



# Insegnare la prassi cristiana

Percorsi di teologia morale, spirituale, pastorale

Lateranum

11 | LXXVII | 1

A cura di Renzo Gerardi

*Publicato con il contributo del Servizio Nazionale  
per gli Studi Superiori di Teologia e di Scienze Religiose  
della Conferenza Episcopale Italiana*

**INSEGNARE LA PRASSI CRISTIANA  
PERCORSI DI TEOLOGIA MORALE,  
SPIRITUALE, PASTORALE**

a cura di Renzo Gerardi

Atti del IV Seminario di Studio per Responsabili  
e Docenti degli Istituti collegati alla Facoltà di S. Teologia  
della Pontificia Università Lateranense

Roma, 15-17 settembre 2010

LATERANUM a cura della Facoltà di Teologia  
della Pontificia Università Lateranense

*Comitato direttivo:*

INNOCENZO CARDELLINI  
PHILIPPE CHENAUX  
NICOLA CIOLA  
MAURO COZZOLI  
RENZO GERARDI  
SERGIO LANZA  
GIUSEPPE LORIZIO  
ANTONIO PITTA  
LUBOMIR ŽAK

*Comitato di redazione*

LUBOMIR ŽAK [DIRETTORE]  
PHILIPPE CHENAUX  
NICOLA CIOLA  
ANTONIO PITTA  
ROBERTO NARDIN [SEGRETARIO]  
ANTONIO SABETTA [SEGRETARIO]

*Redazione:*

Pontificia Università Lateranense  
Ufficio Edizioni  
Piazza San Giovanni in Laterano, 4 – 00120 Città del Vaticano  
Tel.: 06/698 95 666 – E-mail: edizioni@pul.it  
Inviare i libri per recensioni al prof. Antonio Sabetta

*Abbonamenti:*

Lateran University Press  
Ufficio Abbonamenti  
Piazza S. Giovanni in Laterano, 4 – 00120 Città del Vaticano  
Tel.+39 06/69895688 – Fax +39 06/69895501 – E-mail: promozioneelup@pul.it

*Quote 2011:*

Abbonamento annuo (3 numeri) 55,00 € [Esteri 94,00 €]  
Un fascicolo 29,00 € [Esteri 39,00 €]  
Annata arretrata 77,00 € [Esteri 121,00 €]

La Rivista ha periodicità quadrimestrale.

L'abbonamento decorre dal 1° gennaio di ogni anno. Gli abbonamenti che non saranno disdetti entro il 31 dicembre di ciascun anno si intendono tacitamente rinnovati per l'anno successivo.

I fascicoli non pervenuti all'abbonato devono essere reclamati presso l'Ufficio Abbonamenti entro 15 giorni dal ricevimento del fascicolo successivo.

Il versamento delle quote degli abbonamenti può essere effettuato con le seguenti modalità:

*Payment can be done by:*

*La payement de la tarif peut être effectué avec le moyens suivantes:*

*El pago de la tarifa puede ser efectuado de las siguientes formas:*

- tramite versamento su conto corrente postale (solo Italia):

c.c. n. 76563030

- tramite bonifico bancario (coord. IBAN):

Banco Posta – Poste Italiane S.p.A. – Direzione Operazioni

IBAN: IT23N076010320000076563030

- tramite bonifico bancario internazionale (coord. IBAN):

*international bank transfer (ref. IBAN)*

*avec virement bancaire international (ref. IBAN)*

*consignación bancaria internacional (ref. IBAN)*

IBAN: IT23N076010320000076563030

BIC-SWIFT BPPHITRRXXX

intestato a / *in favour of / au nom de / a favor de*

Pontificia Università Lateranense – Editoria

Piazza di San Giovanni in Laterano, 4 – 00120 Città del Vaticano

specificando come causale del versamento “Abbonamento Lateranum”.

## SOMMARIO

Introduzione. Insegnare la prassi? Renzo Gerardi	7
1. Metodologia del conoscere teologico-morale. Mauro Cozzoli	27
Intervento di Paolo Benanti	49
2. La fontalità sacramentale della morale: legge e grazia. Massimo Regini	61
Intervento di José Manuel Tercero Simón	81
3. “Bene della persona” e “beni per la persona”. Livio Melina	89
Intervento di Giovanni Cappelli	109
4. Lo statuto epistemologico della bioetica e il suo insegnamento in teologia. Salvino Leone	115
Intervento di Sebastiano Serafini	129
5. La teologia morale in prospettiva di spiritualità. Sabatino Majorano	135
Intervento di Carlo Baldini	157
6. L'insegnamento della teologia spirituale nella formazione teologica (dopo il cap.V della <i>Lumen gentium</i> ). Maurizio Costa	165
Intervento di Gianfranco Ferrarese	193

7. La dimensione pastorale della teologia e l'insegnamento della pastorale in teologia.	201
Paolo Asolan	
Intervento di Primo Angelo Carlesso	221
Intervento di Viktoras Ačas	227
8. Lo statuto epistemologico della dottrina sociale della Chiesa e il suo insegnamento.	233
Gianni Manzone	
Intervento di Roberta Vinerba	259
Intervento di Paolo Boni	265
9. Le pubblicazioni di teologia morale negli ultimi 25 anni.	269
Luigi Lorenzetti	
10. Le pubblicazioni di teologia pastorale negli ultimi 25 anni.	283
Giovanni Tangorra	
11. Esperienze di insegnamento.	
Szabolcs Orbán	321
Gábor Németh	323
Cristinel Fodor	325
Lambert Hendriks	329
José Carmen Toriz Renteria	333
Gaetano Tortorella	337

www.e-lup.com

© COPYRIGHT 2011 - ISBN 978-88-465-0734-1  
 LATERAN UNIVERSITY PRESS  
 PONTIFICIA UNIVERSITÀ LATERANENSE  
 PIAZZA SAN GIOVANNI IN LATERANO, 4  
 CITTÀ DEL VATICANO

# INTRODUZIONE INSEGNARE LA PRASSI?

Renzo Gerardi \*

## 1. Introduzione

### 1.1. Le domande in oggetto

a) La Chiesa – la cui ragione di vita è e deve essere sempre e soltanto il Capo di cui è il Corpo, lo Sposo di cui è la Sposa – fin dagli inizi ha professato la propria fede nel suo Signore crocifisso e risorto raccogliendo in alcune “formule” i contenuti fondamentali del credere. È il “simbolo”<sup>1</sup>: non come un insieme di verità astratte, ma regola di fede (*lex credendi*), che nasce dalla preghiera (*lex orandi*) e sostiene la vita, cioè l’azione e la missione<sup>2</sup>.

Ebbene, la nostra riflessione in questo “simposio” – riconoscendo evidentemente la *fons* nell’*actio liturgica* (la “*lex orandi*”), e intendendo collocarsi in continuità col precedente simposio del 2008 (che trattava della “*lex credendi*”) – verte specificamente sulla vita cristiana, sulla prassi morale e sull’esperienza spirituale del credente: la *lex vivendi, agendi, evangelizandi*. Più precisamente vogliamo indagare sull’insegnamento della teologia morale e della teologia spirituale, ed insieme intendiamo verificare anche la “scienza dell’agire ecclesiale”<sup>3</sup>, cioè la teologia cosiddetta pastorale, in riferimento alla prassi della Chiesa nella sua azione salvifica<sup>4</sup>.

---

\* Professore ordinario di *Teologia morale speciale* e Decano, Facoltà di S. Teologia, Pontificia Università Lateranense.

<sup>1</sup> Cf. J. N. D. KELLY, *I simboli di fede della Chiesa antica*, Dehoniane, Napoli 1987<sup>3</sup> [*Early Christian Creeds*, Longman, London 1972<sup>3</sup>].

<sup>2</sup> Cf. A. AMATO, *I simboli di fede. Considerazioni storico-teologiche introduttive*, in *Il Credo oggi. Percorsi interdisciplinari*, ed. C. DOTOLÒ, EDB, Bologna 2001, 91; *La liturgia expression de la foi*, ed. A. M. TRIACCA – A. PISTOIA, C.L.V. – Edizioni Liturgiche, Roma 1979.

<sup>3</sup> Per l’espressione, cf. S. LANZA, *Introduzione alla teologia pastorale. 1. Teologia dell’azione ecclesiale*, Queriniana, Brescia 1989.

<sup>4</sup> Sulla globalità della verità cristiana, tradizionale e dinamica, nella totalità della vita della Chiesa, cf. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione dogmatica *Dei Verbum*, 8, in *Enchiridion Vaticanum* [=EV] 1, 882-884.

b) Pertanto all'interrogativo del titolo ("insegnare la prassi?") corrispondono almeno due altri interrogativi, che ritmano questa nostra riflessione introduttiva e ne scandiscono idealmente due parti: "che cosa dobbiamo fare?", e "come possiamo insegnare quello che dobbiamo fare?"; dietro si prospetta l'altro interrogativo che riguarda la Chiesa nella sua azione, vale a dire: "come insegnare quello che la Chiesa deve compiere?".

Il *primo livello* della nostra riflessione riguarda, dunque, la prassi e l'esperienza della fede cristiana, a partire dal nucleo originante: Gesù Cristo Risorto.

Il *secondo livello* riguarda l'insegnamento della prassi cristiana<sup>5</sup>, da parte della "teologia" come "intelligenza della fede"<sup>6</sup>.

## 1.2. L'annuncio come fondamento

a) Il fondamento e il fulcro della nostra vita cristiana - e di ogni riflessione che possiamo compiere sul nostro vivere e operare da cristiani - stanno evidentemente nell'evento centrale della nostra storia di uomini: "Gesù il Cristo, il Figlio di Dio fatto Uomo, è morto e risorto per la nostra salvezza: Egli ci ha rivelato il Padre e ci ha donato lo Spirito"<sup>7</sup>.

---

<sup>5</sup> L'esigenza da parte della teologia di richiamarsi all'esperienza e alla "pratica" della vita di fede (nelle sue varie espressioni) «ritorna insistente nel nostro tempo non solo per i motivi della missione pastorale della Chiesa e del suo magistero, ma anche per i motivi provenienti da parte delle comunità cristiane impegnate in diverse parti del mondo nella trasformazione delle strutture delle società nei loro rapporti di dipendenza e dominazione. Qui la teologia non è tanto concepita come discorso intellettuale di fede sulla storia, ma come "prassi" nella storia. [...] Sotto queste spinte, il linguaggio di "ortoprassi" rischia di caricarsi di un significato antitetico a ortodossia e ai contenuti noetici che la verità della fede porta con sé» (M. BORDONI, *Tra ortodossia e ortoprassi*, in *La teologia pastorale. Natura e compiti*, ed. F. MARINELLI, EDB, Bologna 1990, 13-14).

<sup>6</sup> Per una definizione di teologia, cf. P. CODA, *Teo-logia*, Lateran University Press, Roma 2004<sup>2</sup>, 31-39. D'altra parte cf. J. ALFARO, *Rivelazione cristiana, fede e teologia*, Queriniana, Brescia 1986, 133: «*Fides quaerens intellectum (sui)*: sembra essere questa la migliore definizione della teologia».

<sup>7</sup> Cf. *Rm* 10, 9: «... se con la tua bocca proclamerai [*homologéses*] "Gesù è il Signore!", e con il tuo cuore crederai [*pisteúses*] che Dio lo ha risuscitato dai morti, sarai salvo». Paolo, nel seguito del testo (10, 13-15. 17) illustra il processo genetico che, dalla professione di fede, come atto ultimo, risale alla sua origine, che è l'invio dell'annunciatore del vangelo (*apostéllein* → *kerýssein* → *akoúein* → *pisteúein* → *homologeîn*). «Questo processo, allo stesso tempo unitario e complesso, è nella sua origine e nel suo concreto articolarsi *martyria* (testimonianza dell'evento di rivelazione in Gesù Cristo) o *parádosis* (trasmissione dell'esperienza di questo evento) ed è indirizzato per sé a suscitare e sostenere l'atto dell'adesione di fede» (P. CODA, *Teo-logia*, 112).

E così l'evangelizzazione è la sfida più forte ed esaltante che la Chiesa è chiamata ad affrontare sin dalla propria origine. Si tratta dell'obbedienza al mandato di Gesù Cristo Risorto, che definisce la ragione stessa dell'esistenza della Chiesa («Andate in tutto il mondo, e predicate il Vangelo ad ogni creatura...»: *Mc* 16, 15).

b) Nel quadro generale dell'azione evangelizzatrice della Chiesa, si possono individuare e distinguere varie funzioni essenziali. Si tratta di forme concrete di compiere la missione di annuncio e testimonianza del Vangelo del Regno, che gradualmente hanno preso corpo, nella specificazione e chiarificazione dei vari compiti e ministeri.

L'ordine della loro elencazione può mutare, a seconda della prospettiva nella quale ci si pone, ma - se la Chiesa è eucaristica<sup>8</sup> - essi sono (devono essere) sempre e soltanto in obbedienza al comando del Signore «fate questo in memoria di me» (*Lc* 22, 19; *1 Cor* 11, 24. 25).

La comunità spezza il Pane e la Parola, nell'unità della fede, nel vincolo della carità, nell'attesa della beata speranza. È il segno della "liturgia", la realtà celebrativo-rituale, dalla quale e nella quale acquista valore il segno dell'annuncio-testimonianza (segno profetico della "martyria" o ministero della parola). Il segno della "diakonia", cioè la testimonianza dell'amore, nell'esercizio delle opere di misericordia, suggella la vita di comunione-fraternità (il segno della "koinonia"), nelle molteplici manifestazioni della fraternità vissuta.

c) In ogni caso, e quale che sia il percorso, la Chiesa - nella sua azione pastorale - non può non porsi preliminarmente l'interrogativo sull'uomo, al quale rivolge l'annuncio e insegna la prassi cristiana: «che cosa è mai l'uomo, perché di lui ti ricordi, il figlio dell'uomo, perché te ne curi?» (*Sal* 8, 5)<sup>9</sup>.

Il porre questo interrogativo da parte della teologia è conseguenza dell'accoglienza del Fatto fondamentale e fondativo, cioè l'Incarnazione. Il Figlio di Dio ha assunto la "forma" del nostro quotidiano, e soltanto

<sup>8</sup> Cf. GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Ecclesia de Eucharistia* [17.4.2003], in EV 22, 213-325.

<sup>9</sup> «Qual è l'uomo di oggi soggetto e termine della teologia pastorale, l'uomo "via fondamentale della Chiesa", soggetto della vita pastorale e interlocutore del dialogo di salvezza? La pastorale non può rinunciare: a. ad esaminare qual è l'identità dell'uomo d'oggi; b. a suscitare un processo di *metanoia* mettendolo in crisi; c. a indicare, seguire e leggere il suo cammino nella Chiesa (F. MARINELLI, *Due luoghi teologici della teologia pastorale*, in *La teologia pastorale. Natura e compiti*, 223).

tale riferimento consente di operare un discernimento sulla “qualità spirituale” dell’umano.

E l’“evangelizzazione” permette di dire all’uomo chi egli sia, e che cosa debba fare per essere se stesso. Essa intende manifestargli qual è la verità di se stesso, e ciò per cui egli può vivere e morire.

## 2. L’esperienza di fede

### 2.1. La conversione come inizio

a) All’inizio della “via” [*odós*: cf. At 9, 2; 24, 22] cristiana - e precisamente di ogni cammino di fede da parte dell’uomo - c’è l’incontro con la Parola. Questo “nuovo” inizio - che può essere chiamato “conversione / *metánoia*” - è sì un inizio nel “pensare” [*noéin*], ma non è il semplice prodotto di una riflessione nostra.

La *metánoia* è un atto di obbedienza nei confronti di Ciò che ci precede, e quindi non ha la sua origine in noi. Meglio precisando: Ciò che precede non è un “esso” (una cosa), ma un “Egli” (una persona); anzi, meglio, è un “Tu”: il Cristo, il Verbo fatto Carne.

È Lui il nuovo inizio, a partire dal quale noi “pensiamo”. È Lui il nuovo soggetto, in cui è saltato il limite della soggettività; infatti sono saltate le barriere tra soggetto e oggetto, tanto da poter dire: io, e però non più io<sup>10</sup>.

E quella a Lui dovuta è una obbedienza che “rimane”, perché Colui che mi precede, una volta conosciuto, non diventa una porzione del pensiero mio; ma, all’opposto, sono io che divento suo. E, diventando Lui, divento “noi”, perchè appartengo al Suo Corpo vivo.

Ciò avviene grazie al battesimo «nel nome del Padre, del Figlio, dello Spirito santo» (Mt 28, 19). L’esistenza riceve così il suo “orientamento” trinitario: *ad Patrem, per Christum, in Spiritu Sancto*. Il battesimo, in cui è inscritta la vocazione del cristiano, configura l’esistenza come vita in stato di conversione. Incorporando a Cristo, innesta il battezzato nella Chiesa (cf. Ef 1, 22-23; Col 1, 18; 1 Cor 12, 13), strutturando *ecclesialmente* la sua esistenza.

b) Dopo l’annuncio fatto da Pietro nella pentecoste, l’interrogativo rivolto a lui e agli altri apostoli dagli uomini d’Israele è stato: «che cosa

<sup>10</sup> Cf. J. RATZINGER, *Natura e compito della teologia*, Jaca Book, Milano 1993, 55.

dobbiamo fare [tí poiésomen]?» (At 2, 37). E la risposta di Pietro alla domanda dei *viri fratres* è appunto: «metanoésate» (At 2, 38). E poi: «ciascuno di voi si faccia battezzare nel nome di Gesù Cristo...»<sup>11</sup>.

Alla domanda, rivolta agli apostoli nella prima persona plurale (“noi”), si può correlare un’altra domanda, questa in prima persona singolare, presente nel vangelo: «Che cosa devo fare di buono... [tí agathòn poiéso]?» (Mt 19, 16). È la domanda rivolta a Gesù dal “giovane ricco”<sup>12</sup>.

c) È questo l’interrogativo fondamentale, come ricorda l’enciclica *Veritatis splendor*: «domanda essenziale e ineludibile per la vita di ogni uomo»<sup>13</sup>.

È un interrogativo che – anche se in termini differenti – si pone già a livello naturale: e riguarda il senso del vivere. È un orientare l’istinto, scoprendo quella legge che è inscritta nel nostro essere persona umana (cioè nella nostra “natura”), e ci dice cosa non fare e cosa fare, e perché fare.

Nell’esperienza cristiana trova espressione nella “vita secondo lo Spirito”. Perché sappiamo che non è sufficiente “fare”. È necessario “seguire”. Il “giovane ricco” è chiamato alla sequela, cioè ad entrare a far parte della “ecclesia” dei discepoli, accogliendo nella propria vita (nel proprio spirito) la beatitudine della povertà, grazie allo Spirito della verità (cf. Gv 16, 13).

## 2.2. Il “noi” ecclesiale

a) Sappiamo che è volontà di Dio che tutti gli uomini siano salvati e giungano alla conoscenza della verità (cf. 1 Tm 2, 4), e che l’universalità della salvezza va coniugata con la “corporeità” della mediazione: è la corporeità data dalla singolarità di Gesù Cristo e dalla singolarità di ogni uomo<sup>14</sup>.

<sup>11</sup> Proprio nel libro chiamato “Atti [práxeis / actus] di apostoli” si trovano le principali risposte che riguardano la prassi cristiana, nella sua concretezza.

<sup>12</sup> Cf. anche Lc 10, 25. 28, dove un dottore della legge chiede a Gesù Maestro cosa deve fare [tí poiésas] per ereditare la vita eterna. Si tratta di fare [poiéin] ciò che è scritto nella Legge (l’amore di Dio e del prossimo).

<sup>13</sup> GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Veritatis Splendor* [6.8.1993], 8, in EV 13, 2549.

<sup>14</sup> Cf. GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Veritatis Splendor*, 19–21, in EV 13, 2580–2587; ed anche: R. GERARDI, *Alla sequela di Gesù. Etica della beatitudini, doni dello Spirito, virtù*, EDB, Bologna 1998.

Però quello tra le due singolarità è un incontro che supera i criteri ordinari del conoscere e del riconoscere<sup>15</sup>. In altri termini, il processo di conversione costituisce in una novità di vita che ha un carattere comunionale nello Spirito. La conversione non porta ad un rapporto solamente privato con Gesù, che rischierebbe di rimanere pur sempre, in fondo, soltanto un monologo. Essa è un ingresso ora nel “noi” della Chiesa. Solo in questo modo è concreta l’obbedienza dovuta alla verità<sup>16</sup>.

