Il passaggio d'apertura, in particolare, di GS 22, si ritrova in molti documenti di Giovanni Paolo II: «In realtà solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo». Così, ad esempio, nell'Enciclica *Veritatis Splendor* ai nn. 2.28 (cfr., inoltre, la nota 123) e nell'Enciclica *Fides et ratio* ai nn. 12.13.60 (in quest'ultimo caso è situato all'interno di una citazione di *Redemptor hominis*, n. 8). Per l'Enciclica *Evangelium vitae* cfr. i nn. 2.104.

la libertà e la legge, che è, biblicamente, via per la liberazione, e conduce l'uomo alla verità sul suo proprio bene.

Nel capitolo II, dopo aver evidenziato l'indole comunitaria dell'umana vocazione nel piano di Dio (n. 24), si segnalano l'interdipendenza della persona e della società (n. 25); il ruolo dell'autorità per la promozione del bene comune quale fondamento dell'ordine sociale (n. 26); la necessità del rispetto per ogni persona umana (nn. 27-28); la fondamentale uguaglianza di tutti gli uomini e la giustizia sociale (n. 29); l'indispensabile superamento di un'etica individualistica (n. 30), perché, con responsabilità, ci sia partecipazione di ciascuno a servizio dell'umana convivenza (n. 31). Il paragrafo n. 32, *Il Verbo incarnato e la solidarietà umana*, chiude il capitolo II. L'indole comunitaria della vocazione umana è perfezionata e compiuta dall'opera di Gesù Cristo stesso.

Il capitolo III è riservato alla trattazione dell'attività umana nell'universo. Dopo aver circoscritto la natura (n. 33), il valore (n. 34) e le norme (n. 35) dell'attività umana, viene segnalata la legittima autonomia delle realtà terrestri (n. 36) e come, benché corrotta dal peccato (n. 37), tale attività si compia e giunga a *perfezione nel mistero pasquale* (n. 38), in vista dei cieli nuovi e della nuova terra (n. 39).

Il movimento di ciascuno dei tre capitoli della prima parte di *Gaudium et Spes* dunque - che si tratti della dignità della persona, della società umana, o dell'attività umana nell'universo - passa dalla condizione creata dell'uomo peccatore, alla condizione dell'uomo riscattato e redento, chiamato al compimento di sé nell'Uomo nuovo, Gesù Cristo, l'Uomo perfetto. *Il modo in cui* l'uomo deve edificarsi nell'azione, facendo il bene ed evitando il male, ecco ciò che non si trova qui espresso. È come se andasse da sé che l'uomo è chiamato a fare il bene e che, benché si ritrovi sovente a compiere il male, il bene alla fine avrà la meglio. «L'ottimismo deliberato della Costituzione» trova nella logica di questo movimento una delle sue più chiare conferme. La Chiesa del Concilio ha guardato al mondo come Dio stesso, dopo la creazione, ha contemplato la Sua opera, immensa e meravigliosa: tutte le cose create erano molto buone. Non che la Chiesa abbia chiuso gli occhi sui mali dell'uomo, sul peccato, la morte, la miseria, la fame, la sofferenza, le discordie, la guerra, l'ignoranza, la caducità intrinseca a tutte le cose; solo, vi ha guardato con lo sguardo di un Amore più grande, come un medico può guardare un malato, o come il buon Samaritano ha guardato colui che, incappato nei briganti, era stato abbandonato mezzo morto sulla strada di Gerico.

Si può valutare in maniera differenziata simile prospettiva. L'importante è rendersi conto di ciò che il Concilio dice e di ciò che non dice. Ciò che non dice, è ciò che costituisce la specificità dell'agire morale, la scelta, l'opposizione tra il bene e il male, gli atti deliberati, vale a dire gli atti per mezzo dei quali l'uomo si dirige verso il suo fine, si edifica nella virtù e, assumendo le passioni, trova l'energia sufficiente per raggiungere, guidato dalla legge e sostenuto dalla grazia, il Bene supremo. Ciò che costituisce la sostanza dell'atto morale, dunque della vita morale, non è stato tematicamente trattato. Con delle conseguenze non trascurabili. Un Concilio, il più delle volte, non dice: di questo o di quest'altro argomento non si tratterà in questa sede. Di-

ce ciò che dice. Occorre una distanza di tempo sufficiente per situare una precisa opzione nella prospettiva della vita e della Tradizione della Chiesa e dell'insieme della teologia morale e dogmatica.