La fede implica sempre appartenenza ad un tutto e, proprio per questo, un uscire dal chiuso di sé. Ma la Chiesa non è solo uno “spazio spirituale” in cui ciascuno può scegliere quel che più gli piace. Essa è concreta, nella parola vincolante della fede. Ed è voce vivente che dice le parole della fede. La Chiesa è il Corpo vivo nel quale – grazie allo Spirito del Cristo – si incontrano passato e presente, soggetto e oggetto. È la Chiesa *mater et magistra*, “soggetto” che, per la sua natura “teandrica”, è più ampio di ogni singola persona, anzi, di ogni singola generazione.

b) «Dio ha convocato l’assemblea di costoro che guardano nella fede a Gesù, autore della salvezza e principio di unità e di pace, e ne ha costituito la Chiesa, perché sia per tutti e per i singoli il sacramento visibile di questa unità salvifica»<sup>17</sup>. La Chiesa esiste per evangelizzare, «*id est ut praedicet ac doceat verbum Dei...*»<sup>18</sup>, per predicare ed insegnare.

Ma come potrebbe la Chiesa annunciare ed insegnare in maniera vincolante, se poi questo insegnamento non dovesse essere tale per i teologi e per la teologia? L’annuncio della fede è il criterio valido anche per la teologia; anzi, l’oggetto della riflessione teologica non è altro che questo stesso annuncio.

---

<sup>15</sup> Cf. *Lc* 24, 16. 31, e le dinamiche dell’incontro di Gesù Risorto con i due discepoli ad Emmaus. L’essere “toccati” dall’esperienza di Gesù risorto significa per i due discepoli «un nuovo inizio, non una mera continuazione» (R. ZAS FRIZ DE COL, *Teologia della vita cristiana*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2010, 88). Ci si riferisce alla riflessione di E. SALMANN, *Presenza di Spirito. Il cristianesimo come gesto e pensiero*, Messaggero, Padova 2000, 193-197. I quattro tratti presenti nell’esperienza dei discepoli di Emmaus sono paradigmatici per ogni “esperienza mistica cristiana”: dimensione oggettiva, dimensione soggettiva, trasformazione interiore frutto di riflessione che assimila l’esperienza, nuovo inizio esistenziale.

<sup>16</sup> Come diceva Romano Guardini, nella Chiesa di Cristo viene continuamente rivolta ai singoli la richiesta di dare la propria anima, per poterla ricevere ancora, rinnovata e più vera. L’obbedienza alla Chiesa è la concretezza della nostra obbedienza (cf. R. GUARDINI, *Die Kirche des Herrn*, Werkbund-Verlag, Würzburg 1965, 64; J. RATZINGER, *Natura e compito della teologia*, 55).

<sup>17</sup> CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione dogmatica *Lumen gentium*, 9, in EV 1, 310.

<sup>18</sup> PAOLO VI, Esortazione apostolica *Evangelii nuntiandi* [8.12.1975], 14, in EV 5, 1601.

È ovvio che non è dato a tutti di coltivare la scienza teologica; però a tutti è aperto l'accesso alle grandi fondamentali "verità di fede". Ed il bene primario di cui la Chiesa è responsabile è proprio la fede dei "poveri". In questo senso, il magistero della Chiesa è chiamato innanzi tutto a "difendere" la fede comune, in cui non può esserci alcuna differenza di rango tra dotti e semplici.

Questo primato della fede dei semplici (vale a dire dei "poveri in spirito", dei quali è il Regno: cf. *Mt* 5, 3) corrisponde, del resto, ad un fondamentale ordinamento antropologico: le cose veramente importanti per l'uomo vengono comprese con una percezione semplice, in linea di principio accessibile per chiunque.

Pertanto un'attenzione speciale per la fede dei "semplici" dovrebbe costituire pure l'intimo criterio di ogni dottrina teologica (a ben guardare, non consiste proprio in questo la dimensione pastorale di tutta la teologia?).

c) In tale quadro si potrebbe dire che quanto più la conversione, con un sofferto e intenso processo di cambiamento, avrà conseguito evidenza interiore, tanto più sarà possibile non soltanto un'alta qualità di vita cristiana, ma anche una vera teologia, cioè una teologia autenticamente creativa ed ecclesialmente efficace.

Lo sarà quanto più la fede sarà divenuta veramente esperienza e quindi testimonianza; e quanto più essa sarà stata riconosciuta come la strada irrinunciabile per penetrare nella verità del proprio essere (cf. *1 Pt* 3, 15: «pronti sempre a rispondere a chiunque vi domandi ragione della speranza che è in voi [*pròs apologían ... perì tēs en ymīn elpídos*]»).

Già si delinea così la "circularità" di fede, speranza e carità nell'esercizio della teologia cristiana, coinvolgendo l'intera esistenza personale e comunitaria dell'uomo "nuovo" che vive-in-Cristo<sup>19</sup>, in quanto nasce in Cristo ed è in cammino verso Cristo.

---

<sup>19</sup> «La teologia è *docta fides, docta spes* e *docta caritas*: fede, speranza e carità portate al livello della consapevolezza intellettuale (*intellectus*), e come tali vissute per penetrare sempre più pienamente nel dono ricevuto da Dio, per entrare in comunione sempre più intima con Lui e in Lui con i fratelli, e dare così ragione della speranza che vive in noi, testimoniandola in una concreta prassi di amore reciproco e di solidarietà con gli ultimi» (P. CODA, *Teo-logia*, 130).

### 2.3. La questione oggi

a) L'esperienza di fede oggi non è facile, e molti sono gli equivoci relativamente allo stesso concetto di esperienza<sup>20</sup>.

Sono ben conosciuti i rischi e i pericoli che invadono questo campo.

Ci si trova spesso a convivere con un diffuso individualismo, che fa dell'adesione religiosa sempre più una scelta compiuta dal singolo attingendo dalle cosiddette "bancarelle del mercato" dei simboli religiosi. Del resto in un mondo, in cui il cristianesimo non è più un "discorso autoevidente" e fatica a trovare o a mostrare una sua vivibilità, gran parte del linguaggio e della gestualità, che tradizionalmente esprimono la fede e la religione (liturgia, catechesi, ecc.), risulta insignificante...

Con questi (e altri) fenomeni, si incontra (e si scontra) il cristiano che vuole vivere l'evangelo nella propria vita e nella propria storia. La teologia non può ignorarli o sottovalutarli, riguardando comunque il vissuto e la vivibilità della fede in un dato tempo e spazio.

b) Mi si permetta qualche sottolineatura. Per il prevalere del cosiddetto *psicologismo*, cioè per la riduzione della vita morale / spirituale ad alcuni stati di coscienza<sup>21</sup>, tale vita (che ha come origine, centro e fine Gesù Cristo Signore, e che è apertura alla relazione con lui, sotto la guida normante e creativa della Parola di Dio e dello Spirito santo nella Chiesa) rischia di ridursi a un ripiegamento autistico e narcisistico, mediante una "via psicologica" (di pacificazione del proprio cuore e della propria mente), dove la finalità data al soggetto è la sua stessa soggettività.

In tal modo Dio non è più il Dio Unitrino rivelato da Gesù Cristo, che esige l'"uscita da sé" in vista del coinvolgimento della propria vita nell'avventura della relazione di amore con Lui e con i fratelli. Piuttosto si confonde con un vago stato di benessere in sé, di autoappagamento, e

---

<sup>20</sup> Non intendo qui toccare la problematica relativa ai livelli di esperienza (cf. J. MOURoux, *Expérience chrétienne*, Aubier, Paris 1952 [*L'esperienza cristiana*, Morcelliana, Brescia 1956]: livelli empirico, sperimentale, esperienziale), e alle nuove interpretazioni (cf. D. CHALMERS, *La mente cosciente*, McGraw-Hill, Milano 1999). Cf. R. ZAS FRIZ, *La collocazione della spiritualità nell'assetto complessivo della teologia*, in *Teologia* 35 (2010) 71-85. Certamente ai tre livelli (fenomenologico-categoriale o dell'esperienza trascendente, fenomenologico-ermeneutico o della consapevolezza, riflessivo o della tematizzazione critica) va aggiunto il livello della scelta, della libertà e della responsabilità (quello propriamente morale).

<sup>21</sup> Come avviene da parte di chi propugna istanze di liberazione e de-contaminazione della psiche umana all'interno dei movimenti terapeutici, fino alle tecniche di meditazione centrate sull'"io" del soggetto e ad esso finalizzate.

con un atteggiamento benevolo e generoso verso gli altri. La spiritualità diventa un cercare se stessi, la pace con sé, l'autosufficienza, più che un cercare l'altro e un aprirsi all'Altro che ci cerca.

c) Il diffondersi del relativismo, la crisi di autorevolezza dell'istituzione, un soggettivismo<sup>22</sup> svincolato da legami con la tradizione, hanno contribuito a produrre forme religiose e atteggiamenti spirituali "babelici": doppie appartenenze teorizzate, disinvoltata assunzione di elementi eterogenei rispetto alla "propria" tradizione religiosa e spirituale, trans-religiosità... Questa tendenza verso il *sincretismo* (che implica una omologazione delle varie esperienze religiose) ha come esito una sostanziale indifferenza.

La configurazione sempre più multirazziale, multiculturale e multi-religiosa delle nostre società favorisce questo atteggiamento, così come - talora - fa nascere reazioni di rigetto per un ripiegamento rigido in un'identità confessionale stabilita.

d) A tutto ciò si potrebbe aggiungere, soprattutto nel nostro contesto culturale e sociale, un diffuso fenomeno di distinzione tra varie forme di vita cristiana (le cosiddette "spiritualità del genitivo" ed altre ancora) che è assolutamente ingiustificabile, avendo come esito una disgregazione della spiritualità cristiana.

Infatti alla radice c'è l'errore per cui l'attenzione del soggetto credente, invece di restare aperta sull'oggetto vivificante e salvifico del proprio credo, ricade sul soggetto stesso, e provoca una ricerca di identità non a partire dal centro essenziale e unificante della propria vita, ma attraverso l'individuazione e la creazione di distinzioni rispetto ad altri soggetti credenti.

Si rischia così di smarrire il senso della fondamentale *simplicitas* della teologia e della spiritualità cristiana connessa alla vocazione universale alla santità.

La demarcazione o la sottolineatura delle "specificazioni" finisce per far dimenticare l'essenziale complementarità e dialettica delle vocazioni

---

<sup>22</sup> «Se osserviamo e riflettiamo sulla pastorale di oggi, quanto soggettivismo è presente ed esperienzialismo si racconta! Tempi addietro si usavano testi pieni di fatti e fatterelli nella predicazione e nella pastorale. Oggi è subentrata la moda del racconto di se stessi. Vi è anche un altro aspetto di soggettivismo che riguarda i segni. [...] Uno degli effetti deleteri del soggettivismo pastorale è l'omologazione della coscienza e dell'intelligenza» (C. RIVA, *Pastorale e soggettivismo*, in *La Teologia Pastorale. Natura e compiti*, 217).

e degli stati di vita nella Chiesa (così che questi non possono essere illuminati se non nel loro reciproco rapporto), e soprattutto fa perdere di vista il fondamento: Gesù Cristo!

### 3. La teologia pratica

#### 3.1. La riflessione della fede

a) A questo punto si può porre l'interrogativo, che specifica la nostra riflessione: come insegnare in modo riflesso e ordinato la prassi cristiana?

Tenendo conto che, senza conversione e senza fede, non può esserci vera teologia (intesa come sistematica riflessione sull'esperienza di fede), quale "teologia della vita cristiana" va insegnata? E come deve essere insegnata?

Non possiamo dimenticare che alla teologia (che, nello stretto significato del termine, è un fatto esclusivamente cristiano) appartengono il credere e il pensare. La mancanza dell'uno o dell'altro ne provocherebbe la dissoluzione.

Ecco, pertanto, alcune esigenze "preliminari", che è bene precisare e ricordare. Ne indico tre.

b) *Primo*: nella fede abbiamo a che fare con la verità; vale a dire, con una conoscenza che non si riferisce al funzionamento di qualcosa, ma alla verità del nostro essere stesso; cioè: come è necessario che noi siamo, per essere come dobbiamo essere.

Questa verità è accessibile nella rivelazione e nella fede; e la fede è un nuovo inizio del pensare, di cui ci è fatto dono<sup>23</sup> e che noi non possiamo procurarci o surrogare da soli.

Nello stesso tempo, poiché questa verità illumina tutto il nostro essere, essa si rivolge anche al nostro intelletto, e vuole (e può) esser compresa dal nostro intelletto: si indirizza alla ragione, deve essere pensata dalla ragione, perché l'uomo la faccia propria e perché essa sviluppi pienamente la sua forza.

La razionalità appartiene dunque all'essenza stessa del cristianesimo, e le appartiene in un modo che non trova riscontro nelle altre religioni.

---

<sup>23</sup> Cf. M. BORDONI, *Tra ortodossia e ortoprassi*, 16. Se la verità, come sana dottrina, protegge dagli errori la prassi di fede, la conoscenza della verità non si può mai trasformare in sapere nozionistico, ma è una sapienza che opera nella vita. A determinare l'essere nella verità è la prassi.

Chi volesse soffocarne lo sviluppo, si opporrebbe ad una dimensione irrinunciabile della fede.

c) *Secondo*: poiché non può esistere vera ed autentica teologia cristiana staccata dalla Chiesa - e la Chiesa non può essere veramente tale senza teologia - la questione della loro intima connessione deve essere correttamente chiarita: non per delimitare sfere di interessi, per mantenere o per rimuovere un potere, ma per il bene della stessa Chiesa, della teologia, e in ultima analisi della nostra stessa fede.

Una Chiesa senza teologia immiserisce e diventa cieca. Una teologia senza Chiesa si dissolve nell'arbitrario. La teologia ha bisogno della Chiesa, proprio perché non esiste se non in vista di questo fine: insegnare a conoscere ed approfondire la Parola di Dio in modo esplicito e ordinato. Per la scienza teologica, la Chiesa non è un'istanza estranea; essa è piuttosto il fondamento della sua esistenza e la condizione della sua possibilità. E la Chiesa non è, a sua volta, un principio astratto; essa è invece soggetto vivente, è contenuto concreto.

Paradossalmente la libertà della teologia sta proprio nel suo legame con la Chiesa<sup>24</sup>. Infatti con ogni altro genere di libertà la teologia tradirebbe se stessa e ciò che le è affidato: perché avrebbe solo la "certezza dell'ipotesi", intorno alla quale si può disputare, ma sulla quale nessuno può impegnare la propria vita.

d) *Terzo*: nella realtà della Chiesa "santa" e "cattolica" (quale essa è costitutivamente) emerge come esista una connessione fra teologia e santità, fondata nella logica delle cose. Dalla sua parte ha la testimonianza di tutta la storia<sup>25</sup>.

---

<sup>24</sup> L'adesione «al vero totale della verità rivelata si adempie solo nella comunione della Chiesa in cui è presente *la verità-evento* nella sua totalità. Il che vuol dire insieme che non si può avere una *retta fede* al di fuori e al di là della testimonianza attuale della Chiesa che la esprime nel suo linguaggio, e che l'ortodossia non può essere ridotta a un ritenere per veri solo dei singoli dogmi. [...] l'adesione alla comunità ecclesiale non si costituisce solo in forza di un'adesione intellettuale agli enunciati verbali della sua dottrina, bensì attraverso l'adesione pratica all'evento della Parola-verità in essa vivente. Il cristianesimo delle origini ci mostra con molta chiarezza come *retta fede* (ortodossia) e *retta prassi* (ortoprassi) andassero inseparabilmente congiunte» (M. BORDONI, *Tra ortodossia e ortoprassi*, 18-19).

<sup>25</sup> Precisa J. RATZINGER (*Natura e compito della teologia*, 55) che non sono pensabili: Atanasio senza l'esperienza di Cristo fatta da Antonio abate; Agostino senza la passione del suo cammino verso la radicalità cristiana; Bonaventura e la teologia francescana del XIII secolo senza l'attualizzazione di Cristo da parte di Francesco d'Assisi; Tommaso d'Aquino senza la passione di Dome-

La pura e semplice razionalità non basta per produrre una grande ed autentica e convincente teologia cristiana.

Viceversa, una pietà chiusa timorosamente in se stessa non può dare evidenza nuova alla fede, e neanche può, oltrepassando i suoi limiti, farsi annuncio per gli uomini in cerca di verità.

### 3.2. *Le specificazioni*

a) Abbiamo già precisato che è la stessa fede cristiana, nella sua genesi e nel suo contenuto centrale, ad esigere un'intelligenza<sup>26</sup>. Parlare di intelligenza (e di scienza), a proposito della teologia, non significa sottovalutare o eliminare il momento più intuitivo, sapienziale, o persino mistico, della teologia stessa. Sappiamo infatti come esistano varie "modalità teologiche" di esercizio dell'intelligenza della fede: la tipologia *narrativa* (piuttosto biblica), quella *sapienziale* («*fides quaerens intellectum*»), quella *speculativa (critico-scientifica)*, quella *mistica*...

Comunque sia, dobbiamo ribadire che la teologia, come conoscenza che approfondisce criticamente e sistematicamente l'esperienza della fede, ha come oggetto *ortodossia* e *ortoprassi*. E ciò perché la verità della fede - e della teologia - non può essere scissa dalla vita e dalla prassi, costituendone piuttosto l'anima e il centro propulsore. Insomma, la verità cristiana non è solo dogmatica, ma anche morale-spirituale.

Ed il modo più adeguato e completo per giungere a «sapere la realtà»<sup>27</sup> è proprio l'esperienza<sup>28</sup>.

---

nico per il Vangelo e l'evangelizzazione. È evidente che si potrebbero portare molti altri esempi, tratti dalla storia della Chiesa e della teologia.

<sup>26</sup> Scrive TOMMASO D'AQUINO: «*Cum enim gratia non tollat naturam, sed perficiat, oportet quod naturalis ratio subserviat fidei*» (*Summa Theologiae*, I, q.1, a.8, ad 2). «Non solo "prima" della fede, ma all'interno della fede stessa la ragione umana ha un suo proprio esercizio, che non solo può ma deve essere realizzato per attuare in pienezza, appunto, quel dinamismo della fede che si è innestato gratuitamente sul dinamismo della ragione umana» (P. CODA, *Teo-logia*, 24). La dimensione dottrinale (oggettiva e veritativa) è dimensione costitutiva della fede, e si cadrebbe nel soggettivismo, se non si affermasse l'*extra nos* dell'oggettiva autocomunicazione di Dio agli uomini, con la possibilità di renderne ragione.

<sup>27</sup> Cf. G. MOIOLI, *Esperienza cristiana*, in *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, ed. S. DE FIORES - T. GOFFI, Paoline, Roma 1979, 536-542.

<sup>28</sup> Evidentemente la prima "esperienza" è quella costituita dalla prassi liturgica (con una conseguente riflessione, quella della teologia liturgica). La liturgia non è né pura oggettività teologica (*lex credendī*) né sola soggettività esperienziale (*lex vivendī*), ma è l'oggettività del Mistero rivelato, creduto, vissuto dalla Chiesa *hic et nunc*. «L'azione liturgica è questa unità di oggettivo e

b) La teologia della vita cristiana, riferita all'esperienza, alla concretezza dell'agire o della prassi, ai *mores*, insomma al *bonum faciendum*, è stata chiamata "*theologia moralis*"<sup>29</sup> (certamente non prima del tardo Medioevo), trovando poi una specificazione anche come "*theologia spiritualis*"<sup>30</sup>.

Il cammino di presa di coscienza della modalità d'insegnamento e dei contenuti di tale "teologia della vita cristiana" è stato lungo e arduo. La storia della teologia morale e la storia della teologia spirituale lo documentano, ed è impossibile ripercorrerle, ma è necessario farvi riferimento, per un corretto inquadramento delle questioni.

In verità il problema della corrispondenza tra fede e vita, tra teoria e prassi, è sempre stato presente nella ricerca teologica. Per la patristica si trattava di una controprova della verità del "sapere la fede" e della regola aurea dell'esistenza cristiana. Perciò ritroviamo nei Padri e negli scrittori dei primi secoli una forte tonalità sapienziale: sia la parnesi pastorale che la dottrina spirituale hanno come oggetto il messaggio morale del vangelo, in funzione della crescita dei fedeli in Cristo, verso la perfezione della carità<sup>31</sup>.

---

soggettivo, di teologia ed esperienza, di rivelazione e fede in quanto *lex orandi*» (G. MEIATTINI, *Il concetto di esperienza: caratteristiche e problematiche del suo uso teologico in prospettiva interdisciplinare*, in *Esperienza, Teologia e Spiritualità*, Italia Francescana, Roma 2009, 26). La liturgia «è dogma in forma di preghiera e, viceversa, la teologia è dossologia. Prima di giungere alla espressione cosciente, chiara e definitiva di una verità di fede, la Chiesa porta, infatti, questa verità ancora informulata, nella sua vita. È attraverso la prassi, della sua vita, dunque, a cui appartengono anche le formulazioni della fede, che essa stabilisce l'incontro più diretto e continuo con l'evento stesso del Cristo-verità che in essa perpetuamente si tramanda nell'atto della tradizione vivente» (M. BORDONI, *Tra ortodossia e ortoprassi*, 19-20). Armonicamente collegato alla vita ecclesiale e all'*ordo ecclesiae* è lo *ius canonicum*.

<sup>29</sup> Cf. G. GRANDIS, *La teologia morale*, in *Metodologia teologica*, ed. G. LORIZIO - N. GALANTINO, San Paolo, Cinisello Balsamo 1994, 359-381.

<sup>30</sup> Cf. M. GIOIA, *Teologia spirituale*, in *Metodologia teologica*, 415-428. È stato arduo e faticoso l'emergere dello statuto epistemologico della teologia spirituale nella derivazione teoretica dalla dogmatica e dalla morale, ma con una propria metodologia. Come è stato giustamente rilevato nell'Editoriale "La spiritualità in Italia. Il suo studio e il suo insegnamento", in *Teologia* 35 (2010) 3-8, qui 4, «enfaticizzare l'insegnamento di teologia spirituale collocandolo in una specie di riserva dorata, atteso il carattere pratico dell'oggetto materiale a cui si riferisce, senza interrogarsi continuamente sui suoi rapporti di contiguità con la teologia dogmatica e morale, può certo nobilitare la materia ma al prezzo della sua marginalità. [...] La distinzione legittima dei punti di vista non può e non deve diventare separazione dell'oggetto teologico: tra dottrina e vissuto, tra giudizio morale e pratica credente».

<sup>31</sup> Per questo punto, e per ciò che segue, cf. R. GERARDI, *Storia della Morale*, EDB, Bologna 2003, 31-41.

c) La grande scolastica tratta in unico studio, chiamato appunto *summa*, sia della *fides* che dei *mores*. Nell'ambito di quella teologia la riflessione tende ad assumere una forma "scientifica", una comprensione sistematica del contenuto della fede. La vita morale è *iter in Deum*, tensione della libertà verso Dio, fine ultimo e compimento pieno dell'uomo; è dinamismo di autorealizzazione in Dio, attraverso l'articolato insieme delle virtù, delle beatitudini, dei doni dello Spirito.

È una teologia che non si distacca dalla forma tradizionale di commento alla *sacra pagina*, ma è fondamentalmente "speculativa", e per questo bisognosa di essere affiancata ed integrata da una teologia pratica e da una teologia affettiva.

Purtroppo, per la prima, prevalse l'intento di offrire una soluzione dei casi di coscienza, come modello-base per i confessori. A sua volta la teologia spirituale (ascetica), collegata alla teologia monastica, si costituì in contrapposizione alla sistematica, ritenuta troppo astratta ed accademica, e determinata con procedimenti prevalentemente deduttivi.

Con l'imporsi dello spirito controversistico, poi, ci si preoccupa più dell'ortodossia che dell'ortoprassi, arrivando a distinguere ulteriormente fra riflessione speculativa e riflessione pratica.

La comparsa delle *Institutiones morales* nel XVII secolo è segno che la "teologia morale" è diventata indipendente. È una nuova *theologia moralis practica*, separata per lo più dalla filosofia e dalla dogmatica, estranea sempre più alla spiritualità e alla mistica. L'unica *sacra doctrina* dei medioevali è ormai scomposta<sup>32</sup>. La teologia morale volle essere autonoma e autosufficiente. Scegliendo di essere pratica, non si rivelò però sempre concreta ed utile per la vita cristiana.

d) Oggi non solo si intende recuperare l'unità perduta, ma addirittura si sottolinea il valore dell'azione per la significazione stessa del dato rivelato. Si afferma, cioè, che la teologia deve rendersi attenta all'incidenza delle verità della fede sull'azione, per cui il criterio della prassi talora viene costituito come criterio di intelligibilità e autenticità degli assunti della fede (posizione, questa, certamente interessante, ma spesso ambigua

---

<sup>32</sup> «La prospettiva è nettamente "nomocentrica": dall'organismo delle virtù si è passati all'elenco delle norme, dalla centralità del desiderio a quella dell'obbligazione e del dovere, dall'ideale della perfezione (che resta oggetto di una disciplina a parte: la dottrina spirituale) alla geografia del proibito e del permesso. Non c'è più molto spazio per la dottrina paolina sullo Spirito Santo come legge nuova e viva del credente» (G. GATTI, *Manuale di teologia morale*, Elle Di Ci, Leumann 2001, 79-80).

nel suo procedimento e nei suoi esiti). Si potrebbe dire meglio che essa (la teologia) deve muoversi «*sub luce Evangelii et humanae experientiae*»<sup>33</sup>, alla luce del Vangelo e dell'esperienza umana.

Più utili ed interessanti sembrano essere i rapporti tra morale e spiritualità, caratterizzati, lungo i secoli, da diversi tipi di relazionalità: prevalenza dell'una sull'altra, mutua diffidenza, collaborazione reciproca, interazione. Preziosa e indicativa, a questo riguardo, è la formula «*Age, ut in spiritualitate proficias*»<sup>34</sup>. Essa chiarisce bene il senso da dare alla “teologia della vita cristiana” o alle varie “interpretazioni teologiche dell'esperienza cristiana”, dove l'esperienza è intesa nel suo senso più pieno, di vita cristiana, sacramentale, vissuta nello Spirito<sup>35</sup>.

La vita cristiana è vita in Cristo: ma nessuno può vivere in Cristo se non è “uomo nuovo”, che vive secondo le sue parole e i suoi esempi (a sua immagine), e se non vive in lui, in comunione di vita nel suo Spirito e nel suo Corpo. Cristo si delinea come il modello e il maestro di ogni perfezione, fondamento e termine di identificazione vitale per il cristiano. È da lui che scaturiscono norma etica e possibilità di autentica spiritualità cristiana<sup>36</sup>.

---

<sup>33</sup> CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione pastorale *Gaudium et spes*, 46, in EV 1, 1466.

<sup>34</sup> PSEUDO-GIROLAMO, *Epistola VII*, 9, in *Patrologia Latina* [=PL] 30, 110. Cf. J. LECLERCQ, *Spiritualitas*, in *Studi medievali* 3 (1962) III, 279-296. Ciò che viene poi chiamato “spiritualità” era, soprattutto per i Padri, la “testa di ponte” della morale, protesa verso l'ideale di perfezione cui dovevano tendere gli sforzi del cristiano. Ecco l'invito, da parte dell'autore della lettera, a fare in modo di progredire nella spiritualità, a stare attento a non perdere il bene ricevuto come un custode incauto e negligente, a correre per non diventare pigro, ad affrettarsi per comprendere più velocemente. Ricevuta la grazia nel battesimo, come dono da parte di Dio, il fedele è esortato a progredire sempre più e con impegno nella vita cristiana, lasciandosi guidare dallo Spirito.

<sup>35</sup> L'esperienza cristiana «non è il fatto rivelativo: non fonda l'Assoluto cristiano nel suo porsi come fondamento obiettivo del rapporto personale strutturante o “esperienziale”. E il Tu del rapporto non è colto se non “esperienzialmente”: cioè in quanto la persona stessa si coglie nel dinamismo strutturante che la porta verso di lui, da essa riconosciuto appunto come ragione assoluta di quel suo modo specifico di strutturarsi» (G. MOIOLI, *Dimensione esperienziale della spiritualità. Fisionomia e compiti*, ed. B. CALATI - B. SECONDIN - T. P. ZECCA, LAS, Roma 1981, 53).

<sup>36</sup> «Una corretta intelligenza delle esigenze previe della spiritualità cristiana ingloba in essa la vita morale evangelica con tutte le sue concrete esigenze vitali. Come del resto una vita morale cristiana non si chiude in un puro e semplice comportamento etico; quando infatti l'agire cristiano è sorretto dalla grazia, esprime l'unione con la volontà di Dio, secondo i dettati evangelici dell'imperativo cristiano, il suo orizzonte non può non essere se non quello della santità cristiana, della conformazione a Cristo, della pienezza della vita morale, e quindi di una concreta, coerente spiritualità cristiana» (J. CASTELLANO, *Morale e spiritualità*, in *Dizionario Enciclopedico di Spiritualità*, 2, ed. E. ANCILLI, Città Nuova, Roma 1995<sup>2</sup>, 1670).

Pertanto, nel disegno unitario della teologia sistematica, esiste una «parte riguardante il processo nel quale l'uomo, creato a immagine di Dio e redento dalla grazia del Cristo, tende verso la pienezza della sua realizzazione secondo le esigenze della vocazione divina, nel contesto dell'economia della salvezza storicamente attuata nella Chiesa»<sup>37</sup>.

e) Teologia pratica è evidentemente anche la *theologia pastoralis*<sup>38</sup>, che ha come campo specifico d'indagine l'azione ecclesiale.

Nell'orizzonte della teologia pratica - intesa come metodo che "realizza" la verità della fede - teologia morale, teologia spirituale e teologia pastorale sono saperi strettamente apparentati<sup>39</sup>. Però il "pratico" di cui si occupa la teologia morale non è formalmente il "pratico" di cui si occupa la teologia pastorale, e non coincide con quello della teologia spirituale.

La teologia pastorale è una riflessione sulla struttura dinamica delle tradizionali tappe del *processo dell'evangelizzazione*, che dovrebbe includere i seguenti momenti: l'*azione missionaria*, come annuncio del Vangelo in vista della conversione (presenza, servizio, dialogo, testimonianza, primo annuncio); l'*azione catecumenale*, per quanti si "interessano" alla fede e desiderano diventare cristiani (accoglienza, accompagnamento, catechesi d'iniziazione, riti e sacramenti iniziatici, mistagogia); l'*azione specificamente "pastorale"* all'interno della comunità cristiana, con le ben note attività di culto, predicazione, catechesi, impegno caritativo; la *presenza e l'azione dei cristiani nel mondo*, come testimonianza cristiana nella società: salvaguardia del creato, promozione umana, azione sociale e politica, azione educativa e culturale, promozione della pace e della giustizia...<sup>40</sup>.

f) Un caso speciale, nel campo della "teologia pratica", è quello della "*doctrina socialis ecclesiae*", parte integrante della concezione cristiana della vita.

<sup>37</sup> S. CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *La formazione teologica dei futuri sacerdoti* [22.2.1976], 97, in EV 5, 1872.

<sup>38</sup> Cf. A. MASTANTUONO, *La teologia pastorale*, in *Metodologia teologica*, 382-399.

<sup>39</sup> Faceva notare C. RIVA, *Pastorale e soggettivismo*, 213, che «quando si tratta di queste scienze teologiche si dovrebbe intendere di scienze che non sistemano le azioni, i comportamenti pratici, pastorali e morali, bensì le conoscenze che si hanno delle azioni e dei comportamenti pratici».

<sup>40</sup> Del resto B. SEVESO, *L'itinerario didattico della disciplina teologico-pastorale*, in *La Teologia Pastorale. Natura e compiti*, 140-141, ipotizzava i seguenti "luoghi" per un programma di insegnamento della disciplina: il diventar cristiani, la vita cristiana personale, la figura comunitaria della vita cristiana, la sua dimensione ecclesiale, la sua dimensione civile.

Qualificata da papa Giovanni Paolo II come “appartenente al campo della teologia morale”<sup>41</sup>, la dottrina sociale elaborata dalla Chiesa cattolica ha anche valore di strumento di evangelizzazione<sup>42</sup>, perché pone in relazione la persona umana e la società con la luce del Vangelo e con i principi della legge naturale<sup>43</sup>. Via maestra della dottrina sociale della Chiesa è la carità, che va coniugata con la verità, sia come *veritas in caritate* che come *caritas in veritate*<sup>44</sup>.

## 4. Indicazioni e conclusioni

### 4.1. Il primato della fede

a) Mi limito a tracciare qualche indicazione, che possa essere di stimolo per la riflessione, in armonia con quanto detto, nella prospettiva del primato della fede.

Ciò significa concretamente riconoscere e accordare uno spazio fondamentale alla parola di Dio.

Il primato della parola – ricordato opportunamente dal Concilio Vaticano II come indispensabile per il rinnovamento della teologia<sup>45</sup> – pone il credente in contatto con la fonte stessa della fede cristiana, che non può che essere una spiritualità biblica, celebrata nella liturgia e vissuta nel quotidiano.

---

<sup>41</sup> Cf. GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Sollicitudo rei socialis* [30.12.1987], 41, in EV 10, 2669.

<sup>42</sup> Cf. anche GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Centesimus Annus* [1.5.1991], 54, in EV 13, 244.

<sup>43</sup> Cf. CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Orientamenti per lo studio e l'insegnamento della dottrina sociale della Chiesa nella formazione sacerdotale* [30.12.1988], in EV 11, 1901-2109. Accanto alla dimensione teoretica e storica, le è propria una dimensione pratica (l'applicazione effettiva dei principi nella prassi).

<sup>44</sup> Cf. BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Caritas in veritate* [29.6.2009], 2-5: «Solo nella verità la carità risplende e può essere autenticamente vissuta. La verità è luce che dà senso e valore alla carità. Questa luce è, a un tempo, quella della ragione e della fede, attraverso cui l'intelligenza perviene alla verità naturale e soprannaturale della carità: ne coglie il significato di donazione, di accoglienza e di comunione. [...] La carità è amore ricevuto e donato. [...] A questa dinamica di carità ricevuta e donata risponde la dottrina sociale della Chiesa. Essa è “*caritas in veritate in re sociali*”: annuncio della verità dell'amore di Cristo nella società. [...] “*Caritas in veritate*” è principio intorno a cui ruota la dottrina sociale della Chiesa, un principio che prende forma operativa in criteri orientativi dell'azione morale».

<sup>45</sup> Cf. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Decreto *Optatam totius*, 16, in EV 1, 808.

Attraverso la Bibbia, “sacramento” che contiene e trasmette la parola di Dio a chi la accosta nella fede, Dio – che ci parla e «viene con molta amorevolezza [*peramanter*] incontro ai suoi figli»<sup>46</sup> per stipulare l’alleanza – immette il credente nella conoscenza, non intellettuale ma coinvolgente e dinamica, di «Gesù, il Cristo, il Figlio di Dio» (*Gv* 20, 31).

È questa conoscenza di fede che libera la teologia (e la spiritualità) cristiana dalle pastoie del soggettivismo, del sentimentalismo e dell’emozionalismo (nelle quali spesso si cade), e che la tiene oggettivamente ancorata a Gesù «che dà origine alla fede e la porta a compimento» (*Eb* 12, 2).

b) Certamente l’attuale tempo ecclesiale è spiritualmente caratterizzato, oltre che dalla valorizzazione della parola di Dio, dalla scoperta dell’altro, e questa è una grazia del Signore. Ebbene, il cristiano è chiamato a tenere insieme questi due poli, che si sintetizzano nell’*agápe*.

La parola di Dio è sacramento dell’amore del Padre per noi che diviene comando di amare rivolto a noi: «Tu amerai» (*Lv* 19, 18; *Mc* 12, 30. 31). E l’altro è per noi un costante appello all’amore; è il «fratello per il quale Cristo è morto» (*1 Cor* 8, 11) e verso il quale noi abbiamo «il debito dell’amore» (*Rm* 13, 8). La vita spirituale tende alla santità e il contenuto della santità è la carità<sup>47</sup>: l’amore di Dio e dei fratelli, atto indissolubilmente unico e unitario.

Separare parola di Dio e volto dell’altro (come oggi talora avviene, a causa di una pastorale pratica che, avendo smarrito le proprie radici, il proprio significato e la propria pregnanza, ha assunto i modi e le forme dell’assistenza sociale e si esaurisce in un attivismo socio-caritativo), significa ancora una volta tradire quell’arte dell’unificazione a cui ci chiama la teologia e la vita cristiana stessa.

c) In definitiva la teologia della vita cristiana non può che essere il tentativo – ragionato ed appassionato – di articolare il «vangelo eterno» (*Ap* 14, 6) all’interno di coordinate spazio-temporali precise, insomma la proposta di vivere nel tempo attuale la sequela del Cristo che «è lo stesso ieri, oggi e sempre» (*Eb* 13, 8).

<sup>46</sup> CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione dogmatica *Dei Verbum*, 21, in EV 1, 904.

<sup>47</sup> Cf. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione dogmatica *Lumen gentium*, 42, in EV 1, 397-401.

Ora, se è vero che l'esperienza cristiana è sempre definita culturalmente (cioè relativa e interna a un momento culturale e a una situazione globale), è anche vero che essa, a misura della sua evangelicità, può e deve esercitare una funzione critica e un ministero profetico nella Chiesa stessa e nel mondo.

La vitalità di un'esperienza spirituale si mostra nella capacità di esprimere il Messaggio con un linguaggio nuovo, non ripetitivo né formale: è un *novum* attinente alla creatività con cui un contenuto antico è reso nuovo, e l'esperienza cristiana è sentita e ripercorsa nell'oggi...<sup>48</sup>.

d) La nuova situazione sociale-culturale andrebbe assunta come occasione e appello, per purificare la nostra fede (e la nostra morale), e per riscoprire le autentiche sorgenti della vita cristiana alle quali nutrirsi.

Indubbiamente lo stesso Spirito, che agisce in tutti, chiede agli uni e agli altri di compiere diverse funzioni nell'unico corpo di Cristo. Pertanto la stessa morale (e la spiritualità) può (deve) avere diverse applicazioni. Però, se effettivamente cristiane, esse differiscono solo sul piano relativamente esteriore e secondario, rimanendo una e inalterabile l'essenza della vita cristiana (in quanto cattolica). Ciò che definisce la "vita in Cristo" non è la distinzione di questo o quel cristiano, o di questo o quel gruppo di cristiani, ma "una sola fede, un solo battesimo, un solo Signore, un unico Spirito, un unico Dio salvatore di tutti" (cf. *Ef* 4, 5-6).

e) Nello stesso tempo è necessaria una speciale attenzione, perché l'immersione nel "penultimo" non porti Chiesa e teologia a lasciare in penombra le parole più significative e proprie del messaggio, che è come dire a mettere tra parentesi "le cose ultime".

In altri termini, a forza di farsi quotidiana e semplice custode dell'etica (o di alcune norme etiche), la Chiesa (e la teologia) rischia di deludere l'uomo alla ricerca di senso ultimo. Trascinati dal flusso della storia, per pudore del mistero o per irrisolutezza di fronte ad esso, si rischia di tralasciare i punti fermi fondamentali del Messaggio.

---

<sup>48</sup> Resta vero che il soggettivismo pastorale porta «a conseguenze di alterazione o di illusione circa la vita cristiana autentica. Si ritiene di comunicare la fede e l'esperienza cristiana a coloro che non l'hanno, quando invece la fede e l'esperienza sono incomunicabili, perché personali e individuali, originali e singolari e irripetibili. [...] Solo i contenuti oggettivi, le verità e le Realtà divine possono essere comunicati; i quali a loro volta suscitano risposte e comportamenti soggettivi. Se si pretende di comunicare l'esperienza, le certezze, la fede propria, si rischia di fare una violenza alla persona, alla coscienza individuale, impedendo una risposta libera e personale ai contenuti oggettivi» (C. RIVA, *Pastorale e soggettivismo*, 216).

#### 4.2. L'inizio come esito

a) In conclusione, veramente salvatrice e risoltrice dev'essere per tutti la memoria dell'*incipit*, del battesimo, *janua vitae spiritualis* e *fons vitae*, figura decisiva, oggettiva ed ecclesiale della fede. È nel battesimo che la fede prende la sua forma fondamentale.

Questa coscienza battesimale è costitutiva del volto della Chiesa e del credente, e ne impregna e orienta la teologia e la vita spirituale. Infatti è dal battesimo che discende il primato della fede nella vita, come tensione a rimanere nell'adesione al Cristo Gesù di cui ci si è rivestiti. E dal battesimo la vita spirituale del cristiano riceve la sua costitutiva dimensione pasquale, che la configura come esistenza nella fede, nella speranza, nella carità, retta dall'alleanza con il Signore Risorto.