Un ultimo punto, già accennato e correlativo al contesto: l'assenza della considerazione della legge. Espunto dallo Schema preparatorio, il tema della legge morale, con il riferimento all'*ordine morale obiettivo*, è contenuto nel Decreto *Inter mirifica* sugli strumenti di comunicazione sociale (4 dicembre 1963). Data l'impressionante celerità nello sviluppo di tali strumenti, alcune considerazioni possono ormai apparire datate. La provvidenzialità del Decreto sta forse tutta nell'aver conservato quell'insopprimibile espressione.

2.3. La Dichiarazione *Dignitatis humanae*

La Dichiarazione *Dignitatis humanae* sulla libertà religiosa (7 dicembre 1965) è il documento conciliare che contiene il maggior numero di riferimenti alla regola universale del bene. Sia dal punto di vista morale che dal punto di vista ecclesiologico, essa viene acquistando un'importanza e un rilievo sempre più decisivi, mano a mano ci si allontana dai tempi del Concilio. Vi si tratta della libertà religiosa quanto alla società civile. È richiesto che gli Stati accordino ad ogni cristiano la libertà di praticare il Vangelo, potendo professare pubblicamente la propria fede. Ciò che la Chiesa domanda per sé, lo richiede per ogni uomo. Il potere politico ha come missione specifica quella di rispettare la dignità di ogni persona umana e la coscienza di ciascuno. La definizione del bene e del male appartiene alla ragione umana e non allo Stato.

L'affermazione del «diritto della persona umana e delle comunità alla libertà sociale e civile in materia di religione» - così suona il titolo d'apertura del proemio - appare al Concilio come il frutto, preparato soprattutto dall'episcopato di alcuni Paesi europei e nord-americani per precise ragioni storiche, del confronto-scontro avvenuto tra il liberalismo del XIX secolo e la dottrina tradizionale della Chiesa. Il teologo che ha redatto per cinque volte il documento fu il domenicano Jérôme Hamer³⁶, poi divenuto segretario dell'ex-Sant'Ufficio e, successivamente, Prefetto della Congregazione per i Religiosi. Il principale esperto della Chiesa americana fu invece il gesuita Courtney Murray. Non si trattava per la Chiesa di chiedere allo Stato tolleranza nei confronti delle proprie idee; occorreva mostrare, molto più radicalmente, che le idee filosofiche, morali e religiose, non sono di competenza dello Stato. L'esperienza totalitaria del nazismo e del comunismo ha aiutato profondamente in questa presa di coscienza. I vescovi polacchi Wyszynski e Wojtyła³⁷ hanno contribuito con lucidità alla stesura e all'adozione del documento.

³⁶ Di J. Hamer si veda, in particolare, *L'Église est une communion*, Cerf, Paris 1962 e *La liberté religieuse: déclaration "Dignitatis humanae personae"*, Cerf, Paris 1967.

³⁷ Per gli interventi di K. Wojtyła nelle sedute conciliari a proposito della libertà religiosa, cfr. *Acta Synodalia* 3 (1974) 2, pp. 530-532.838-839; 3 (1974) 3, pp. 766-768; 4 (1977) 2, pp. 11-13.292-293. Si veda anche R. BUTTIGLIONE, *Il pensiero di Karol Wojtyła*, Jaca Book, Milano 1982, pp. 207-264.

La Dichiarazione sulla libertà religiosa è sembrata sulle prime dover risolvere un problema posto dal liberalismo nel XIX secolo: come conciliare libertà e verità? In realtà, il problema non riguarda il rapporto dell'uomo nei confronti della verità, la posizione della libertà umana rispetto alla religione, ma la libertà di coscienza di ciascuno rispetto allo Stato in materia morale e religiosa. Non è lo Stato colui che decide del vero e del falso, del bene e del male. Quella che inizialmente era apparsa come una semplice modalità nuova di risposta, per quanto ricca e precisa, alla sfida lanciata dal liberalismo, divenne poi - e col passare del tempo se ne acquistò piena consapevolezza - una chiave prodigiosa per l'interpretazione della situazione della Chiesa rispetto ai singoli Stati. La Chiesa si era resa conto, e in parte proprio grazie all'allora arcivescovo di Cracovia Karol Wojtyła, che l'affermazione dell'autonomia della coscienza umana rispetto al potere politico è un dato della rivelazione cristiana. La distinzione tra il "religioso" e il "politico", tra ciò che scaturisce dal rapporto con Dio e ciò che si riferisce al rapporto tra gli uomini, è ultimamente inscritta nella duplice natura di Cristo, divina e umana.