La vita del cristiano è dunque, essenzialmente, *martyria*, testimonianza battesimale, avendo la fede un'identità battesimale. La liturgia battesimale – dunque la *lex orandi* che è *lex credendi* e *lex vivendi* – esprime al tempo stesso una professione di fede e un impegno della fede: ciò che è celebrato dev'essere creduto e vissuto. Solo se il cristiano assume questa priorità della fede come colonna portante della propria vita spirituale, potrà immettersi in un cammino che sia anche di vivificazione umana e spirituale, di sé, della comunità, della società.

b) Chi è il cristiano? La lapidaria risposta di Pietro è un inesauribile programma di vita: il cristiano è colui che ama il Signore Gesù, «pur senza averlo visto, e ora senza vederlo» crede in lui, aderisce a lui (cf. *1 Pt* 1, 8). A livello di vita spirituale del credente la relazione personale con Gesù Cristo, il Figlio di Dio, è criterio decisivo di appartenenza alla Chiesa di Dio.

Per la Chiesa questo è l'*unum necessarium* (e non può strutturarsi su criteri “altri” e darsi finalità “altre” rispetto a questo): il ministero di vivere e trasmettere la fede in Gesù, unico Signore e “Salvatore del mondo” (cf. *Gv* 4, 42; *1 Gv* 4, 14).

Pertanto anche la teologia dovrà primariamente ricordare che il battezzato oggi dev'essere anzitutto un credente, perché questa è l'unica opera che gli è veramente richiesta: «“Che cosa dobbiamo compiere [*poiōmen*] per fare le opere [*érğa*] di Dio?”. Gesù rispose loro: “Questa è l'opera di Dio [*érğon toũ Theoũ*]: che crediate [*pisteúete*] in colui che egli ha mandato”» (*Gv* 6, 28-29).

Dal “che fare?” al “credere”, dalle tante “opere” all'unica e fondamentale “opera”!

# 1

## METODOLOGIA DEL CONOSCERE TEOLOGICO-MORALE

*Mauro Cozzoli \**

Le questioni di metodo sono non meno importanti di quelle di contenuto, anzi risultano prioritarie e nodali rispetto a queste. Per un approccio epistemologicamente corretto ai temi e ai problemi di un sapere, occorre una metodologia scientificamente appropriata, in grado di dare ragione dei propri asserti e di entrare in dialogo critico con gli altri saperi. Questo vale per ogni scienza. Vale anche per la teologia in quanto *ratio fidei*. Ed in essa per quella *ratio* tipica che riflette sul volere e l'operare suscitato dal vangelo: la teologia morale. È quanto ci accingiamo a compiere in questa riflessione: delineare la metodologia che sorregge, dirige e legittima il conoscere teologico-morale.

### **1. Il carattere morale della teologia**

a) La teologia non presenta solo il volto teoretico della dogmatica. Ha anche il volto pratico della morale. Questo per il carattere storico-salvifico, e perciò a spiccata valenza antropologica, della rivelazione del mistero di Dio, che costituisce l'oggetto della teologia. La fede biblica, che genera il pensare teologico, professa Dio in Cristo, creatore e redentore dell'uomo. Dal dono creatore e redentore divino l'uomo è costituito nell'essere e sottratto al non-essere. Nel contempo è chiamato al compito che il dono comporta, alla fedeltà che la grazia suscita. La creatura umana non sta in rapporto al Dio biblico nello *status* di oggetto – ricettore passivo e inerte della grazia – ma di destinatario attivo.

---

\* Professore ordinario di *Teologia morale fondamentale*, Facoltà di S. Teologia, Pontificia Università Lateranense.

È vero che in relazione a Dio l'uomo non ha una libertà d'iniziativa. Ma questo non significa che è senza libertà. L'uomo non è in balia di un destino divino che, come un fato occulto, ne predetermina e decide l'esistenza. Egli è creato con dignità di soggetto, che si rapporta all'iniziativa di Dio, riconoscendola, accogliendola e corrispondendo ad essa. È la dignità espressa dall'"immagine" e "somiglianza" divina, secondo cui Dio crea l'uomo e la donna (cf. *Gen* 1, 26-27; *Sap* 2, 23; *Sir* 17, 3) e che prende forma nelle facoltà spirituali dell'intelligenza e della volontà. Queste insieme coniugano la libertà con cui il soggetto umano si relaziona a Dio, costituendolo partner attivo e responsabile dell'*alleanza*: categoria semantica che nella storia della salvezza dice il legame dialogico tra Dio e l'uomo, mettendone in luce il carattere altamente morale. Analoga all'alleanza e della stessa portata etica è la categoria biblica della *vocazione*, espressione della chiamata divina, che suscita la libertà di ascolto e di risposta dell'uomo<sup>1</sup>. Libertà che, dalla relazione con Dio, trabocca e coinvolge le relazioni dell'uomo con se stesso, con gli altri, con il mondo e la storia.

b) Muove e prende forma teologica di qui la morale della *Summa Theologiae* di san Tommaso d'Aquino, introdotta dal prologo della *Secunda Pars*, la sezione morale della *Summa*, che così inizia:

«Poiché [...] è detto che l'uomo è stato creato a immagine di Dio, in quanto l'immagine sta a indicare un essere dotato d'intelligenza, di libero arbitrio e di autodominio, dopo aver parlato [nella *Prima Pars*] dell'esemplare, cioè di Dio e di quanto procede dalla sua potenza conforme al suo divino volere, rimane da trattare della sua immagine, cioè dell'uomo, in quanto anch'egli è principio delle proprie azioni, in forza del libero arbitrio e del dominio del proprio agire»<sup>2</sup>.

È delineata così la soggettività etica della creatura umana e la sua dignità teologale.

La *soggettività etica* anzitutto, perché l'individuo umano non è predeterminato nell'operare ma si autodetermina. "Essere dotato di intelligenza, di libero arbitrio e di autodominio", in breve di volere intelligente, egli è principio delle proprie azioni: è soggetto morale. La morale infatti,

---

<sup>1</sup> Cf. M. COZZOLI, *Etica teologica della libertà*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2004, 15-48. 91-121.

<sup>2</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, prologo.

sotto il profilo del soggetto, è istituita e specificata dalla libertà, scandita dal conoscere e dal volere. Lo spazio della morale è quello dell'agire volontario, al di qua del quale si cade nel pre-morale.

*La dignità teologale* in secondo luogo, perché l'autodeterminazione è il riflesso dell'essere di Dio nell'essere dell'uomo: in essa è l'*imago Dei*; e perché l'autodeterminazione costituisce il modo di essere del soggetto umano in rapporto a Dio. Egli si relaziona a Dio non nel modo delle creature preumane, *poste* semplicemente in esistenza dal Creatore; ma da soggetto *chiamato* all'esistenza, a dire a Dio il suo sì libero e responsabile. L'uomo si rapporta a Dio da con-soggetto del suo amore: *partner* di una relazione di comunione, relazione – in Cristo – di *filius in Filio*. Ne è rivelazione tragica (espressione *sub contrario*) il peccato, con cui l'uomo nella sua libertà dice no a Dio.

c) La teologia morale di san Tommaso guarda all'uomo non solo nella sua origine ma anche nella sua destinazione. Perché la questione antropologica non concerne solo il *logos* nativo e costitutivo della vita, ma anche il *telos* finale e salvifico, da cui l'agire morale è sospinto e in rapporto a cui prende forma e ruolo di cammino verso. Nel disegno di san Tommaso, Dio è al principio e alla fine della morale. Egli è il principio creatore e redentore del soggetto morale come della norma morale (*lex aeterna*). Ed insieme è il fine felicitante e salvifico (*beatitudo*).

Posta sotto queste due polarità, la morale ha il significato dell'*exitus a Deo* e del *reditus ad Deum*, del ritorno a Dio attivato dalla provenienza da lui<sup>3</sup>. Il *reditus* è il cammino morale della vita. Tutto l'impianto morale della *Summa* è sotto l'istanza teleologica del fine ultimo, del compimento dell'uomo in Dio. Questa ontologia teologale e la dinamica teleologica ed etica, che avvalorata e muove, ricevono nuova luce e piena efficacia

---

<sup>3</sup> Tommaso d'Aquino, nel *Commento alle Sentenze*, precisa: «Il teologo considera le creature in quanto escono dal primo Principio e ritornano verso il loro fine ultimo, che è Dio stesso» (*In II Sententiarum*, Prol.). Nella *Summa Theologiae* Tommaso traduce e mette in pratica quanto ha detto: «Dopo la parte che parla del Dio uno e trino della rivelazione cristiana (qq. 2-43), più della metà della *Prima Pars* tratta principalmente della processione delle creature a partire da Dio creatore, e del modo in cui egli se ne occupa (qq. 44- 119). In seguito comincia la descrizione del movimento di ritorno delle creature a Dio, che occupa tutta la *Secunda* e la *Tertia Pars*. Secondo l'espressione consacrata, è dunque lo schema "uscita-ritorno" (*exitus-reditus*) che si trova alla base del piano della *Somma*» (cf. J. P. TORRE, S. Tommaso, in *Somma Teologica. Nuova Edizione in lingua italiana*, ed. T. S. CENTI - A. Z. BELLONI, Preticattolici.it © Copyright 2009, in <http://www.ccel.org/ccel/aquinas/summa.pdf> 63-64). In particolare - precisa T. S. Centi, introducendo la *Secunda* - «la Prima Parte ci ha descritto "l'uscita" di tutte le cose da Dio; la Seconda Parte, dedicata agli atti e alle virtù dell'uomo, ci presenta la strada del ritorno» (*Ibidem*, 1141).

dall'opera redentrice di Cristo e rigenerante dello Spirito, che danno significato salvifico, valore di vita eterna, al vivere morale cristiano.

Per questa natura libera della persona umana – legata al carattere dialogico del rapporto creatore e redentore con Dio, coinvolgente tutto il vivere umano – la teologia non può non avere valenza morale, e sviluppare un ambito d'intelligenza propriamente morale, che prende il nome appunto di teologia morale.

## 2. L'oggetto della teologia morale

a) Analizziamo più da vicino l'indole teologica della morale, considerando l'oggetto della teologia morale: il *principium / obiectum quod*, ciò di cui essa si occupa. L'oggetto della morale è l'agire umano, ovvero l'uomo in quanto soggetto agente. L'oggetto della teologia è Dio, il Dio Trinitario della rivelazione e il suo operare storico-salvifico.

In se stesse considerate, teologia e morale si svolgono in due ambiti d'intelligenza ben precisi e diversi. E ciononostante convergono. Il centro di convergenza è l'incontro uomo-Dio, che ha in Cristo la sua più alta e compiuta epifania. Incontro teologicamente qualificante ed eticamente avvalorante. Il Dio biblico infatti non è una divinità aliena e indifferente all'uomo. È il *Deus pro nobis* della creazione e dell'alleanza, dell'incarnazione e della redenzione. È il Padre che per il Figlio nello Spirito si coinvolge nella vicenda umana, chiamando l'uomo, la sua libertà, alla *partnership* agapica e salvifica con la grazia.

Per questa azione *ad extra* della Trinità, rivolta all'uomo – al punto che conosciamo Dio dal suo donarsi storico-salvifico all'uomo – *l'oggetto della teologia comprende anche l'uomo*: l'uomo raggiunto dall'azione creatrice e redentrice divina. Con ciò non è giustificata solo un'antropologia teologica. È legittimata anche una sfera o versante etico della teologia, che prende il nome di *teologia morale*. Questa ha carattere teologico a tutti gli effetti, in ragione del suo oggetto, che non è – come per la filosofia morale – il soggetto etico, ma Dio che si dona all'uomo e lo unisce a sé in un vincolo di comunione salvifica, che ne fa un con-soggetto libero e responsabile del suo amore e perciò un soggetto etico. Ciò che è prioritario in teologia morale non è l'agire volontario e buono dell'uomo ma l'agire creatore e redentore di Dio, che suscita l'agire dell'uomo. L'uomo agisce perché Dio ha agito per primo, ha fatto prima qualcosa per lui; e questo *primum* di Dio, che si chiama grazia (dono gratuito di Dio), desta la libertà dell'uomo.

b) Ciò sta a dire che la teologia morale non è neppure un'etica pensata teologicamente, dove Dio è un referente estrinseco. Di peso anche notevole, ma esteriore. Egli non entra nel costitutivo della morale: non è parte determinante, ma appositiva e formale. Per essere teologia morale l'agire di Dio in essa è essenziale. Senza con ciò togliere nulla all'agire umano, perché dall'operare di Dio la decisione e l'azione dell'uomo non solo non sono sminuite, ma sono esigite, suscitate e redente.

Diversamente detto, la teologia non toglie nulla alla legittima autonomia della morale, non la trasforma in una teonomia, dove l'uomo è un esecutore di voleri e comandi divini. Perché il Dio biblico è il creatore e il redentore dell'autonomia dell'uomo. Senza la relazione creaturale, filiale e salvifica a Dio, l'autonomia è velleitaria e inconsistente; ed a lungo andare implode nell'insignificanza ed è avvilita dalla colpa.

Il Dio della teologia ha il volto di Cristo, in cui egli si è rivelato e per mezzo del quale ha creato e redento l'uomo. Così che dire Dio, oggetto della teologia morale, è dire Cristo, per il quale e nel quale la vita diventa cristiana. L'incontro con Cristo è decisivo e trasformante per il soggetto. Come tale è lo snodo logico e metodologico della teologia morale. Questa ha centratura e svolgimento cristologici, volta a conoscere e a dire Cristo nella vita morale. Il Cristo totale: il Gesù prepasquale e il Gesù della pasqua, il *Maestro* e il *Signore*. E quindi l'*essere con* Cristo, pastore e modello di vita buona; e *in Cristo*, principio e fonte di vita morale<sup>4</sup>.

c) L'essere con Gesù, il *Maestro*, fa del cristiano un discepolo alla sua *sequela*. Questa è una libertà di conversione e adesione alla buona novella del Regno (cf. *Mt* 1, 15), che nella persona di Gesù viene a noi. Essa prende forma in una fedeltà insieme di ortodossia e di ortoprassi, vale a dire di conformità a Cristo della mente e del volere, della parola che confessa e dell'azione che adempie. La prima non senza la seconda, perché la parola ascoltata dev'essere la parola osservata e praticata: la parola udita (*akoé pisteos*) diventa la parola ubbidita (*upakoé pisteos*)<sup>5</sup>, pena il verbalismo culturale (cf. *Mt* 7, 21) e lo scollamento della fede dalla vita (cf. *Gc* 1, 22).

Questa conformità a Cristo va compresa e adempiuta in tutto il radicalismo etico del Vangelo, che ha la forma della totalità, ossia di tutto il bene possibile, elevato a criterio di misura dell'agire morale; e della interiorità, vale a dire di una morale che, prima ancora di manifestarsi fuori, ha luogo

<sup>4</sup> Cf. M. COZZOLI, *I fondamenti della morale*, AVE, Roma 1988.

<sup>5</sup> Cf. M. COZZOLI, *Etica teologale. Fede, carità, speranza*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2010, 131-134.

e inizio nelle profondità (nel “cuore”) dell’uomo. Questo radicalismo ha nel discorso della Montagna (cf. *Mt* 5) l’enunciazione paradigmatica e nella “parola della croce” (cf. *1 Cor* 1, 18) la testimonianza vivente.

Ma Gesù è più che il Maestro da seguire e imitare (etica della sequela e dell’imitazione). Gesù con la Pasqua è diventato *il Signore*. Sicché egli non è più semplicemente davanti a noi, modello e motivo di vita morale. Cristo è in noi origine e fonte di vita nuova: non solo dell’essere (cf. *2 Cor* 5, 17), ma anche del volere e dell’operare (cf. *Fil* 2, 13). Il che è possibile per il dono pasquale e sacramentale dello Spirito, che opera la nostra conformazione a Cristo e ci abilita al vissuto morale di Cristo. Così che l’etica del Vangelo, in tutta la sua radicalità, non è legge per il cristiano ma grazia (cf. *Rm* 16, 14); o, anche, legge della grazia, legge dello Spirito Santo (cf. *Rm* 8, 2), legge nuova<sup>6</sup>. Legge che insegna ciò che esige, e persuade ed abilita a compiere ciò che insegna<sup>7</sup>. Per questo il radicalismo etico del Vangelo non è un ideale astratto e impossibile, è un compito reale e fattibile. È possibile non come legge ma come grazia: grazia illuminante la coscienza, movente la libertà, riconciliante dal peccato.

### 3. Statuto epistemologico della teologia morale

Riconosciuta e delineata una sfera etica, un versante morale della teologia – la teologia morale, insomma, come ambito particolare e rilevante del sapere teologico – passiamo al suo inquadramento epistemologico. In *tre momenti*: il primo volto a rilevare il carattere e lo svolgimento *pratico* della *ratio* teologica; il secondo a scandire il processo metodologico della morale, applicato alla teologia; il terzo a configurare l’interazione di *fides et ratio* in teologia morale, il modo proprio in cui la teologia morale coniuga fede e ragione.

#### 3.1. Inquadramento epistemico

a) Ambito determinato e specifico della teologia, la teologia morale ne condivide l’assetto epistemologico di fondo. Se la teologia è l’intel-

<sup>6</sup> Cf. TOMMASO D’AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 106, a. 1, conclusio et ad 2um.

<sup>7</sup> «La Legge nuova non si contenta di dire ciò che si deve fare, ma dona anche la forza di “fare la verità” (cf. *Gv* 3, 21)» (GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Veritatis splendor* [6.8.1993], 24, in EV 13, 2597).

ligenza suscitata dall'“ascolto della fede” (cf. *Rm* 10, 17) (*fides quaerens intellectum*), la teologia morale è il versante etico di quest'ascolto, rappresentato dal vissuto cristiano, il quale domanda anch'esso l'intelligenza della fede e perciò la riflessione argomentata, sistematica, critica e metodologicamente strutturata della teologia.

Questo significa che la morale teologica assume, sotto il profilo suo proprio, la figura logica della teologia. Profilo definito dal carattere pratico della morale. Di modo che se la teologia è *ratio fide illuminata*, la teologia morale è *ratio practica fide illuminata*. Procediamo a una messa a punto dell'epistemologia della teologia morale attraverso la scansione analitica di questa prima definizione, d'ordine cognitivo, noetico.

b) La teologia morale è *ratio*, e quindi opera dell'intelligenza, diretta a conoscere il *logos* (verità e parola) di Dio (*Theos*). E, in Dio, dell'uomo: il *logos* della nostra vita in relazione a Dio, al suo disegno creatore e redentore.

La teologia morale è *ratio practica*. “*Operativa scientia*” la dice san Tommaso<sup>8</sup>: scienza pratica. Il carattere pratico della teologia morale è dato dal suo oggetto: gli atti umani. La razionalità pratica si contrappone alla razionalità speculativa, teoretica; e si distingue dalla razionalità produttiva, poetica. Il carattere pratico della morale infatti non è quello del “fare” (*facere: poiein*), ma dell’“agire” (*agere: pratein*). In ordine alla verità morale, non si tratta dell'intelligenza teoretica, della ragione speculativa, ma dell'intelligenza o ragione pratica (*intellectus agens*), diretta cioè alla verità dell'agire (*pratein*), diverso dalla verità del fare o del produrre (*poiein*). Quest'ultima è oggetto della *ratio factibilium*, espressa dai vari saperi scientifici (*episteme*) e dai loro risvolti tecnici e tecnologici (*techne*), con le loro abilitazioni a sapere e a fare.

La verità propriamente morale, concernente l'agire, è oggetto della ragione pratica, rettificata e abilitata dalle virtù della scienza morale (*sophia*) e della prudenza (*phronesis*). Entrambe dicono e coltivano la *recta ratio agibilium*, perfezionano cioè l'intelligenza in ordine all'agire morale, ma a un diverso livello. La scienza morale è *recta ratio agibilium* “*in universalibus*”, intesa a coltivare la verità oggettiva del bene: a mettere in luce i valori, il loro significato morale e i loro risvolti normativi. Il che le dà un tratto intellettuale, dottrinale. Per quanto personalmente coltivato e accolto dalla coscienza e quantunque assuma un risvolto sapienziale, la

<sup>8</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 6, prologus.

scienza morale è un sapere valevole per tutti (*ut in pluribus*), e in generale (*in universali*).

Ma l'agire è sempre determinato e particolare: concerne il soggetto agente nella unicità e irripetibilità della sua persona e nel "qui e ora" (singolarità e concretezza) della situazione in cui è chiamato a decidere e agire. Come osserva san Tommaso, la scienza morale "*non sufficit ad recte ratiocinandum circa particularia*"<sup>9</sup>. A perfezionare la ragione propriamente pratica – chiamata in situazione a elaborare un giudizio d'azione da compiere, a farsi «norma prossima»<sup>10</sup> di moralità – è la *prudenza*, detta per questo *recta ratio agibilium "in particulari"*<sup>11</sup>.

Concernendo l'agire (il *prattein*) non il fare (il *poiein*) – riguardando cioè gli atti umani, espressioni della libertà e qualificati dal bene (i due elementi costitutivi della morale) – il carattere pratico della teologia morale differisce da quello di altri saperi teologici, anch'essi detti pratici, come la pastorale, la catechesi, la liturgia, il diritto canonico. Sicché è impropria, epistemologicamente sbagliata, un'area "pratica" della teologia che li accomuni tutti. In ciò che hanno di operativo, questi ultimi concernono non l'"agire", gli atti umani, ma il "fare" e il suo prodotto. L'operare da essi indotto e giudicato non risponde ai principi della libertà e della bontà, ma della correttezza e dell'efficacia propria di ciascuno. Essi non sono *ratio agibilium* ma *factibilium*: non mirano alla bontà dell'agire ma all'ottimizzazione del risultato. Non sono espressione e in vista della rettitudine e onestà del soggetto, ma della sua competenza e abilità, in campi peculiari dell'operare cristiano, ecclesiale, i quali esigono anch'essi attitudini e capacità operative. Per essi il soggetto non diventa (più) buono (efficacia intransitiva), ma (più) bravo (efficacia transitiva).

c) La teologia morale è una *ratio practica fide illuminata*. È un'intelligenza dell'*ethos* e del soggetto agente, della verità e dell'agire morale, nella luce della fede e della Parola che è al principio. A differenza della filosofia, la teologia riflette sull'*ethos* a partire dalla parola di Dio e dalla fede con cui la comprende. La Parola ha valore e ruolo fontale e basale per la teologia morale. Mentre la fede ne è la via conoscitiva. Questo nesso originario e costitutivo con la Parola pone una duplice questione metodologica. Quella di un corretto approccio etico dell'intelligenza alla

<sup>9</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 58, a. 5.

<sup>10</sup> GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Veritatis splendor*, 59, in EV 13, 2682.

<sup>11</sup> La distinzione "*in universali*" - "*in particulari*" è di Tommaso d'Aquino (*Summa Theologiae*, I-II, q. 58, a. 5).

Parola, a prevenzione da letture semplicistiche, ideologiche, letteralistiche e settarie del messaggio morale della Bibbia. E quella dell'effettivo apporto della Parola al conoscere e al vivere morale, a prevenzione da letture biblicistiche e fideistiche.

Nel primo caso una saggia ermeneutica e un'accurata esegesi biblica inducono e aiutano a distinguere regole e norme d'indole e valenza morale da regole e norme d'indole e valenza diversa; come anche a vagliare asserti normativi morali di carattere assoluto e permanente da altri legati a contingenze e congiunture culturali e storiche. Nel secondo caso l'*intellectus fidei* dispone a coniugare *fides et ratio* in teologia morale, cogliendone ed elaborandone le peculiari interazioni. Peculiarità legate, per un verso, al rapporto tra etica naturale ed etica cristiana; per altro verso, alla distinzione tra il livello normativo del "come" agire e il livello fondativo del "perché".

Sul primo versante – quello del rapporto tra etica naturale ed etica cristiana – l'*intellectus fidei* mostra la non estraneità alla fede dell'etica razionale. Anzi acquisisce all'intelligenza e alla prassi della fede tutta la morale naturale. La fede non è principio di un esclusivo etico, ma di un *novum ethicum*. Essa non monopolizza la morale, ma ne elabora e mette in luce la novità cristiana. La morale è universalmente umana e specificamente cristiana. L'azione causativa della fede sulla morale non è di tipo materiale, ma formale, efficiente e finale. La fede non cambia materialmente la morale, aggiungendovi contenuti normativi, ma dando ad essi un'intelligenza nuova, un dinamismo nuovo, un finalismo nuovo.

Sul secondo versante – quello della distinzione tra il piano normativo del "come" agire e il piano fondativo del "perché" – l'intelligenza della fede mostra come a livello delle norme d'azione non si diano dogmi: fa vedere come valori, virtù, principi, consigli e precetti attinti alla Parola non possano non avere ed abbiano di fatto plausibilità razionale. Non si possono comandare azioni prive di ragione, insensate e illogiche. Dio attraverso la fede non può esigere decisioni e azioni contrarie alla ragione (e viceversa). Si produrrebbe un cortocircuito in Dio, principio primo dell'una e dell'altra. Né il soggetto può agire senza ragione o contro ragione. Un deficit d'intelligenza della norma priva di rilevanza morale l'agire. Questo non accede al rango morale di *actus humanus* (atto volontario), ma resta al livello premorale di *actus hominis* (atto involontario).

Questo a livello normativo del "come", della logica interna alla norma d'azione. A livello fondativo del "perché" invece le motivazioni, le spinte ad agire, possono essere anche di fede o di sola fede. Il motivo per cui un cristiano accoglie un consiglio o un dovere, il movente della decisione

e dell'azione per lui possono essere semplicemente di fede. Questa non solo non toglie nulla alla ragionevolezza dell'agire, ma le dà nuova luce e la rafforza. La fede favorisce il passaggio dal buono (*bonum*) al doveroso (*faciendum*): dall'intelligenza del bene alla decisione per il bene; e consente il passaggio dal buono all'ottimo, dal minimo al massimo, dal consigliato al necessario. Infatti si può riconoscere il bene (e la norma in cui prende forma imperativa), approvarlo, e non adempierlo o adempiere il contrario<sup>12</sup>. Così come si può vedere tutto il bene e compierlo in misura minimale. Il che avviene non per deficit d'intelligenza ma di motivazioni: il volere non è (sufficientemente) motivato e sospinto. Così come si può cogliere tutta la sensatezza e la bontà di un precetto, di un'esortazione, di un consiglio evangelico, e non farlo proprio, non seguirlo.

La fede è portatrice di quel *surplus* di senso e di valore che fa da molla del volere, in ordine al bene migliore da decidere e adempiere. Non solo, in stagioni e contesti culturali epistemologicamente deboli e scettici, per deficit di pensiero e sfiducia nella ragione, la fede fa da purificazione e stimolo della ragione morale<sup>13</sup>. Non si sostituisce ad essa, ma la sollecita e l'incentiva a riappropriarsi del suo potere cognitivo in ordine al bene morale, a tutto il bene e alla sua doverosità<sup>14</sup>.

### 3.2. Percorso epistemico

a) La teologia morale in quanto *teologia* si comprende e si definisce nell'alveo dell'epistemologia teologica. In quanto *morale* assume e fa proprio lo statuto epistemologico delle scienze etiche. Lo assume, perché il suo è un sapere morale (*operativa scientia*). Lo fa proprio, perché lo commisura alla sua indole teologica. Analizziamo da vicino e sotto il *proprium* della teologia morale questo statuto. Esso è scandito dalla successione lessicale *bios-logos-telos-axios-deon-nomos*.

Al principio è il *bios*, espressione del dato empirico, degli elementi estrinseci, sperimentali, costatabili (*empeiros*), ed insieme dell'utilità, dell'interesse, dell'efficacia, con cui un bene o un comportamento, in cui

<sup>12</sup> «*Video meliora proboque, deteriora sequor* [vedo il bene migliore, lo approvo, ma faccio il male]» – confessa il poeta latino Ovidio (*Metamorphoses*, VII, 20).

<sup>13</sup> Cf. GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Fides et ratio* [14.9.1998], 76. 100, in EV 17, 1331-1335. 1388; BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Deus caritas est* [25.12.2005], 28, in EV 23, 1581.

<sup>14</sup> Cf. M. COZZOLI, *Etica teologale*, 155-162.

il bene prende forma operativa (bene operabile), si presentano al nostro sguardo. È questa l'espressione emersa e perciò verificabile del vero. Come tale è oggetto di osservazione da parte dei saperi sperimentali: saperi ricognitivi e descrittivi del reale empirico (*empeiria*), ciascuno nell'ottica di competenza propria. Essi contribuiscono a istruire scientificamente dati e fatti. La morale attinge a questa istruzione, per un approccio certo e preciso (e non approssimativo e semplicistico) alla realtà da normare come al bene normativo. Tale istruzione non è di competenza della morale ma delle scienze positive, che la morale anche teologica riconosce e rispetta nella loro autonomia e perizia cognitiva. Un notevole contributo viene da esse alla comprensione qualificata di quelle "inclinazioni" della persona che Tommaso d'Aquino pone al principio della legge morale.

Ma dal dato fisico, dal sapere empirico, non è deducibile una verità morale. Un bene fisico, ontico (legato all'esistente non all'essere) è un bene non ancora morale. Ha ragione D. Hume quando afferma che da proposizioni descrittive non possono essere derivate proposizioni prescrittive<sup>15</sup>. Ciò significa che è sbagliata una legge morale che volge in dovere un dato o un evento fisico; o una legge naturale attinta alla natura fisica dei fenomeni e delle cose<sup>16</sup>. Significa anche che una competenza scientifica in campo, ad esempio, biologico, psicologico, sociologico, medico, economico, finanziario, sociale, politico, non costituisce *ipso facto* un'autorità morale. Non si può ergere il sapere scientifico positivo a sapere unico, normativo dell'agire etico come del fare tecnico. È questa un'ingerenza epistemologicamente inaccettabile. Come la morale non può invadere le scienze e stabilire le regole del sapere scientifico e del produrre tecnico, così le scienze non possono assorbire la morale e decidere dell'onestà e della liceità dei comportamenti: non tutto ciò che è tecnicamente fattibile può dirsi eticamente ammissibile.

b) Ad ovviare l'uno e l'altro sviamento aporetico, occorre doppiare il sapere biologico, empirico, utilitaristico con un sapere metabiologico, metaempirico, metautilitaristico, di natura filosofica, in grado di penetrare il *bios*,

<sup>15</sup> Cf. D. HUME, *A Treatise on Human Nature*, tr. it. *Trattato sulla natura umana*, ed. P. GUGLIEMONE, lib. III, parte I, sez. I, Bompiani, Milano 2001, 929 (con testo inglese a fronte, tratto dalla edizione critica a cura di T. H. GREEN & T. H. GROSE - L. A. SELBY-BIGGE - P. H. NIDDITCH, in *Philosophical Works of David Hume*, Oxford University Press, Oxford 1969, 469-470).

<sup>16</sup> «La natura biologica provoca il pensiero, perché è rilevante dal punto di vista della norma etica. Ciò non significa che essa sia direttamente normativa: presumere questo significa cadere in una fallacia naturalistica» (K. DEMMER, *Introduzione alla Teologia Morale*, Piemme, Casale Monferato 1993, 71).

l'*empeiros*, e cogliere il *logos* e il *telos*: la verità del senso e del fine. Occorre l'esercizio dell'intelligenza, nel senso etimologico e proprio del termine: in grado di *intelligere* (*intus legere*: leggere dentro) e portare alla luce la verità. Questa non è (solo) alla superficie: oggetto di osservazione; ma al fondo: oggetto di rivelazione<sup>17</sup>. Lo dice la parola stessa, nel suo etimo greco: *alétheia*. Espressione non di un dato statico ma di un fattore dinamico. Verità è *alétheia*, svelamento: togliere il velo alla datità e fattualità delle cose e coglierne la consistenza interiore; il *logos* e il *telos* appunto: espressioni insieme dell'*ontos*<sup>18</sup>.

Il primo del significato, del *quid* intrinseco, profondo; della verità essenziale (legata all'*esse*) di un dato o di un fatto; del loro risvolto umano.

Il secondo invece dell'intenzione profonda, dello scopo meta-utilitario, meta-strumentale, del fine umano che li dirige.

Entrambi considerati in ordine al bene primario e finale della persona. Indicativi come tali dello spessore antropologico di un bene, e relativo comportamento. Si definisce così il bene ontologico, espressione dell'essere (diverso dal bene ontico, espressione della mera esistenza). Un bene legato all'essere della persona, in rapporto a cui prende valenza meta-fisica, meta-utilitaria; un bene antropologico. Il bene ontologico è un bene antropologico: un bene della persona e per la persona. Si costituisce così la verità ontologica, sostanziale. Verità inapparente al conoscere positivo, nascosta a uno sguardo indagatore e contabile, come tutte le realtà e le verità essenziali peraltro<sup>19</sup>. Ma non per questo meno reale e certa, decisiva anzi del valore di un bene.

c) Siamo così all'*axios*, alla verità-valore: espressione della dignità di un bene, e quindi della considerazione che merita, della stima che richiede, del rispetto che sollecita. Con il valore la verità ontologica prende forma morale. Forma legata alla considerazione, alla stima, al rispetto *esigiti*.

---

<sup>17</sup> «Quando si parla di “verità oggettiva” non s'intende la “realtà” dei fatti, bensì la loro “verità”, il loro significato profondo» (E. CORRADI, *Le ragioni dell'etica. Oltre la cultura del frammento*, IPL, Milano 1998, 19).

<sup>18</sup> «La verità è *alétheia*, un modo di vedere le cose che toglie loro il velo da cui sono coperte» (*ibidem*).

<sup>19</sup> «La verità è una dimensione che non si vede, perché sta “dentro” i fatti; ma è imprescindibile, perché senza di essa i fatti appaiono incomprensibili. [...] La verità è un po' come il disegno di un mosaico, che consente di capire il significato dei singoli tasselli che lo compongono» (*Ibidem*, 19).

Siamo qui allo snodo dal premorale al morale. Il passaggio è compiuto dall'intelligenza assiologica, attenta alle *esigenze* fatte valere dal bene compreso nella sua profondità ontologica. Così da non rivolgersi soltanto al conoscere ma anche al volere. Il bene fa appello alla libertà, si fa esigente per essa. La libertà passa dall'indifferenza del tutto possibile alla differenza tra il buono e il cattivo, e quindi tra il consentito e il proibito, il lecito e l'illecito. Passaggio legato a quello dal bene premorale al bene morale: opzionale il primo, obbligante il secondo. E all'antitesi del bene morale col male morale: il primo da adempiere, il secondo da evitare.

Cogliendo e mettendo in luce le esigenze avanzate dal bene, l'intelligenza assiologica ci dà la coscienza esatta del bene morale: ci dice la coincidenza o meno del bene/male ontologico col bene/male morale (*intrinsece malum*); ci dice da dove e quando un bene/male diventa morale o cessa di esserlo.

d) Si configura così il *deon*, il dovere: espressione tematica della carica di esigenza messa in luce dall'*axios*, degli obblighi che essa implica per la libertà. Obblighi in positivo di agire, in negativo di evitare. Il *deon* è l'imperativo morale del bene, come del suo contrario, il male: estrinsecazione del *faciendum/vitandum* esigiti dal bene e dal male. Mentre un bene e un male premorale sono semplicemente un *bonum/malum*: un dato o un fatto positivo o negativo; il bene e il male morale sono un *bonum faciendum* e un *malum vitandum*: un valore o un disvalore e quindi un dovere di compiere o no un atto.

Siamo qui al principio della morale. Questa comincia con il dovere, con il passaggio dall'ordine della constatazione a quello della obbligazione, dal positivo/negativo al buono/cattivo, dal descrittivo al prescrittivo, dall'essere al dover-essere, dall'indicativo all'imperativo. Non esiste una morale senza doveri<sup>20</sup>. La morale non è una sociologia e neppure una mera filosofia dei beni e dei mali. La morale è la coscienza assiologica del bene, e per contrapposizione del male, che assumono così spessore morale. E con essa la percezione dei doveri (esigenze di rispetto) comportati dal bene e dal male morale.

e) Il dovere esplica la sua forza imperativa nel *nomos*: la norma morale. Questa è la traslitterazione operativa del bene morale e del dovere

---

<sup>20</sup> Una morale senza doveri, che non obbliga a niente, è una non-morale: è una sociologia dei comportamenti, ridotta a computo interessato di beni e mali fisici o ontici.

che comporta<sup>21</sup>. Nella norma il dovere prende forma tematica: forma normativa delle decisioni e delle azioni. Il *nomos* dice la norma in tutte le sue espressioni: dalle enunciazioni trascendentali e generali, sintetiche e apodittiche dei principi primi, a quelle categoriali e particolari, analitiche e descrittive dei principi secondi; nella forma sia proibente delle leggi di divieto, sia imperante delle leggi di azione. Con il *nomos* siamo al termine del percorso epistemico. La morale ha completato il processo cognitivo e dato ragione di esso.

Il dovere morale e la legge, in cui prende forma tematica, non sono né la prescrizione di un'autorità, né l'ingiunzione di una natura fisica e ontica. Sono – per dirla nell'ottica cognitiva e semantica di Tommaso d'Aquino – *aliquid per rationem constitutum*<sup>22</sup>: un'elaborazione del conoscere assiologico, in grado di portarsi alle profondità meta-empiriche dell'essere, riconoscere il valore (la valenza morale del bene) e con esso la carica di esigenza, il *faciendum/vitandum* che il valore comporta. Il dovere e la norma non sono imposti da qualcuno o qualcosa, ma schiusi alla ragione dal bene, dalla densità morale del bene. Per questa connessione di provenienza con la ragione, il dovere e la legge sono al riparo da imputazioni sia di eteronomismo sia di paralogismo etico. Da imputazioni di eteronomismo, perché il dovere e la legge hanno elaborazione autonoma, frutto della *ratio*, del conoscere del soggetto. Da imputazioni di paralogismo – e, con esso, di “fallacia naturalistica”<sup>23</sup> – perché il dovere non è derivato da uno stato di cose, ma dall'intelligenza veritativa del valore e delle esigenze ad esso intrinseche<sup>24</sup>. La natura cui attinge la morale, che

<sup>21</sup> Le norme sono giudizi riflessi di beni morali.

<sup>22</sup> Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 90, a. 1: «*Lex est aliquid rationis, [...] aliquid pertinens ad rationem*».

<sup>23</sup> L'espressione “*naturalistic fallacy*” è di G. E. MOORE, *Principia Ethica*, Cambridge University Press, Cambridge 1903.

<sup>24</sup> Non per nulla la ragione cui si riferiva D. Hume – concezione dominante nel contesto culturale in cui si muoveva – non era la ragione penetrativa dei significati, dei fini e dei valori, ma la ragione sperimentale, soggetta al “principio di verificaione”. A questa ragione è impedito il passaggio da uno stato di cose a un ordine di doveri. Tanto più se essa si misura con una concezione pregiudizialmente positivista del reale: «Il passaggio dall'essere al dover essere è certamente illegittimo se l'essere è concepito come un ente statico, analogo a quello matematico (negli enti matematici cade il concetto di dovere: ogni ente numerico è infatti necessariamente ciò che è) e si ha una concezione meccanicistica dell'universo (come quella predominante al momento storico in cui scriveva Hume)» (A. PESSINA, *Linee per una fondazione filosofica del sapere morale*, in *Identità e statuto dell'embrione umano*, ed. PONTIFICIA ACADEMIA PRO VITA, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1998, 221; cf. 217-223). Da una realtà chiusa nella datità e fattualità delle cose, e da una ragione limitata al vero/falso empiricamente controllato, che può fare solo affermazioni su dati e fatti, non ci si può aspettare nulla sul bene e sul male (relegati a sentimenti, opinioni e passioni),

fa da fonte del pensare etico, non è la natura fisica, constatata dal vedere; non è neppure una natura essenzialistica, astratta; ma la natura umana significata dalla ragione, a partire dalla prassi<sup>25</sup>. Non solo la prassi costituita dal *bios*; ma la prassi dello stesso agire (*prattein*) e delle sue domande di verità morale (*ethos*), attraverso una *reditio*, un risalire alla verità dell'essere (*ontos*) e del valore (*axios*), alla natura appunto che è al principio<sup>26</sup>.

Che anzi ad incorrere nell'imputazione di paralogismo oggi è una scienza onnicognitiva, che da sapere ricognitivo del reale si fa sapere prescrittivo dei comportamenti. Una scienza che dalla cognizione di dati e fatti inferisce leggi di condotta morale. Così la scienza occupa la morale: si erge a criterio del bene e del male. Ascoltiamo oggi dichiarazioni di scienziati – con la grande *audience* di cui beneficiano – che passano indifferentemente dall'empirico all'etico, dall'ontico al morale, dal *to be* – come dice Hume – al *to ought*; elevando acquisizioni fattuali a dati valoriali, trasformando fattibilità tecniche in possibilità etiche. Dichiarazioni passibili per questo di “fallacia naturalistica”.

f) Passiamo a una esemplificazione della scansione metodologica descritta.