Si vede ora molto meglio di allora come, per esempio, la *laicità* sia un concetto politico derivato dalla Rivoluzione francese e non un concetto cristiano; come *secolarizzazione* sia un concetto di tradizione protestante; e come *l'autonomia delle realtà terrestri* - o, secondo l'espressione di Valadier, *la differenziazione dei livelli d'intelligibilità* delle responsabilità e delle formalità sulle quali si esercitano la politica e l'autorità spirituale o l'autorità della ragione - sia un dato della Rivelazione cristiana, formulato dal Concilio Vaticano II (GS, n. 36) e adottato poi dal Consiglio Ecumenico delle Chiese. Se si considerano l'identificazione di *politico* e *religioso* negli Stati musulmani e la difficoltà per Israele di dar contemporaneamente spazio ai *religiosi* e ai *laici*, ci si può accorgere dell'apporto considerevole fornito dalla Chiesa di questo secolo alla cultura umana. È un elemento assolutamente capitale, che resterà tra le principali acquisizioni del Vaticano II³⁸.

L'Istruzione *Donum vitae*³⁹ applicherà alle legislazioni statali il medesimo ragionamento di *Dignitatis humanae* relativamente ai problemi d'ordine morale. Ciò che il Concilio afferma a proposito della distinzione tra il *religioso* e il *politico*, *Donum vitae* lo afferma a proposito della *politica* e della *morale*. Lo Stato non è competente per ciò che riguarda la determinazione morale del bene e del male. È in funzione degli elementi costitutivi della società civile ch'esso deve pronunciarsi e non in funzione del rapporto dell'uomo con il suo fine ultimo. Lo Stato onora Dio essendo ciò che è e non volendo intervenire laddove non gli è dato.

³⁸ Sul tema della "secolarizzazione" si vedano, tra i molti disponibili, i seguenti testi: H. LÜBBE, *La secolarizzazione: storia e analisi di un concetto*, Il Mulino, Bologna 1970; G. CAMPANINI - P. NEPI, *Cristianità e modernità: religione e società civile nell'epoca della secolarizzazione*, AVE, Roma 1992; P. VALADIER, *L'Église en procès: catholicisme et société moderne*, Flammarion, Paris 1987.

³⁹ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Istruzione Donum vitae* su "Il rispetto della vita umana nascente e la dignità della procreazione", 22 febbraio 1987. Testo ufficiale in AAS 80 (1988), 70-102.

2.4. La Dichiarazione Nostra aetate

Sia rispetto agli Stati laici non-confessionali, ma di origine cristiana, sia rispetto agli Stati islamici, sia rispetto allo Stato d'Israele, si è ormai confrontati, dopo il Vaticano II, con una questione nevralgica: quella «dell'autonomia delle realtà terrestri» (GS, 36), la stessa che riguarda la «dignità della coscienza e la sua libera decisione» (GS, 41). Come tale autonomia può affermarsi nel giudizio della ragione senza che ne risulti inesorabilmente condizionata dall'opinione pubblica o dal potere dello Stato? Tale necessaria libera decisione significa infatti l'omaggio reso dalla ragione umana alla verità così come è rivelata da Dio.

La parte conclusiva del Concilio, soprattutto con la Dichiarazione *Nostra aetate* sulle relazioni della Chiesa con le religioni non-cristiane (28 ottobre 1965), è contrassegnata da una presa di coscienza sempre più vivida dell'autonomia della ragione umana, non quasi fosse dotata di indipendenza assoluta, ma in quanto Dio ha lasciato l'uomo «in mano al suo consiglio» (Sir 15,14), perché cercasse il suo Creatore e giungesse liberamente alla perfezione. La specificità delle diverse formalità, politica, giuridica, morale, religiosa, dettaglia l'ambito delle *realtà terrestri* e la loro rispettiva *autonomia*. Simile percezione della complessità della vita umana costituisce un elemento indubbiamente nuovo e ormai imprescindibile.

2.5. Conclusione

Dal punto di vista della teologia morale, l'evento del Concilio ha provocato non pochi sconvolgimenti, compresa la repentina sparizione dell'insieme dei manuali di tradizione casuistica. Molti degli stessi che li avevano scritti, sono divenuti loro denigratori. Solo dopo circa un quarto di secolo, nel 1987, Jean-Marie Aubert ha pubblicato il suo *Abrégé de la morale catholique*⁴⁰, che, salvo errori, rappresenta il primo manuale completo di teologia morale successivo al Concilio in lingua francese. Riconosciuta l'autonomia, vale a dire la specificità, dei molteplici ambiti della vita umana, egli ha potuto riassumerli e riunificarli nella prospettiva del bene e del male, dal punto di vista dell'azione da compiere sotto la guida della legge e della grazia, e, dunque, subordinandoli al fine ultimo dell'uomo. La complessità delle problematiche portate in primo piano dal Magistero conciliare, così come il silenzio dello stesso Concilio sulle articolazioni di fondo della vita morale, hanno comportato una inevitabile perdita di coesione nell'insegnamento fino ad allora abitualmente offerto.

La rottura dell'"ingranaggio" nei sistemi di teologia morale casuistica, d'altronde, non può essere legato unicamente al grande evento del Concilio. L'evoluzione della società occidentale, le diverse correnti culturali dell'epoca, i cambiamenti di civilizzazione in atto a livello planetario, sono elementi non trascurabili. Occorre piuttosto rendersi conto fino a che punto il Concilio ha permesso e permette oggi al cri-

⁴⁰ J.-M. AUBERT, *Abrégé de la morale catholique*, Desclée, Paris 1987. Dello stesso autore si veda: *Loi de Dieu, lois des hommes*, Desclée, Tournai 1964; *La morale chrétienne selon saint Thomas*, in "Seminarium" 3 (1977), 780-811; *La morale*, Centurion, Paris 1992.

stiano di ritrovarsi all'interno di un universo decomposto e in continua trasformazione. Dopo la caduta del comunismo - per non limitarci che, concludendo, ad un solo esempio -, risalta ancora meglio l'apporto allora fornito in materia di libertà religiosa.

3. DOPO IL CONCILIO

All'indomani della chiusura del Concilio, nel momento in cui la liturgia romana adotta le lingue moderne volgari, i preti non parleranno più latino, come molti l'avevano fatto fino a poco tempo addietro. Gli stessi fedeli, anche se sovente dotati di un grado d'istruzione minimo, erano in grado di capire il significato del Vangelo proclamato in latino durante la celebrazione liturgica, spesso aiutati da un messalino bilingue di facile accesso. La frustrazione che tale fase di passaggio produsse, soprattutto per l'aporia linguistica in ambito di insegnamento teologico, non fu irrilevante. Se la collana *Sources chrétiennes* ebbe da subito grande successo, la ragione ne fu che, con la traduzione della patristica greca e latina in francese, una possibilità di linguaggio corrente veniva restituita. Si assistette allora ad innumerevoli traduzioni della Bibbia, non solo nelle diverse lingue, ma con versioni diversificate all'interno della stessa lingua, e un certo periodo di tempo dovette passare prima di poter trasferire, ad esempio, l'insegnamento morale, in una terminologia adeguata in lingua moderna. Molte cose si dicevano in latino o, se si dicevano in italiano o in francese, era dal latino che traspiravano sostanza e contenuto. Dunque, non foss'altro che dal punto di vista linguistico, la decisione del Concilio sollecitava ad un nuovo inizio, con strumenti spesso da inventare.

3.1. La teologia biblica

Alcune questioni di fondo erano sul tappeto. Coloro che hanno colto la portata della riflessione conciliare sulle problematiche speciali della morale, si sono indirizzati verso la teologia biblica: tra i nomi più celebri, Dodd, Lhour, Schlier, Schnackenburg, Schürmann, Spicq⁴¹. Il Concilio aveva indicato in san Tommaso il punto privilegiato di riferimento per lo studio della teologia; al di fuori dell'edizione della *Revue des Jeunes*, in francese, le traduzioni di san Tommaso risalivano d'altronde tutte al XIX secolo, effettuate in uno stile ormai inabborracciabile. E per gli studenti si trattava o di non leggere più san Tommaso, oppure di tornare a conoscere bene il latino. Privati

⁴¹ Indichiamo semplicemente alcune opere, senza pretesa di esaustività, per ciascuno degli Autori citati. C.H. DODD, *Morale de l'Évangile*, Plon, Paris 1958; J. L'HOURL, *La morale de l'Alliance*, Gabalda, Paris 1966; ID. - M. GILBERT - J. SCHARBERT, *Morale et Ancien Testament*, Centre Cerfaux-Lefort, Louvain 1976; H. SCHLIER, *Riflessioni sul Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1976; ID., *Linee fondamentali di una teologia paolina*, Queriniana, Brescia 1995³; R. SCHNACKENBURG, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments*, Hüber, München 1954; H. SCHÜRMANN, *Die Gemeinde des Neuen Bundes als der Quellort des sittlichen Erkennens nach Paulus*, in "Catholica" 26 (1972), 15-37; di C. SPICQ, *Théologie morale du Nouveau Testament*, 2 voll., Gabalda, Paris 1965; ID., *Connaissance et Morale dans la Bible*, Éditions Universitaires-Cerf, Fribourg-Paris 1985.