La prima dal campo della proprietà dei beni: ad esempio, una somma di denaro, un computer, un'auto. Ad un rilievo empirico questi sono beni fisici (*bios*), con il loro costo, la loro struttura, la loro funzione, la capacità di soddisfare bisogni. Ad un conoscere meta-empirico, in grado di coglierne valenze e legature antropologiche, essi sono proprietà di una persona (*logos*), destinati a suo uso e beneficio (*telos*). Come tali prendono consistenza e forma di diritto. Bene questo meta-biologico, d'ordine meta-fisico, inapparente a un vedere empirico, ma effettivo, reale. Il diritto esprime un valore (*axios*), significa cioè un bene morale, che esige

---

men che meno sul dovere, che rimane un concetto alieno e inaccessibile. Nella prospettiva di Hume, «le azioni possono essere solo “lodevoli” o “biasimevoli”, ma mai “ragionevoli” o “irragionevoli”» (M. RHONHEIMER, *La prospettiva della morale. Fondamenti dell'etica filosofica*, Armando, Roma 1994, 105); cf. D. HUME, *A Treatise on Human Nature*, tr. it. *Trattato sulla natura umana*, 915 [462-463].

<sup>25</sup> «Questa natura umana non è “mera natura” (datità naturale, “ordine naturale”), ma appunto “ordine della ragione” [...] La “natura umana” cui ci richiamiamo nel discorso etico [...] presuppone dunque l'esperienza della ragionevolezza pratica [...] Proprio perciò non può esistere un'originaria deduzione teorico-metafisica di “ciò che è buono per l'uomo” dalla “mera natura”» (*ibidem*, 254).

<sup>26</sup> «La “natura umana” viene conosciuta, a partire dalla riflessione sugli atti, attraverso una *reditio completa*, un “risalire completo” alla causa che ne sta alla base» (*ibidem*).

riconoscimento e rispetto di appartenenze altrui; violare il quale è un male morale: è un furto. Il valore è portatore di un dovere (*deon*); il quale obbliga, in forma proibente (*vitandum*), a non appropriarsi di proprietà altrui; in forma imperante (*faciendum*), al suo rispetto. Tale dovere prende forma tematica nella norma morale (*nomos*): dal “sii giusto” e “non rubare” a tutte le determinazioni normative degli obblighi di tutela delle legittime proprietà e di soddisfazione dei propri debiti.

Un secondo esempio dal campo della vita umana, propriamente della vita prenatale. Sotto il profilo biologico (*bios*), l’embrione e il feto sono un individuo umano nelle primissime fasi del suo sviluppo. Ad una considerazione metabiologica, diretta a definirne lo statuto antropologico (*logos* e *telos*), essi hanno dignità di persona, con valore (*axios*) di soggetto e di fine (non di oggetto e di mezzo). Donde l’esigenza di tutela e rispetto (*deon*) dovuti alla persona umana, che prende forma nella norma (*nomos*): “la vita va tutelata fin dal suo concepimento”, “è gravemente illecito ogni aborto volontario e diretto”, “non sopprimere la vita prenatale”.

### 3.3. “*Fides et ratio*” in teologia morale

a) Il processo cognitivo qui scandito è d’ordine razionale, è la logica sottesa al conoscere morale, antecedente e trasversale ad ogni cultura e concezione etica particolare. Questo significa che ogni visione e approccio etico di natura religiosa, etnica, sociale, politica deve rispondere a questa metodologia, per non cedere a settarismi, fondamentalismi e ideologismi etici.

Anche la teologia morale è una visione e un approccio etico particolare, la quale non solo fa propria questa epistemologia, ma contribuisce essa stessa ad elaborarla, legittimarla, promuoverla, integrandola nel suo assetto teologico. Questo nella convinta e decisiva persuasione per il cristiano che la fede domanda l’intelligenza (*fides quaerens intellectum*) e che la *ratio* logica e metodologica è intrinseca alla teologia (*intellectus fidei*). Così che far proprie le vie razionali del sapere non è percorrere strade parallele o aliene alla teologia, ma ad essa attinenti e appropriate. La rinuncia alla *ratio* significa per le religioni il cedimento a esoterismi e dogmatismi etici, e per le culture la deriva ideologista e relativistica dell’etica. O la morale procede da un’ontologia e assiologia del bene o si priva di consistenza veritativa, diventando o volontaristica o relativistica.

b) L'etica morale teologica riconosce e accoglie il percorso epistemico della morale, inserendosi in esso con la sua competenza e i suoi apporti veritativi, che sono quelli del sapere teologico. Tenuto conto della competenza e dei contributi propri della teologia morale, la sua incidenza nelle diverse fasi della sequenza metodologica è al livello del *logos-telos* e dell'*axios-deon*.

Non del *bios* e del *nomos*. Non del *bios*, al cui livello la teologia riconosce la competenza delle scienze empiriche, alle quali essa attinge per una conoscenza appropriata di tutti gli elementi oggetto di valutazione morale.

L'incidenza è anzitutto al livello del *logos*, dove la teologia è portatrice del senso sopra-naturale della vita, dei beni che la costellano e dei comportamenti in cui questi prendono forma attiva. *Logos* attinto alla Parola, all'evento Cristo, all'intelligenza della fede. Per questa significazione teologica, la morale entra nella luce di senso della *imago Dei*, della vocazione, dell'alleanza, della salvezza, della vita nuova in Cristo e secondo lo Spirito.

Con il *logos* il *telos*: la teologia è portatrice dei fini ultimi, della realizzazione in Dio della vita. Prospettive dischiuse e alimentate dalla speranza cristiana. La morale entra nell'orizzonte teleologico della Pasqua, della beatitudine evangelica, del pleroma escatologico, della gloria.

La teologia apre il *logos* e il *telos* dell'esistenza alla verità salvifica della grazia: l'esistenza ha il *logos* dell'*exitus a Deo* e il *telos* del *reditus ad Deum*. In questa antropologia ed escatologia teologica risplende di nuova luce l'*axios* dell'esistenza, in se stessa e nella pluralità dei beni-valori che la declinano. Essi assumono e riflettono il valore della carità, espressione dell'amore-*charis* (grazia) di Dio a noi, che ritorna a Dio attraverso il compito d'amore (*deon*) che ogni bene morale significa e comporta. La carità è l'*axios* entro cui il vangelo riconosce ogni bene morale e il *deon* esigente che muove a compierlo.

Il *nomos*, in cui il dovere prende forma normativa per il cristiano, non è diverso da quello della morale razionale o naturale. Le norme morali, attinte al vangelo o ricomprese nella luce della fede, risulteranno più motivate ed esigenti, per *surplus* di *logos-telos* e quindi di *axios-deon*, ma il loro contenuto non è di per sé altro e diverso da quello della morale naturale umana. Di qui la non incidenza della teologia sul *nomos*, cioè sui contenuti normativi della morale.

c) Si è venuto così delineando il rapporto sinergico di *fides et ratio* nella scansione metodologica della teologia morale.

Fede e ragione dicono rapporto prima di tutto alle fonti della teologia morale: il libro della Parola e il libro della natura, il disegno della

rivelazione e l'ordine della creazione; di cui la fede e la ragione costituiscono le rispettive vie di conoscenza. La teologia morale si muove nell'ordine veritativo di entrambe insieme. “*Sub luce Evangelii et humanae experientiae*”, dice il Concilio Vaticano II<sup>27</sup>. Il Vangelo e l'umana esperienza formano quella luce entro cui la costituzione conciliare *Gaudium et spes* affronta le questioni etiche del nostro tempo. E il suo metodo è paradigmatico per il pensare teologico-morale.

In teologia c'è una precedenza logica della Parola e della fede sulla natura e sulla ragione, del Vangelo sull'umana esperienza. La teologia morale è a partire da Dio, dal *pro nobis* di Dio, dalla sua chiamata (*vocazione*), da ciò che Dio ha compiuto per primo e che motiva e muove la libertà intelligente e fedele dell'uomo. Il che dà valenza teologale alla morale, con i suoi risvolti cristologici, pneumatologici, trinitari, sacramentali.

d) Questo significa che la teologia morale è un *intellectus fidei*, un'intelligenza di fede del pensare e del vivere morale. E ciononostante è e resta una *ratio: ratio practica fide illuminata*. Dove la *ratio* non si rapporta in modo aggiuntivo o parallelo al conoscere della fede, ma integrato e sinergico. E questo per una serie di ragioni.

*Prima di tutto*, perché la fede è attività cognitiva, veritativa: è *intellectus* la fede. Fede e ragione convergono nell'*intelligere*: l'una e l'altra sono funzioni dell'intelligenza.

*Secondo*, perché la teologia morale assume lo statuto epistemologico della ragione morale, in cui la fede s'inserisce col suo *proprium*.

*Terzo*, perché rivelazione e creazione, fede e ragione non sono principio di due morali. La morale è unica. Essa ha la sua origine nella sapienza ordinatrice e provvidente di Dio, che chiama attraverso la fede e la ragione non a due, ma a una sola etica. Con una precedenza logica dell'etica della ragione sull'etica della fede, costituendo la ragione la facoltà cognitiva prima e universale, data da Dio ad ogni individuo umano per conoscere il disegno etico da lui impresso nella creazione.

*Quarto*, perché l'ordine della creazione, in cui s'iscrive la morale naturale-razionale, appartiene già all'ordine della salvezza: ne è il primo brano, la prima rivelazione e la prima via<sup>28</sup>.

<sup>27</sup> CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione pastorale *Gaudium et spes*, 46, in EV 1, 1466.

<sup>28</sup> «Proprio sulla strada della vita morale è aperta a tutti gli uomini la via della salvezza» (GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Veritatis splendor*, 3, in EV 13, 2540).

*Quinto*, perché il mistero cristiano è evento d'incarnazione e di rendenzione dell'umano. Così che riconoscere e integrare le dimensioni antropologiche e razionali dell'essere e dell'agire è compito proprio e ineludibile della teologia morale.

*Sesto*, perché la teologia morale, come il magistero morale della Chiesa, a differenza della teologia dogmatica, si rivolge a tutti, nella convinzione di offrire ragioni etiche accessibili e condivisibili da tutti.

*Da ultimo*, perché gli asserti normativi teologicamente e biblicamente motivati non possono non avere plausibilità razionale. Dio non può esigere per la via della fede obblighi alieni e illogici per la via della ragione. Se questo si verifica è per un difetto d'intelligenza, non per estraneità o contrarietà della ragione alla fede.

#### **4. Teologia morale e comunità di fede**

a) Intelligenza operativa della fede, la teologia morale non prescinde dalla comunità di fede – la Chiesa – in cui la fede è professata, celebrata e vissuta, e di cui il teologo è membro attivo e la teologia è pensiero e ministero.

Questo significa che il teologo non lavora in proprio, a partire da una sua etica, da proprie idee e in vista di suoi scopi, ma in ascolto della Chiesa, della coscienza e del vivere morale della Chiesa, e in ordine ad essa. La teologia morale in quanto scienza è opera dei teologi, del pensare e insegnare di cristiani preparati e competenti in materia.

Soggetto della teologia morale è il teologo della morale. È una soggettività però non autoreferenziale e monadica. Espressione bensì di una soggettività più ampia che è prima e principale, cui il teologo dà attuazione con la sua vocazione alla ricerca e all'insegnamento. È la soggettività teologica della Chiesa, che pensa la sua fede in ordine al vissuto, alla fedeltà operativa che la fede comporta, e di cui il teologo morale è soggetto personale e qualificato, in ragione del suo carisma e ministero nella Chiesa. Vale anche per il ministero teologico l'annotazione di san Paolo: «A ciascuno è data una manifestazione particolare dello Spirito per il bene comune» (1 Cor 12, 7).

b) La teologia morale ha, dunque, una specifica e decisiva collocazione ecclesiale, da cui non può esimersi. Essa dice ascolto e intelligenza della fede all'interno della Chiesa ed insieme indole e compito ministeriale.

Nel primo senso, la teologia morale s'inquadra ed è elaborata nel tessuto della comunione e del vissuto ecclesiale, in ascolto di quel «senso soprannaturale della fede [*sensus fidei*] in tutto il popolo, quando “dai vescovi fino agli ultimi fedeli laici”, esprime l'universale suo consenso in materia di fede e di costumi [*de rebus fidei et morum*]»<sup>29</sup>. Il teologo della morale attinge al *sensus fidei* di tutto il popolo di Dio, in tutte le sue componenti. «In cose di morale», esso è dato dalla santità di vita dei cristiani, in ragione e misura della fedeltà operativa di ciascuno al vangelo. Il *sensus fidei*, che ha nella vita santa dei fedeli la sua manifestazione morale, si costituisce nel tessuto unitario della Chiesa nel corso del tempo e nella integrazione dei doni e dei compiti (*munera*) di ciascuno. Il che significa nel solco della tradizione vivente della Chiesa e in sintonia con il magistero morale dei pastori, cui compete discernere la santità di vita e garantire la tradizione.

Il teologo della morale si pone in ascolto sapiente e accogliente della testimonianza morale dei fedeli come dell'insegnamento di coloro che da Cristo hanno ricevuto il *munus docendi*, il ministero cioè del magistero della verità per la Chiesa, dotandoli per questo di un'assistenza particolare dello Spirito. In virtù di tale ministero il papa e i vescovi in comunione con lui insegnano con l'autorità di Cristo, autenticamente dunque, «la fede da credere e da applicare nella pratica della vita»<sup>30</sup>.

Il teologo della morale attinge al magistero etico della Chiesa non come a una terza fonte, ma neppure come al pensiero di una scuola teologica o di qualificati esperti, ma come a dottrina autorevole e autentica della Chiesa «in materia di morale», cui dare «l'assenso religioso del proprio spirito»<sup>31</sup>. Né il magistero in campo morale può essere considerato e trattato come un insegnamento di secondo ordine e minor peso, rispetto al magistero nel campo della fede. Perché la Chiesa è maestra di verità morale non meno che di verità della fede: maestra «*in rebus fidei et morum*», insegna il Concilio<sup>32</sup>. E questo per l'indivisibilità di fede e prassi: la parola da credere è sempre una parola da adempiere. Il discepolo del vangelo è chi ascolta e mette in pratica la parola: «Non mero uditore, ma operatore della parola» (*Gc* 1, 22).

<sup>29</sup> CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione dogmatica *Lumen gentium*, 12, in EV 1, 316.

<sup>30</sup> Cf. *ibidem*, 25, in EV 1, 344.

<sup>31</sup> *Ibidem*.

<sup>32</sup> Cf. *ibidem*.

Nel secondo senso – relativo all'indole e al compito ministeriale – la teologia morale è in servizio della Chiesa. È questo un servizio qualificato, rivolto in special modo alla preparazione teologico-morale di pastori e formatori e all'educazione delle coscienze alla fedeltà etica della fede. Un servizio altresì di collaborazione e supporto del *munus docendi* dei pastori, i quali si avvalgono di esperti in teologia morale nell'elaborazione del magistero etico della Chiesa.

### **Conclusion**

Messa in luce la valenza morale della teologia, all'interno del proprio statuto metodologico e nel quadro epistemologico del conoscere etico, concludiamo con uno sguardo d'insieme sulla teologia morale, che la definisce nei suoi tratti essenziali e paradigmatici. *La teologia morale è quel versante dell'intelligenza della fede che riflette sulla vita cristiana come disposizione a realizzare, mediante l'agire libero e fedele, la vocazione di ogni persona in Cristo alla carità, alla santità e alla beatitudine.*



# 1 INTERVENTO

*Paolo Benanti \**

a) Il contributo di Mauro Cozzoli, nell'offrire un'esplicazione delle peculiarità della metodologia del conoscere teologico-morale, trova un suo punto di forza nel riconoscere il fenomeno della moralità connesso con l'esercizio della *ratio* illuminata dalla fede. Questo significa, in primo luogo, domandarsi e investigare i fondamenti della teologia morale e rendere ragione su come essa possa aver cura della propria specificità epistemologica e contenutistica.

La tematica affrontata, all'interno dell'attuale riflessione morale, si colloca nell'alveo, spesso controverso, della relazione tra teologia e morale, e tra teologia morale e le altre discipline scientifiche. Particolarmente rilevante ai fini della comprensione di questo rapporto è il fatto che Cozzoli ponga, da subito, l'accento sul termine *ratio*. L'esercizio della ragione, come nucleo e fondamento della riflessione morale, indica una comprensione dell'umano basata sulla complementarietà del conoscere. L'impostazione di fondo che caratterizza la metodologia del conoscere teologico-morale proposta da Cozzoli è la comune ricerca della verità da parte di ogni uomo nell'esercizio della *recta ratio*: qualsivoglia indagine scientifica, se guidata da una ragione retta, contribuisce alla ricerca della verità secondo quella peculiarità di accenti che le è propria.

La teologia morale si comprende, quindi, come disciplina al servizio di quella particolare verità che prende il nome di *verità morale*: una ricerca della corretta attuazione della libera e consapevole responsabilità nella ricerca dei valori umani e nel rispetto della legge morale naturale. Già a questo primo livello emerge come la teologia morale, in quanto disciplina scientifica, fornisce un proprio originale contributo alla comprensione dell'umano. Ricordare come la riflessione teologico morale sia un esercizio della *ratio* implica superare una serie di posizioni, che spesso hanno popolato alcune riflessioni del recente passato, che

---

\* Professore incaricato di *Teologia Morale*, Istituto Superiore di Scienze Religiose, Assisi.

vedevano questa disciplina come una sorta di deduzione applicativa di verità speculative: non solo la teologia morale non è una deduzione di un'antropologia o di altre verità filosofiche o scientifiche, ma a sua volta è in grado di verificare e contribuire alla formulazione di queste discipline ponendo sempre una domanda sul senso dell'umano. La *ratio*, comune fondamento del conoscere scientifico, implica una circolarità ermeneutica tra le diverse discipline e un costante esercizio di ascolto volto alla ricerca del bene dell'uomo.

b) Inoltre Cozzoli, sottolineando come la *ratio* che anima la riflessione teologica morale sia *illuminata dalla fede*, pone le premesse per introdurre una sua via originale di riflessione e comprensione del rapporto tra teologia e morale. Partendo dal rilevare che – considerate in se stesse – teologia e morale si svolgono in due ambiti d'intelligenza ben precisi e diversi, Cozzoli sottolinea come queste convergano, e il centro di convergenza è l'incontro uomo-Dio, che ha in Cristo la sua più alta epifania. Questa sottolineatura si traduce in un'attenzione particolare nel determinare quale relazione debba intercorrere tra teologia morale e Sacra Scrittura. Già il Concilio Vaticano II aveva chiesto che la riflessione morale fosse compresa nella sua connessione con la storia della salvezza<sup>1</sup>. La prospettiva primaria, quindi, è data dall'auto-comunicazione di Dio: è il mistero di Cristo il fondamento e la chiave ermeneutica di un conoscere morale che si possa configurare come teologia.

Perciò la vita morale in senso cristiano non può essere vista solo come mera applicazione di norme, magari specifiche, ma come chiamata in Cristo e risposta sotto la guida dello Spirito. Porre la vocazione in Cristo come elemento fondante di una comprensione morale dell'esistenza cristiana, infatti, indica sempre in primo luogo quell'iniziativa amichevole che Dio prospetta all'uomo, anzi un effetto operato da Dio nel cuore dei singoli, a tal punto che l'uomo si apre alla vocazione divina accettandola nella libertà e come compimento stesso della libertà.

Una vocazione siffatta è, inoltre, la trasformazione interiore del cuore umano egocentrico, è una conversione, frutto della grazia, dallo stato di chiusura del proprio io all'apertura totale alla salvezza.

In questo contesto la Scrittura deve costituire il fondamento: così la verità morale risulterà come verità salvifica secondo il disegno di Dio sull'uomo e sulla storia; e la vita morale come vocazione dei fedeli in Cristo. Non che nella tradizione classica e preconciliare della morale mancassero riferimenti scritturistici, ma era compito soprattutto della filosofia e del diritto illustrare la verità morale.

---

<sup>1</sup> CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Decreto *Optatam totius*, 16, in EV 1, 808.

c) Per comprendere la linea proposta da Cozzoli bisogna tener presente alcuni elementi essenziali del rapporto tra fede e morale.

Infatti, se si cerca di indicare il senso etico della relazione all'altro, si deve indicare nella gratuità l'elemento basilare che qualifica il darsi della bontà morale. Volendo cercare di connotare la specificità della responsabilità morale che emerge dall'incontro interpersonale, fondamento del fenomeno morale, non si può prendere come fondamento argomentativo, ad esempio, il comandamento della carità o il concetto della comunione donataci da Dio o la teologia dell'alleanza, ma, nel cercare di capire la relazione tra le persone, il senso della responsabilità, bisogna attivare un modo di intendere l'umano che è segnato da quello che la fede significa per noi.

Questo comporta sottolineare ancora una volta come il cristiano capisca se stesso, quindi, come un discepolo alla *sequela* del suo Signore. La *sequela Christi* prende forma in una fedeltà fatta insieme di ortodossia e di ortoprassi, vale a dire di conformità a Cristo della mente e del volere, della parola che confessa e dell'azione che adempie.

Nella sua analisi Cozzoli sottolinea come questa conformità a Cristo vada compresa e adempiuta secondo due direttrici. È una fedeltà che richiede tutto il radicalismo etico del Vangelo, che ha la forma della totalità, ossia di tutto il bene possibile, elevato a criterio di misura dell'agire morale; e, contemporaneamente, è una fedeltà che richiede di essere vissuta nella dimensione dell'interiorità, vale a dire di una morale che, prima ancora di manifestarsi fuori, ha inizio e mette radici nelle profondità (Cozzoli parla biblicamente di 'cuore') dell'uomo.

Questo radicalismo ha nel discorso della Montagna (cf. *Mt* 5) l'enunciazione paradigmatica e nella parola della croce (cf. *1 Cor* 1, 18) la testimonianza vivente.

d) Possiamo mostrare e approfondire questa comprensione servendoci della figura evangelica di Zaccheo (*Lc* 19, 1-10). Cercheremo di lasciar emergere, da una lettura della pericope, come l'incontro di fede metta in atto e renda efficaci queste dinamiche.

Zaccheo, un uomo conosciuto nella sua città, a causa della sua professione e della sua posizione sociale ha, guardando al contesto del racconto lucano, verosimilmente sentito parlare di Gesù come di una persona fuori dal comune, così che la sua attenzione ne è rimasta colpita. Quando sa che Gesù sta attraversando la città di Gerico, Zaccheo ha la curiosità di "vedere quale fosse" (*Lc* 19, 3). Non è un desiderio di conversione che lo anima, non è una ricerca del Signore che lo spinge e non è neppure il desiderio di incontrare quest'uomo chiamato Gesù di Nazaret, ma è la curiosità di vederlo in faccia.

Mentre Zaccheo pensa di aver ottenuto ciò che cercava con lo stratagemma dell'arrampicarsi su di un albero, egli è colto dall'iniziativa di un Altro. Gesù lo

guarda e non per la curiosità di vederlo, bensì perché vuole incontrarlo. La parola di Gesù spiega subito che il suo sguardo su di lui non è lo sguardo di giudizio e di separazione che tutti gli altri hanno per Zaccheo (cf. Lc 19, 7): lo chiama per nome e si autoinvita a casa sua. Non è ciò che Zaccheo si aspettava e nemmeno ciò che gli altri si sarebbero aspettati.

Il farsi prossimo a questo pubblicano, da parte di Gesù, è detto con la decisa autorevolezza di chi sa e vuole porre una relazione di verità, senza schemi presupposti o calcoli di convenienza. Gesù si espone al giudizio degli altri, secondo le consuetudini e le valutazioni comunemente condivise: farsi ospitare da un pubblicano ed essere suo commensale è condividere la sua condizione di peccatore agli occhi di tutti. Gesù compromette la sua immagine pubblica con questo gesto e crea questo incontro da persona a persona, senza considerazioni giudicanti sulle condizioni interiori ed esteriori del suo essere pubblicano: il nazareno offre la propria vicinanza là dove il pubblicano vive la distanza. Gesù entra nella vita di quest'uomo con un gesto di fraternità che chiaramente non ha altro motivo se non la bontà e dice la decisione di prossimità che il Figlio ha fatto sua nell'incarnazione, chiedendo a Zaccheo di accoglierla.

La risposta di Zaccheo è certamente personale, ma in un certo senso è creata dalla trasparenza della proposta di Gesù: la relazione, che il nazareno pone, libera la risposta di quest'uomo, che dalla curiosità di vederlo si ritrova nella possibilità di accompagnarlo ed ospitarlo in casa sua. Zaccheo non ha cercato questo rapporto così profondo con Gesù, non ha potuto pensarlo possibile, forse neppure ha potuto pensarlo sperabile. Se lo trova come realtà donata.

Il testo di Luca sembra contrapporre la "mormorazione" di tutti al segno della conversione maturata in Zaccheo (cf. Lc 19, 8): egli si alza e dice al Signore la sua decisione, una decisione che nessuno gli ha chiesto e che nessuna legge o tradizione ebraica gli chiederebbe in quel modo. Zaccheo, evidentemente, conosceva già le norme di comportamento che vietano la frode e impongono la restituzione, ma aveva sempre preferito vivere diversamente, vedendole come un ostacolo alla ricerca della propria realizzazione personale. Ora in Gesù ha visto il senso più profondo di quelle norme. Ora vede questo senso come possibile per sé e come vero compimento della sua vita e può assumere quelle norme come proprie, ben oltre la loro lettera, con quella intenzionalità di fondo che egli ha potuto cogliere nel gratuito farsi prossimo di Gesù.

Ciò che dal Signore ha imparato, questo pubblicano cerca di tradurlo nella sua vita secondo quella fedeltà che richiede tutto il radicalismo etico del Vangelo, che ha la forma della totalità, ossia di tutto il bene possibile, elevato a criterio di misura dell'agire morale (*prima direttrice*).

Alle parole di Zaccheo seguono quelle di Gesù, che confermano la realtà più profonda espressa nella decisione di Zaccheo: «la salvezza è entrata in questa

casa» (Lc 19, 9). Una salvezza che solo Dio può operare perché l'uomo è peccatore, che Dio opera nel Figlio fattosi carne, per poter incontrare l'uomo nelle modalità dell'esperienza e dell'esistenza umana, e una salvezza che è comunione con il Padre in questo incontro con il Figlio, comunione accolta in chi riconosce il dono e vuole che la sua vita si radichi e si trasformi in esso.

In altri termini, è una salvezza che si traduce in una fedeltà che richiede di essere vissuta nella dimensione dell'interiorità, vale a dire di una morale che, prima ancora di manifestarsi fuori, ha inizio e mette radici nelle profondità dell'uomo (*seconda direttrice*).

e) Approfondendo la linea proposta da Cozzoli con gli spunti emersi dalla pagina di Luca, dobbiamo rilevare che l'adesione di fede può essere compresa quindi come un evento di coscienza morale, poiché la fede è realtà di incontro con Dio in Gesù Cristo. Tuttavia a generare la fede cristiana è un evento interpersonale che è Dio stesso a creare.

Chiamiamo *adesione di fede (credere)* la risposta a questo essere incontrati da Dio, l'affidarsi a colui che si rivela e si comunica (è in primo luogo un *pisteuein eis* – affidarsi a – e non *pisteuein hoti* – credere che).

L'analisi di ulteriori narrazioni bibliche mostra alcuni caratteri tipici della relazione di fede che nasce dall'incontro con Dio. In primo luogo Dio si rivela come amore salvante: questo indica tanto la realtà storica degli interventi di Dio sul piano universale, dall'inizio fino alla Pasqua del Signore verso la pienezza del compimento futuro, sia gli interventi di Dio a livello di realtà di incontro personale con le singole persone.

Nella relazione Dio-uomo l'altro termine del rapporto è la persona incontrata, che riconosce Dio così come egli si rivela (prossimità salvante). L'esperienza dell'incontro è riconoscere Dio come amore salvante *per la propria vita* e non soltanto in generale o per l'altro (tanto per l'inizio di fede che per la conversione morale). Questa realtà di relazione è ciò che si intende con il termine comunione: è realtà duratura e fondante, costitutiva di una *vita di relazione*.

Le esperienze di incontro sono normalmente caratterizzate dall'esperienza della *sproporzione*: la creatura percepisce come immensamente sproporzionata l'offerta graziosa di Dio nei suoi confronti. A partire da questo incontro si apre per la persona una novità di senso, e una nuova prospettiva di futuro. L'adesione di fede dice precisamente questo: affidare al Signore se stessi, la propria vita, il proprio futuro.

f) È all'interno di questo affidarsi al Signore, che si rivela e comunica nell'incontro, che si può parlare in maniera significativa di "vita nel Signore", di "essere del Signore", di "essere con il Signore". Nella realtà di incontro personale con

Dio, con il suo rivelarsi e comunicarsi, rispetto all'orizzonte di vita di una persona, è l'apertura di una nuova prospettiva di futuro.

Questa relazione si caratterizza come consapevole, libera e responsabile: cioè è questione di *coscienza morale*. È la coscienza morale il luogo del nostro percepire la presenza di Dio e il luogo del nostro rispondere a Dio che si rivela e ci incontra. La modalità interiore con cui strutturiamo la nostra vita di coscienza (in riferimento a quanto dipende da noi, senza mettere limiti all'azione dello Spirito) è una realtà che filtra l'incontro con il Signore: rende possibile o impedisce, facilita o rende difficoltoso il fatto che l'incontro con il Signore da parte nostra sia vero, sia sincero.

Dio ci crea interlocutori, capaci di ascoltarlo e capaci di rispondere. Dio ci vuole interlocutori. Quando ci crea in comunione, lo fa come offerta donata alla nostra possibilità. Egli crea le nostre possibilità di risposta, ma non fa la nostra risposta senza di noi. Sulla base dell'attenzione a questa polarità nasce la sottolineatura dell'originarietà dell'esperienza morale, e il tema e il problema della relazione tra vita morale e vita di fede. Queste caratteristiche dell'incontro di fede portano a definire lo statuto epistemico della teologia morale.

g) Infatti, parafrasando Cozzoli, se la teologia è l'intelligenza suscitata dall'*ascolto della fede (fides quaerens intellectum)*, la teologia morale è il versante etico di quest'ascolto, rappresentato dal vissuto cristiano, il quale domanda anch'esso l'intelligenza della fede e perciò la riflessione argomentata, sistematica, critica e metodologicamente strutturata della teologia. Questo significa che la morale teologica assume, sotto il profilo suo proprio, la figura logica della teologia. Profilo definito dal carattere pratico della morale. Di modo che se la teologia è *ratio fide illuminata*, la teologia morale è *ratio practica fide illuminata*.

La teologia morale riassume in sé, quindi, tutta la tensione della fede, capita come parola e come comportamento etico: entrambi questi aspetti costituiscono insieme la verità della risposta di fede alla Parola accolta. Si tratta, infatti, del rapporto tra l'esplicitazione di fede e l'incarnazione delle opere: l'incarnazione della fede nelle opere. Il 'sì' della fede ha bisogno di essere detto e ha bisogno di essere fatto.

Questo si traduce in una doppia tendenza: a coltivare quella relazione detta nella preghiera, e incarnarla nella continua ricerca ed attuazione del bene in una vita virtuosa.

Forti di questi elementi possiamo così comprendere in che modo Cristo sia eticamente interpretante l'umano: la figura di Gesù, la sua persona, la sua presenza sono rivelazione del Padre, parola di Dio fattasi carne e in questo senso (non in qualsiasi senso) la persona di Gesù è normativa. Siamo chiamati ad assumere l'intenzionalità, il senso, i criteri del vivere e dell'operare di Gesù. La dimen-

sione morale dell'annuncio è nella possibilità ed esigenza (*Gabe und Aufgabe*) di accogliere in libera responsabilità la realtà annunciata, la prossimità accolta, la salvezza donata.

Nella persona credente il momento costituito dall'adesione di fede, per quanto fin qui emerso, è allora *un fatto di coscienza* e come tale si inserisce nel dinamismo della responsabilità. Una volta accolto dall'uomo, il dono della fede, sebbene non sostituisca o sconvolga il fenomeno morale, tuttavia apre al credente un orizzonte di senso caratterizzato da una pienezza di significato e da una novità radicale.

h) Il professor Cozzoli ben chiarisce, al termine dell'inquadramento epistemico, come sul versante del rapporto tra etica naturale ed etica cristiana l'*intellectus fidei* mostri la non estraneità alla fede dell'etica razionale. Anzi acquisisce all'intelligenza e alla prassi della fede tutta la morale naturale: la fede non cambia materialmente la morale, aggiungendovi contenuti normativi, ma dà ad essi nuova intelligenza, nuova forza, un finalismo nuovo.

Tuttavia – ben precisa Cozzoli – sul versante della distinzione tra il piano normativo del “come” agire e il piano fondativo del “perché”, l'intelligenza della fede mostra come a livello delle norme d'azione non si diano dogmi: né il soggetto può agire senza ragione né contro ragione. A livello fondativo del “perché”, invece, le motivazioni e le spinte ad agire possono essere anche di fede o di sola fede. In altri termini lo specifico del cristiano è seguire Cristo, ma per la ricerca tesa a riconoscere i valori obiettivamente rilevanti per la vita morale, occorre il dialogo con altri uomini, occorre l'apporto della *ratio* umana. Il contributo specifico della fede è quindi capibile come una novità di fondamento dell'agire e di *telos*: la comprensione escatologica della fede cristiana dona qui all'agire morale un *novum* unico.

i) È però necessario esplicitare un aspetto del problema che rischia di dare adito a fraintendimenti. Dobbiamo assolutamente tener presente e specificare come l'*intellectus fidei* ci consenta di intendere la realtà. Infatti, se come credenti facessimo un discorso morale facendo finta di 'ignorare' Cristo, staremmo mentendo (di fatto, al di là delle intenzioni), in quanto l'orizzonte di fede in Cristo non può essere affatto messo da parte, poiché esso è già presente nel nostro modo di intendere la realtà. Un ragionamento che fosse completamente *ut si Deus non daretur* in teologia morale, per quanto fin qui detto, non è veritiero né sensato.

Se è vero che né il soggetto può agire senza ragione né contro ragione (in questo senso la morale ha pretese universali), è altresì vero che la realtà della fede trasforma il nostro essere e capire in un modo che rende la fede non semplice-

mente un giustapporsi o un rafforzativo del percorso epistemico, ma un *novum* che costituisce la dimensione fondativa e teleologica dell'agire cristiano.

La nostra conoscenza e la nostra risposta al bene, infatti, sono sempre storiche e, per essere tale, ciò che è obiettivamente bene deve essere riconoscibile, comunicabile e verificabile da noi come uomini in quanto capaci di consapevole e libera responsabilità, di coscienza, di moralità. In questo caso la stessa esperienza 'umana' del vincolo morale fonda la possibilità di dialogare e cercare insieme soluzioni morali anche in gruppi e società religiosamente differenziati, valorizzando ciò che umanamente, culturalmente e storicamente si può riconoscere come bene e, dunque, di cui liberamente si può assumere responsabilità. In questo senso la *ratio* fonda e determina la non estraneità alla fede dell'etica razionale.

Tuttavia dobbiamo avere ben presente l'esigenza di non confondere la *novità della comprensione* dell'esistenza in forza della conoscenza del Signore con l'*esclusività di comprensione* di ciò che oggettivamente vale in una storia concreta ed è affidato a ogni coscienza onesta (dimensione dell'umano). La confusione di questi due livelli porta a una non comprensione della peculiarità e dello specifico etico cristiano. Proprio questa specificità, delineata tanto nell'intervento di Cozzoli che nel presente intervento, sono le premesse che permettono di parlare non solamente di un *ethos* cristiano, ma di una vera e propria disciplina scientifica, la teologia morale.

l) Quanto fin qui emerso pone, come moralmente doverosa, l'istanza del dialogo "etico" tra culture religiose ed etiche diverse, per comprendere il bene che oggettivamente ci è chiesto, senza limitarci a ripetere soluzioni che persone del passato hanno dato, ma potrebbero essere non più storicamente adeguate o non corrispondenti ai problemi da affrontare nel presente.

Le caratteristiche del processo epistemico della teologia morale ci spingono a chiederci in che senso valori vissuti nel passato sono da ritenersi storicamente non più adeguati o in che senso oggi vivere il rapporto tra fede e moralità concreta. La questione della storicità e la questione della specificità cristiana dei contenuti normativi, quindi, sono connesse alla caratteristica propria del conoscere teologico morale.

Particolarmente interessante e capace di affrontare le complessità del vivere presente è la scansione del conoscere teologico morale che Cozzoli riassume nella successione *bios-logos-telos-axios-deon-nomos*. Ampliando il discorso proposto, e per mostrare la paradigmaticità del conoscere teologico-morale, vogliamo provare a descrivere, secondo questi momenti, il ruolo dell'Eucaristia nella vita morale dei credenti.

In primo luogo l'Eucaristia, *fons et culmen*, ci costituisce interlocutori di Dio mediante il comune ascolto della Parola. La Parola proclamata si confi-

gura come la realtà costitutiva della comunità credente: Dio non solo comunica un'informazione (dimensione *noetica*), ma *Si* comunica, ci comunica *Se* stesso. L'auto-comunicazione di Dio è, moralmente intesa, la consegna di una relazione. Questo momento realizza quella dimensione di *ratio practica fide illuminata* che Cozzoli dice costituire la teologia morale. La Parola ascoltata contribuisce a formare quell'intelligenza dell'*ethos* e del soggetto agente, della verità e dell'agire morale, nella luce della fede e della stessa Parola che ne è principio. Proprio l'Eucaristia mostra come, a differenza della filosofia, la teologia morale riflette sull'*ethos* a partire dalla Parola di Dio e dalla fede con cui la si comprende. L'Eucaristia mostra e nutre quel processo che dà alla Parola un valore e ruolo fontale e basale per la teologia morale. Mentre la fede ne è la via conoscitiva. L'intenzionalità di Dio diventa il criterio, nella fede, per interpretare la storia, per dare corpo a quel 'perché' che sottostà all'agire cristiano.

L'Eucaristia ci fa commensali mediante il 'pane' condiviso. Il pane è capito come 'realtà-simbolo' di ciò che è necessario alla vita e contemporaneamente di ciò per cui si diviene nemici ('si lavora per il pane' e 'si fanno guerre per fame'). Il pane è momento sorgivo del processo del conoscere teologico-morale, è il *bios* nel processo valutativo morale.

L'Eucaristia mostra come Gesù interpreta il pane alla modalità da Lui vissuta in tutta la sua esistenza. Il 'senso' del pane è affidato alla libera responsabilità delle persone. Condividere la vita è, di fatto, condividere il pane. Già considerando il pane nella sua sola valenza simbolica umana si mostra una profonda valenza etica. Il pane condiviso mostra il *logos* e il *telos*. Ma il pane e il vino sono 'corpo' e 'sangue', 'corpo' donato e 'sangue' versato. Nel dono dell'Eucaristia, nel suo consegnare *Se* stesso come nostro pane, nel vivere quotidiano gratuito fino al sangue versato, Gesù ci dona l'unico modo per superare, in questa storia, una logica di competizione, di violenza, di morte. I discepoli ricorderanno che, anche di fronte all'imminenza della sua morte, il Salvatore continuava a rendere possibile, con il dono di sé, una vita che è in questa storia salvezza liberante, precisamente quando accetta di non porre limiti al dono di sé. È questa consapevolezza che fa percepire l'*axios*, il valore del dono e la richiesta, il *deon*, che il dono stesso fa alla coscienza.

L'Eucaristia ci mette di fronte al comandamento del Maestro: 'Fate questo in memoria di Me'. La comunione avviene nella condivisione: condivisione del dono e sua assunzione in libera e consapevole responsabilità. Qui si rende visibile la nuova alleanza in Gesù Cristo. Il ricordo del Signore è riconosciuto come criterio interpretante la salvezza nella storia. Si passa dal dono alla responsabilità di vivere secondo la 'logica' di comunione: il dono è la possibilità di vivere una vita umana riconciliata. La consegna di sé viene vissuta e capita come una vita che fa vivere. L'Eucaristia ci mette di fronte due aspetti peculiari del vivere umano: la respon-

sabilità verso l'altro e la forza data dal Signore per vivere l'accoglienza e la responsabilità. L'Eucaristia fonda dunque il vivere sociale del cristiano motivandone le modalità e spingendolo ad attualizzare, nell'oggi, quei criteri (la condivisione) sperimentati come forza salvante del Signore secondo una triplice dinamica di comunione, solidarietà e giustizia (*nomos*).

m) L'aver ripercorso le tappe del conoscere teologico-morale alla scuola dell'Eucaristia permette di evidenziare il valore del contributo di Cozzoli. La metodologia del conoscere teologico morale proposta rispetta la duplice natura (teologica e morale) della disciplina: il pane capito come simbolo viene compreso anche in tutta la sua valenza sacramentale nel passaggio *bios-logos-telos-axios*. Come mostra la lettura dell'Eucaristia che abbiamo offerto, la fede è portatrice non di diversi contenuti morali, ma di quel *surplus* di senso e di valore che fa da molla del volere, in ordine al bene migliore da decidere e adempiere.

Questa lettura dell'Eucaristia rende possibile cogliere ulteriori elementi importanti presenti nel contributo di Cozzoli. In primo luogo questa metodologia favorisce il dialogo etico, cioè quella volontà di ricerca della verità morale che accomuna tutti gli *uomini di buona volontà*. Si tratta di un cammino da fare insieme, capito come necessario allo scopo della piena e non reticente assunzione di tutto ciò che è autenticamente umano. Questo presuppone una *capacità di ascolto* previa alla capacità di parola, suppone la ricerca e non la presunzione dell'autentico. La ricerca del *bios* – e la sua interpretazione – è il momento in cui questo cammino prende forma associando tutti gli uomini nella ricerca della verità morale, e rende tangibile quella visione del mondo data dall'adesione di fede, di cui abbiamo tratteggiato le caratteristiche poc'anzi. Per il credente la ricerca del valore umano autentico è la ricerca della risposta coerente al dono della salvezza.