del riferimento ai manuali della tradizione casuistica, ancora in possesso di scarse conoscenze relativamente alla tradizione patristica latina e greca, le energie si indirizzarono verso lo studio della Bibbia. Il modo di leggere la Scrittura risultò talvolta troppo "fondamentalista", troppo legato alla materialità del testo, a detrimento sia della riflessione morale complessivamente considerata, sia della comprensione particolare del ruolo della legge e dei comandamenti all'interno della dinamica morale. La Scrittura non possiede lo stile di un codice canonico e neppure quello di un manuale; si arrivò perciò a concludere tal'altra ch'essa non enuncia regole. Le parti conclusive delle Lettere paoline vennero in questo senso interpretate quali semplici esortazioni parenetiche, e non come contenenti indicazioni costitutive per la vita cristiana.

Il ritorno alla Scrittura rappresenta senza alcun dubbio una *chance* privilegiata per la Chiesa, un'occasione provvidenziale. Da ormai sei-sette lunghi secoli non si era più verificata una riflessione morale sostenuta così da vicino dalla Sacra Scrittura, come accadde invece dopo il Concilio. Percepire, ad esempio, il tema della legge a partire dalla Rivelazione nei due Testamenti e nel contesto dell'Alleanza più volte rinnovata, era una cosa del tutto inimmaginabile prima del Vaticano II. Se la teologia morale poteva citare san Paolo o san Giovanni, si trattava pur sempre di riferimenti esterni. Il discorso teologico veniva costruendosi da sé, indipendentemente dalla simbolica scritturistica. Per una sorta d'istinto di sopravvivenza, i teologi si sono volti alla Scrittura. Si sono attraversati momenti difficili, non tutti i debiti sono stati ancora saldati, ma un salutare rinnovamento è giunto. Dai tempi della grande scolastica, il XIII secolo, nessun'altra epoca ha potuto riflettere sull'agire cristiano partendo espressamente dalla Scrittura o rendere la simbolica cristiana determinante *dall'interno* per la comprensione dell'agire umano e della regola morale, come oggi è invece possibile e necessario che accada.

3.2. *La filosofia morale*

Coloro che non hanno focalizzato attorno alla Scrittura l'ambito delle proprie ricerche, hanno preferito volgersi, data la situazione precaria della teologia, alla filosofia morale⁴². Hanno privilegiato, come il Concilio sembrava suggerire, la coscienza e l'autonomia delle realtà terrestri, stante la crisi profonda in cui l'idea di finalità e di legge versavano.

La teologia morale era da tempo venuta costruendosi prescindendo dalla finalità; almeno per quest'aspetto, dunque, i due ambiti - teologico e filosofico - collimavano. Era noto che san Tommaso avesse composto un trattato sulla beatitudine, ma - si diceva - la trattazione dei *novissimi* copre un orizzonte equivalente. «L'uomo è stato creato per conoscere, amare, servire Dio e giungere così in Paradiso»: il Paradiso fa

⁴² Oltre ai già citati Maritain e Gilson, si veda anche, in ambito filosofico, J. DE FINANCE, *Éthique générale*, Presses de l'Université Grégorienne, Roma 1967; Cl. BRUAIRE (ed.), *La Morale, sagesse et salut*, Communio-Fayard, Paris, 1980; A. LÉONARD, *Le fondement de la morale. Essai d'éthique philosophique*, Cerf, Paris 1991.

evidentemente parte delle *cose ultime*. E se «conoscere, amare, servire Dio in questa vita» fa certamente parte della morale, con i comandamenti di Dio bisognava pure, in un modo o nell'altro, fare i conti. Ma alla legge e ai comandamenti il Concilio riserva solo pochi cenni. Da essi deve dunque prescindere la trattazione della coscienza cristiana, conclusero alcuni. E siccome la riflessione, privata dei fondamenti metafisici, non era più in grado di cogliere il rapporto tra l'atto umano e il fine ultimo, la libertà umana divenne il punto focale di ogni indagine.

La crisi della nozione di *legge* esplose in riferimento alla *legge naturale* e inglobò i comandamenti di Dio in quanto *legge* dell'Antica Alleanza. Senza contare che dalla *legge nuova evangelica* aveva da secoli fatto astrazione perfino lo stesso approccio teologico. L'autonomia della persona umana, affermata dal Concilio in *Gaudium et Spes*, n. 36, e ribadita a proposito della dignità della coscienza (*GS*, n. 41), sembra dunque assurgere a segno distintivo della morale autentica.

a) Autonomia e virtù teologali

Se si afferma che la morale è autonoma⁴³, sorge allora il problema dell'agire propriamente cristiano. Se Dio ha lasciato l'uomo, come dice il Libro del Siracide, «in mano al suo consiglio» (Sir 15,14); se la libertà umana si determina da sé verso il bene, essendo l'uomo responsabile della propria vita, che cosa è ancora *propriamente* cristiano? Forse che non ogni uomo è chiamato a compiere il bene? Non potrebbe la fede essere allora intesa come un supplemento d'intenzione, un supporto di motivazioni per l'agire comune? Faremo in questo caso il bene, ma *per amor* di Dio; oppure: lo faremo, *come* Cristo l'ha fatto. Il contenuto dell'agire, compresa la sua manifestazione esterna, rimarrebbe però identico per tutti. La fede cristiana aggiunge le intenzioni e il mistero di Cristo scompare dall'agire cristiano; la dimensione mistica della carità non incide sull'atto umano, rispetto a cui rimane un corpo estraneo.

Si verifica dunque, in simile prospettiva, una formalizzazione della riflessione, che si chiude su se stessa e considera come non pertinente alla determinazione del discorso razionale tutto ciò che è d'ordine propriamente teologico: il mistero di Cristo e il mistero della carità. Se si dimentica - ecco il punto! - *la fonte* di questa autonomia, *la carità* in cui l'uomo è restituito a se stesso attraverso il sangue di Cristo, attraverso la redenzione che Cristo ha operato; se si dimentica la beatitudine soprannaturale, che si anticipa e si dona negli atti meritori del battezzato, per considerare la libertà nella sua sola capacità di auto-riflessione, allora la domanda sorge: che cosa apporta il mistero della salvezza? Cosa è propriamente cristiano?⁴⁴ E ciò che determina l'agire umano nella responsabilità concreta rispetto ai diversi ambiti d'azione resta estraneo al cristianesimo.

⁴³ Cfr. A. AUER, *Autonome Moral und christlicher Glaube*, Patmos Verlag, Düsseldorf 1971. Tra i principali seguaci della stessa scuola teologica possono essere annoverati K. Demmer, B. Schüller e F. Böckle.

⁴⁴ Cfr., per es., J. FUCHS, *Existe-t-il une "morale chrétienne"?*, Duculot, Gembloux 1973.

b) Autonomia e Magistero

La questione dell'autonomia è divenuta più delicata a partire dall'Enciclica *Humanae vitae*, soprattutto per la progressiva messa in discussione del Magistero della Chiesa e della sua competenza. L'interrogativo non concerneva ormai più solo il rapporto ragione-fede, natura-grazia, natura umana-natura divina in Cristo, ma, in termini sociologici, si estendeva al ruolo stesso del Magistero ecclesiale.

Occorre dire che l'assenza di riflessione sui fondamenti della morale ha contribuito all'estrinsecismo del Magistero. Le sue affermazioni sono da alcuni colte come esterne alla coscienza, per la formazione del cui autonomo giudizio esso dovrebbe limitarsi a fornire elementi. Tale carattere di ultima istanza proprio della coscienza verrà sintetizzato da alcuni autori nella formula, di marca razionalista, secondo cui la coscienza è infallibile⁴⁵. La ragione, dal canto suo, non è allora riconosciuta nella sua vocazione alla verità; la verità non concepita come trascendente e dunque regolatrice l'azione. Come pretendere - e come sopportare - , se la ragione non si riferisce più spontaneamente alla verità, se non comprende più che c'è una via al vero per cui è fatta e vive, che una legge qualsivoglia le venga ricordata? Il Magistero è collocato all'esterno della coscienza, forse proprio perché la coscienza si è posta all'esterno del Magistero. E il pronunciamento autorevole, la "legge", non appare più per ciò che in realtà è: ciò che conferisce la forma, nel senso metafisico del termine, all'atto umano.

c) Autonomia e fine ultimo

Se la coscienza è lasciata a se stessa, di cosa andrà alla ricerca? Come agire? Per che cosa agire? A partire dal momento in cui la finalità, l'inclinazione verso il vero e il bene, cessa di essere riconosciuta presente, l'agire morale non sarà più giudicato in rapporto al bene supremo, ma relativamente ai beni particolari acquistati o acquisibili attraverso le esperienze contingenti della vita. Verranno ponderate le conseguenze e gli effetti dei molteplici beni particolari a disposizione, verrà stabilita una proporzione tra gli effetti buoni e gli effetti cattivi. Esempio: se, uccidendo un uomo, ne salvo altri dieci, posso compiere un tale atto? Si può fare il male perché ne venga il bene? L'effetto buono prodotto non giustifica forse un tale atto?

Entrare in questa logica, per cui si giudica della moralità dell'atto a partire dai suoi effetti e dalle sue conseguenze, o dalla proporzione tra gli effetti buoni e gli effetti cattivi che produce, fa perdere di vista il fatto che vi possano essere atti intrinsecamente buoni e atti intrinsecamente cattivi. Si chiama moralità *ex objecto*, la moralità che giudica in funzione di ciò che oggettivamente gli atti vogliono, in funzione dell'oggetto del volere. Ciò verso cui il volere si dirige, è buono o cattivo? Se non è buono, di qualunque tipo siano le conseguenze, non è un atto compiendo il quale l'uo-

⁴⁵ Si vedano al proposito le osservazioni del Card. J. Ratzinger nell'articolo "Coscienza e verità", riprodotto in G. Borgonovo (ed.), *La coscienza*, LEV, Città del Vaticano 1996, pp. 17-39. Sempre di J. Ratzinger, cfr. anche *Magistero ecclesiastico, fede, morale*, in AA.VV., *Prospettive di morale cristiana. Sul problema del contenuto e del fondamento dell'ethos cristiano*, Città Nuova, Roma 1986, pp. 37-58.

mo si avvicina a Dio. Se si adotta, come criterio discriminante di moralità, la ponderazione dei beni in gioco, la misurazione degli effetti prevedibili, o la valutazione sulla base delle circostanze di ciò che è bene e di ciò che è male, si finisce necessariamente, in un modo o nell'altro, nell'utilitarismo. L'autonomia della ragione morale non implica affatto tutto ciò. A partire dal momento in cui, a differenza di Kant, non si richiama più alla legge, e a partire dal momento in cui, a differenza della tradizione, si separa dall'adesione di fede, allora sì, la ragione morale viene a ritrovarsi posta sul clineare dell'utilitarismo.

d) Autonomia e comandamenti particolari

Altra difficoltà: la cosiddetta *opzione fondamentale*⁴⁶. Posto che la libertà si determini per il bene; posto che nelle circostanze concrete ricerchi il comportamento più adatto per avvicinarsi il più possibile a tale bene; ciò che determina la moralità dell'atto sarebbe, non la sua conformità ai comandamenti di Dio o ai precetti della Chiesa, ma l'intenzione con cui il soggetto agisce. L'opzione fondamentale per la fede e per la carità, la scelta per Dio e per il prossimo, decide della moralità dell'atto, potendo l'atto stesso essere più o meno conforme alla regola oggettiva dell'azione. Ciò che è vincolante, non è tale regola oggettiva.

La teoria è andata affermandosi, con echi sulla stampa e consensi prevedibili nell'opinione pubblica, a proposito della morale sessuale. Ma il problema intellettuale di fondo è il seguente: a chi - o verso che cosa - la libertà umana deve rivolgersi per trovare i criteri, le forme, le regole del suo comportamento?

3.3. Prospettive. Morale della beatitudine e delle virtù

Non bisogna affatto minimizzare la difficoltà in cui è venuta trovandosi dopo il Concilio la teologia morale, da una parte nei confronti della Scrittura, dall'altra nei confronti dell'autonomia della ragione. Come essa si situa rispetto alla fede, rispetto al Magistero, rispetto al fine ultimo, rispetto ai comandamenti e precetti particolari: ecco l'insieme dei problemi scottanti, radicali, con cui la teologia morale ha dovuto confrontarsi e che l'hanno agitata negli ultimi trent'anni, quando ancora, fino a poco tempo addietro, non se ne avvertiva l'imminente comparsa.

E all'interno di questo sommovimento, l'invito costantemente ripetuto, da Leone XIII a Giovanni Paolo II - Concilio Vaticano II compreso⁴⁷ -, allo studio di san

⁴⁶ Cfr., per una corretta valutazione del problema, M. FLICK - Z. ALZEGHY, *L'opzione fondamentale della vita morale e la grazia*, "Gregorianum" 41 (1960), 593-619; D. TETTAMANZI, *Teologia morale e peccato: alcune discussioni attuali*, in "La Scuola Cattolica" 115 (1987), 610-657; D. COMPOSTA, *La nuova morale e i suoi problemi*, LEV, Città del Vaticano 1990; L. MELINA, *Morale: tra crisi & rinnovamento*, Ares, Milano 1993, pp. 63-79.

⁴⁷ Così nel Decreto *Optatam totius* sulla formazione sacerdotale (28 ottobre 1965): «Inoltre, per illustrare quanto più possibile i misteri della salvezza, gli alunni imparino ad approfondirli e a vederne il nesso con un lavoro speculativo, avendo san Tommaso per maestro» (n. 16); e nella Dichiarazione *Gravissimum educationis* sull'educazione cristiana (28 ottobre 1965): «Analogamente la Chiesa ha grande cura delle scuole di grado superiore, specialmente delle università e delle facoltà. Anzi, in tutte quelle che da essa

Tommaso d'Aquino. Nell'ambito della ricerca morale, tale sollecitazione indica senz'altro la ripresa consapevole di una riflessione incentrata sulla beatitudine e sulle virtù, quali principi propri di una vita veramente buona. Il fatto che un'abbondante letteratura teologica e filosofica sull'argomento sia ormai a disposizione⁴⁸, lascia ben sperare per l'avvenire⁴⁹.

dipendono, mira organicamente a che le varie discipline siano coltivate secondo i propri principi e il proprio metodo, con la libertà propria della ricerca scientifica, in maniera che se ne abbia una sempre più profonda comprensione e, indagando accuratamente le nuove questioni e ricerche suscitate dai progressi dell'epoca moderna, si colga più chiaramente come fede e ragione si incontrano nell'unica verità, seguendo le orme dei Dottori della Chiesa, specialmente di san Tommaso d'Aquino» (n. 10).

⁴⁸ Cfr., per esempio, S. PINCKAERS, *Le renouveau de la morale*, Casterman, Tournai, 1964; ID., *L'Évangile et la morale*, Éditions Universitaires-Cerf, Fribourg-Paris 1990 (oltre al già citato *Les sources de la morale chrétienne*); A. MacINTYRE, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Notre Dame/Indiana 1981; ID., *Three Rival Versions of Moral Enquiry. Encyclopaedia, Genealogy and Tradition*, Notre Dame/Indiana, 1989; R. CESSARIO, *The Moral Virtues and Theological Ethics*, Notre Dame/Indiana, 1991; ID., *Le virtù*, Jaca Book, Milano 1994; G. ABBÀ, *Felicità, vita buona e virtù*, LAS, Roma 1995².

⁴⁹ Un ringraziamento particolare va a Padre Albert Chapelle, Professore alla Facoltà di Teologia della Compagnia di Gesù di Bruxelles. Il presente articolo è infatti parte integrante di un volume (redatto assieme, appunto, da A. Chapelle e G. Borgonovo) che sarà tra breve pubblicato in lingua italiana.

Riassunto

L'articolo - parte integrante di un saggio redatto in modo congiunto da A. Chapelle e G. Borgonovo - passa in rassegna le tre fasi fondamentali che hanno caratterizzato l'avventura della teologia morale nel secolo XX: l'eredità della tradizione casuistica; il Concilio Vaticano II con la sua sollecitazione a rendere la teologia morale «più nutrita della dottrina della Sacra Scrittura» (OT, n. 16); le ricerche in campo di teologia biblica e di filosofia morale condotte, con esiti talvolta problematici, nei decenni successivi al Concilio. La morale della/e beatitudine/i e delle virtù, nel solco tracciato dalla patristica (soprattutto da sant'Agostino) e da san Tommaso d'Aquino così come la riflessione di fondo sull'articolazione dei due Testamenti, offrono la prospettiva per il lavoro che ancora resta da svolgere. L'Enciclica *Veritatis Splendor* e il *Catechismo della Chiesa Cattolica* costituiscono due piste privilegiate in direzione di tale riscoperta della Sacra Scrittura come cuore della teologia morale.

Summary

The article - as integrating part of an essay by A. Chapelle and G. Borgonovo -, reviews the three fundamental phases characterizing the adventure of moral theology in the XX century: the inheritance of casuistic tradition; the Vatican II Council aiming at a moral theology «more nourished with Holy Scriptures' doctrine» (OT, n. 16); researches for biblical theology and moral philosophy often encountering problematic results after the Council. The moral of beatitudes and of virtues, outlined by patristic (especially by St. Augustinus) and St. Thomas Aquinas after due consideration of the two Testaments, offers the perspective for the remaining work. The encyclical letter *Veritatis Splendor* and the *Catholic Church's catechism* are two privileged ways to discover the Holy Scripture as hearth of moral theology.