Ancora, se guardiamo all'Eucaristia possiamo apprezzare questo elemento nel passaggio dal pane, simbolo dei bisogni e delle divisioni umane, al 'corpo' e al 'sangue', un dono di salvezza che vuole associarci al Donatore. La ricerca etica, intesa come comune ricerca dell'umano, si propone alla nostra attenzione come la via del possibile e doveroso contributo cristiano alla formazione di un *ethos* più vero e autentico (la condivisione come strumento di comunione, solidarietà e giustizia).

Infine è necessario sottolineare quale figura di teologia morale emerge dal contributo di Cozzoli. La teologia morale non appare come una disciplina impegnata a redigere norme negative volte a denunciare alla coscienza il suo peccato, come a volte è sembrata nel corso della storia, ma, fedele al mandato conciliare, come la riflessione etica e teologica sulla vocazione dell'uomo in Cristo alla carità, alla santità e alla beatitudine.

Inoltre la comprensione del conoscere teologico morale che emerge dallo studio di Cozzoli attualizza e rende possibile il mandato che l'enciclica *Veritatis splendor* affida ai teologi moralisti:

«il servizio che nell'ora attuale i teologi moralisti sono chiamati a dare è di primaria importanza, non solo per la vita e la missione della Chiesa, ma anche per la società e la cultura umana. Tocca a loro, in intima e vitale connessione con la teologia biblica e dogmatica, sottolineare nella riflessione scientifica "l'aspetto dinamico che fa risaltare la risposta, che l'uomo deve dare all'appello divino nel processo della sua crescita nell'amore, nell'ambito di una comunità salvifica. In tal modo la teologia morale acquisterà una dimensione spirituale interna, rispondendo alle esigenze di sviluppo pieno della *imago Dei*, che è nell'uomo, e alle leggi del processo spirituale descritto nell'ascetica e mistica cristiane"»<sup>2</sup>.

Il contributo di Cozzoli – e il metodo da lui proposto -, oltre ad essere un valido strumento di validazione delle verità e delle norme morali, aiuta così i fedeli a comprendere l'altissima vocazione cui sono chiamati, associando tutti gli *uomini di buona volontà* in questa ricerca e offrendo loro apporti di una *ratio practica fide illuminata* capace di affrontare le complessità e le sfide del vivere presente.

---

<sup>2</sup> GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Veritatis splendor* [6.8.1993], 111, in EV 13, 2807.



## 2 LA FONTALITÀ SACRAMENTALE DELLA MORALE: LEGGE E GRAZIA

*Massimo Regini \**

### **1. Una morale mistagogica? L'antica novità dell'insegnare la prassi**

a) L'idea che muove queste riflessioni è che nel passaggio dall'*ordo credendi* all'*ordo agendi* non può mancare l'*ordo celebrandi*, per un rinnovamento dell'insegnare teologia oggi che sappia riscoprire l'originalità della catechesi morale dei Padri.

«È noto come, in epoca patristica, la riflessione morale nascesse e si sviluppasse in un contesto liturgico-sacramentale. Il mistero celebrato rifluisce così direttamente nel mistero vissuto e, a sua volta, la celebrazione si arricchiva di elementi vitali desunti dall'esistenza quotidiana. Le omelie e le catechesi mistagogiche dei Padri rappresentavano un modello insuperabile di messa in atto di questa circolarità»<sup>1</sup>.

Occorre riconoscere, infatti, nei Padri la presenza di un fondamento misterico-sacramentale che motiva e anima la vita nuova del cristiano, per cui l'imperativo morale viene attinto direttamente all'evento sacramentale<sup>2</sup>. Attraverso la catechesi mistagogica, il cristiano veniva invitato ad entrare nella piena comprensione del "*mysterion*", e condotto a vi-

---

\* Professore stabile di *Teologia morale*, Istituto Teologico Marchigiano, Ancona.

<sup>1</sup> G. PIANA, *Partecipare all'eucaristia e «dire Dio» nella vita*, in *L'eucaristia celebrata: professare il Dio vivente. Linee di ricerca* (Atti della XIX Settimana di studio dell'Associazione Professori di Liturgia. Gazzada [VA], 26-31 agosto 1990), a cura dell'Associazione Professori di Liturgia, C.L.V. - Edizioni Liturgiche, Roma 1991, 106.

<sup>2</sup> «Si può dire che questa forma di istruzione morale sulla base del *mysterium* era l'idea dominante, in Oriente almeno all'età patristica, e in Occidente fin dopo sant'Agostino. Considerata in complesso, nella loro mente l'istruzione morale era un'appendice, anche se molto importante,

vere il mistero celebrato; con ciò era evidente tutto l'impegno che il battesimo portava in sé: la necessità di camminare in una vita di fedeltà battesimale<sup>3</sup>.

Dobbiamo tuttavia sottolineare che questo nasceva da una concezione dei sacramenti come continuazione, nel tempo della Chiesa, degli eventi di salvezza della storia biblica. Nei riti cristiani si compie l'economia di salvezza secondo una comprensione storico-salvifica dei simboli sacramentali<sup>4</sup>. Questo sviluppo, attento alla prospettiva misterica della vita cristiana, era in grado di offrire un fondamento evidente e un dinamismo spirituale esigente all'impegno etico, secondo la verità dei misteri celebrati, nella loro identità pasquale, significata dai simboli sacramentali.

Considerando poi lo sviluppo della teologia sacramentale nel pensiero di alcuni autori della patristica latina, con l'assunzione della categoria di *sacramentum* per indicare i riti cristiani, si nota una maggiore attenzione alla novità sacramentale quale fonte di santità morale, con il conseguente impegno etico dell'imitazione di Cristo. Per questa diversa accentuazione perderà progressivamente significato il simbolismo sacramentale e il suo valore di evento salvifico, e sarà maggiormente sottolineato l'impegno etico derivante dal *sacramentum* che consiste nel dovere pubblico di fedeltà, insieme all'attenzione per una corretta celebrazione del «patto» sacramentale. Uno sguardo quindi più al frutto dell'evento sacramentale, che alla sua identità di celebrazione della pasqua di Cristo, e quindi più alla grazia dei sacramenti che al fondamento e dinamismo da questi generato. Da qui il progressivo allontanamento della morale dalla sua fonte sacramentale.

b) Nel recente magistero della Chiesa troviamo un importante richiamo alla dimensione misterico-sacramentale dell'agire morale nell'enciclica *Veritatis splendor*, dove possiamo notare due movimenti concentrici di un agire cristocentrico.

---

all'istruzione sulla fede. L'imperativo morale era considerato come una conseguenza della vita in Cristo» (B. HÄRING, *La legge di Cristo*, I, Morcelliana, Brescia 1963<sup>3</sup>, 23).

<sup>3</sup> I Padri greci non esitano a parlare per il battesimo di "*synthèke*" (contratto), a sottolineare il suo carattere bilaterale, che impegna ad un tempo Dio e l'uomo. «Per dire tutto in una parola: un patto con Dio di vita nuova e di condotta irreprensibile; ecco come bisogna comprendere il battesimo nella sua essenza e nella sua forza» (S. GREGORIO DI NAZIANZIO, *Oratio 40*, in *Patrologia Graeca* [=PG] 36, 368).

<sup>4</sup> Per l'approfondimento della categoria di "*mysterion*" e "*sacramentum*" nella patristica, cf. C. ROCCHETTA, *Sacramentaria fondamentale. Dal «Mysterion» al «Sacramentum»*, EDB, Bologna 1999, 245-277.

La prima dimensione, che genera un movimento verso Cristo, è contenuta nell'impegno etico della "sequela Christi", poiché Cristo chiede di seguirlo e di imitarlo sulla via dell'amore.

«L'agire di Gesù e la sua parola, le sue azioni e i suoi precetti costituiscono la regola morale della vita cristiana»<sup>5</sup>.

La sequela indica la modalità della vita morale del cristiano e la sua finalità; esprime la radicalità del messaggio morale evangelico, contenuta nell'impegno della "imitatio Christi" propria della spiritualità cristiana.

Ma, a questa prima dimensione, l'enciclica ne accosta una seconda, necessaria per vivere la sequela e insieme capace di illuminarla in tutti i suoi aspetti, rendendo ragione anche sul modo in cui la stessa sequela si compie in una morale autenticamente cristocentrica.

«Seguire Cristo non è un'imitazione esteriore, perché tocca l'uomo nella sua profonda interiorità. Essere discepoli di Gesù significa essere conformi a lui, che si è fatto servo fino al dono di sé sulla croce (cf. *Fil 2, 5-8*)»<sup>6</sup>.

La "sequela Christi" non è solo un seguire "da lontano", un cercare di imitarlo per essere buoni e avere la vita eterna. La sequela è possibile e si compie nell'essere "configurati" a Cristo per mezzo della grazia dello Spirito Santo, nell'essere inseriti in lui e nel suo mistero pasquale. L'uomo s'impegna sui passi di Cristo, non solo dietro a lui, ma a motivo del fatto che vive in Cristo. Così il fondamento morale della sequela incontra il fondamento battesimale della configurazione a Cristo.

«Sotto l'impulso dello Spirito, il battesimo configura radicalmente il fedele a Cristo nel suo mistero pasquale della morte e risurrezione, lo "riveste" di Cristo (cf. *Gal 3, 27*). [...] Morto al peccato, il battezzato riceve la vita nuova (cf. *Rm 6, 3-11*): vivente per Dio in Cristo Gesù, è chiamato a camminare secondo lo Spirito e a manifestarne nella vita i frutti (cf. *Gal 5, 16-25*)»<sup>7</sup>.

c) La vita morale, quindi, è espressione e manifestazione della vita nuova del credente, definito un "vivente in Cristo Gesù". Si tratta di un dono ricevuto nel battesimo che inserisce il credente nel mistero

<sup>5</sup> GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Veritatis splendor* [6.8.1993], 20, in EV 13, 2583.

<sup>6</sup> *Ibidem*, 21, in EV 13, 2586.

<sup>7</sup> *Ibidem*, in EV 13, 2587.

pasquale di Cristo, rendendolo partecipe di una vita nuova per mezzo dello Spirito. La configurazione eucaristica a Cristo, poi, rende partecipe il battezzato della forza di Cristo, perché il suo essere un “vivente” si strutturi come possibilità sempre nuova di vivere l’imitazione dell’amore di Cristo, partecipato proprio dall’eucaristia.

«Tutte queste affermazioni non lasciano alcun dubbio: la morale cristiana intrattiene con Cristo dei rapporti di tipo ontologico che richiamano quelli dell’albero con le sue radici (cf. *Gv* 15, 1-8). La morale cristiana trova la possibilità di esistere, di crescere e di giungere al suo compimento nell’unione personale del credente con Cristo, un’unione che dipende da quell’ontologia di grazia concessa, attraverso la fede e i sacramenti, dallo Spirito di Cristo»<sup>8</sup>.

Risulta, perciò, evidente che i due movimenti cristocentrici, proposti nei numeri 19-21 di *Veritatis Splendor*, sono reciprocamente necessari per seguire Cristo. Il cristiano, configurato sacramentalmente a Cristo nella sua pasqua, mediante il battesimo e l’eucaristia, diviene un “vivente per Dio in Cristo Gesù” e può seguire e imitare Cristo, rispondendo alla richiesta

«di inserirsi nel movimento della sua donazione totale, di imitare e di rivivere l’amore stesso del Maestro “buono”, di colui che ha amato “sino alla fine”»<sup>9</sup>.

Questi brevi accenni ci inducono a ritenere necessaria, nello studio della teologia morale fondamentale, la proposta di un “fondamento sacramentale” dell’etica, nel senso che si può pensare e insegnare, con un procedimento di carattere mistagogico, tutta la vita cristiana e il vivere etico come espressione e realizzazione della “vita in Cristo”, di quella condizione nuova del cristiano che per il battesimo è un “vivente in Cristo Gesù” (cf. *Rm* 6, 11). L’aggettivo “sacramentale” intende specificare che si tratta dello sviluppo di una riflessione teologico-morale che individua nei sacramenti della Chiesa il fondamento e il dinamismo dell’agire del cristiano nel mondo, che ne abilita e sostiene la vocazione alla santità.

---

<sup>8</sup> R. TREMBLAY, *Fede e Morale*, in «*Veritatis splendor*». Testo integrale e commento filosofico-teologico, San Paolo, Cinisello Balsamo 1994, 148.

<sup>9</sup> GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Veritatis splendor*, 20, in EV 13, 2585.

## 2. Sacramentalità dell'agire e sacramenti per l'agire

a) Per comprendere la fontalità sacramentale della vita morale del cristiano appare però necessario approfondire il valore dei sacramenti, in particolare nel loro significato antropologico, individuando, ancor prima di un fondamento sacramentale per l'agire, una vocazione sacramentale dell'agire stesso.

La vita dell'uomo, con la sua ineludibile domanda su cosa fare per vivere bene, può essere pensata dentro un orizzonte più ampio del semplice esserci e della irrinunciabile necessità di agire. Possiamo individuare una "struttura sacramentale" del vivere e della vita stessa a partire dalla ricerca di significati e di finalità che ogni uomo di fatto attribuisce alle sue scelte.

«L'apparizione dell'invisibile nel visibile e la capacità di rendere visibile l'invisibile, attraverso elementi esterni percettibili e concreti, è caratteristica fondamentale di ogni sacramentalità»<sup>10</sup>.

Questo significato di "sacramentalità" si manifesta mediante la domanda sul bene, in cui è possibile cogliere come ogni agire morale sia aperto ad una ricerca di un motivo e di un incontro che sia in grado di illuminarne il senso e il significato. Appartiene perciò alla sacramentalità dell'agire la tensione fra immanenza e trascendenza, fra visibile e invisibile, fra agire bene e domanda di felicità. Si tratta di riconoscere una chiamata alla pienezza di vita presente in ogni uomo, contenuta nella sua domanda di bene e rivelativa della sua stessa vocazione, che cerca un senso nell'incontro con il trascendente secondo un modo "sacramentale", che risponde in definitiva al suo essere creaturale.

b) Sviluppando questo primo dato fondamentale sulla sacramentalità dell'agire, possiamo notare che questo si esprime attraverso i simboli dell'uomo e il simbolismo del suo agire<sup>11</sup>. Mentre il segno indica, il simbolo significa, manifesta e unisce, secondo il significato espresso dal simbolo stesso e secondo la struttura antropologica del

---

<sup>10</sup> D. BOROBIO, *Dalla celebrazione alla teologia: che cosa è un sacramento*, in *La celebrazione nella Chiesa. Liturgia e sacramentaria fondamentale*, I, ed. D. BOROBIO, Elle Di Ci, Leumann (Torino) 1992, 422.

<sup>11</sup> Cf. G. MAZZANTI, *I Sacramenti, simbolo e teologia. Introduzione generale*, I, EDB, Bologna 1997, 39-40.

simbolo<sup>12</sup>. Il simbolo è una realtà umana di ordine esterno e visibile (cose, gesti e anche parole), che porta in sé la capacità di essere espressione e comunicazione della persona rivelandone il mistero e per questo in grado di realizzare una funzione mediatrice nell'incontro interpersonale.

L'origine del simbolo va ricercata nella natura simbolica dell'uomo, il quale non può prescindere dalla sua corporeità, attraverso la quale esprime e comunica la sua interiorità.

«L'uomo vive simbolicamente, generando simboli, comunicando l'interiorità, esprimendosi e realizzandosi, rimandando il visibile corporeo ad una realtà ulteriore»<sup>13</sup>.

La mediazione fra domanda di senso e incontro salvifico deve essere perciò ricercata nel linguaggio simbolico. I simboli infatti sono espressivi dell'interiorità dell'uomo e della sua "vocazione sacramentale".

Nella ricerca del valore etico dei sacramenti, la preferenza accordata al valore antropologico del "simbolo" permette di accostarsi ai sacramenti a partire dalla struttura sacramentale propria dell'uomo, che si esprime nei simboli della vita, quindi a partire dal suo bisogno di un incontro significativo. Ci accostiamo ai sacramenti per comprenderli come

«un adeguamento all'uomo, che per sua natura è un essere sacramentale, uno che non si contenta di descrivere il reale ma che ne cerca il significato, rappresentandolo attraverso simboli. [...] Prima ancora che una disposizione dall'alto, è dunque nell'uomo che va cercata la giustificazione ultima dei sacramenti, al punto che senza questa sua apertura simbolica essi non potrebbero nemmeno operare»<sup>14</sup>.

---

<sup>12</sup> La teologia sacramentaria vive una stagione animata dalla riflessione e dal dibattito proprio intorno al significato e all'utilizzo della categoria del "simbolo" per esprimere in modo più adeguato il significato e il valore dei sacramenti. L'autore che maggiormente ha riproposto l'utilizzo di questo termine nella teologia sacramentaria, indicando una rinnovata significatività del sacramento come mediazione simbolico-rituale e suscitando su questo un ampio dibattito, è L.-M. CHAUVET in particolare nell'opera: *Simbolo e sacramento. Una rilettura sacramentale dell'esistenza cristiana*, Elle Di Ci, Leumann (Torino) 1990. Per una analisi della *status quaestionis* del rapporto fra sacramento e simbolo, cf. A. BOZZOLO, *La teologia sacramentaria dopo Rahner*, LAS, Roma 1991, 176-193.

<sup>13</sup> D. BOROBIO, *La celebrazione nella Chiesa*, 427.

<sup>14</sup> G. TANGORRA, *Prospettive antropologiche nei singoli sacramenti*, in *Antropologia cristiana. Bibbia, teologia, cultura*, ed. B. MORICONI, Città Nuova, Roma 2001, 462.

Si tratta di una vocazione sacramentale dell'uomo che si esprime nei simboli della vita, ma trova pienezza e compimento nel dialogo sacramentale con Cristo. Il simbolo fondamentale, che è l'uomo stesso, acquista una luce nuova con l'annuncio e l'accoglienza della fede. Questa è esperienza luminosa che fa risplendere, con i suoi simboli, il mondo interiore dell'uomo e la sua più autentica vocazione, illuminando pienamente i simboli della sua vita. L'agire simbolico si manifesta perciò come il luogo dell'esperienza della fede con la sua domanda di significati per l'agire.

«L'agire che, cercando il senso, non lo trova in un'autofondazione, ma solo nell'appello a un mistero trascendente, la cui esperienza viene totalmente donata all'uomo, prima ancora (e più ancora) di inverarsi in concrete norme d'azione, assume il carattere di rendimento di grazie»<sup>15</sup>.

La comprensione della natura simbolica dell'uomo e della sua domanda di salvezza è l'inizio per leggere e capire la vita, ma è anche l'inizio per comprendere i sacramenti e il loro valore per la vita, perché «chi ha capito i simboli della vita è molto vicino, anzi, è già dentro la vita dei sacramenti»<sup>16</sup>.

c) La verità morale dell'agire come domanda di senso, mediante la simbolica della vita, trova la risposta sacramentale dell'agire di Dio, in cui l'«Assente-presente» si comunica sacramentalmente nei simboli della vita come dono di grazia, dono inatteso e gratuito, dono trasformante e impegnativo, per una nuova sacramentalità dell'agire morale pienamente significata e autenticamente umana.

«L'azione liturgica, quindi, non è una produzione dell'attività umana ma il senso più profondo di tale attività, il suo senso simbolico, in cui l'uomo raggiunge Dio lasciandosi raggiungere da Dio»<sup>17</sup>.

Volendo utilizzare per i sacramenti la definizione di simboli della fede, scopriamo che i sacramenti operano e realizzano nelle espressioni

<sup>15</sup> G. PIANA, *L'agire morale. Fra ricerca di senso e definizione normativa*, Cittadella, Assisi 2001, 65.

<sup>16</sup> L. BOFF, *I sacramenti della vita*, Borla, Roma 1982, 15.

<sup>17</sup> G. BONACCORSO, *La dimensione sacramentaria della fede celebrata*, in *Celebrare il mistero di Cristo. La celebrazione dei sacramenti. Manuale di Liturgia*, a cura dell'Associazione Professori di Liturgia, 2, C.L.V.-Edizioni Liturgiche, Roma 1996, 35.

simbolico-sacramentali un incontro e una comunicazione salvifica. I sacramenti trovano in Dio la loro efficacia salvifica, ma in una comunicazione che avviene in un contesto simbolico, nei simboli dell'uomo che diventano simboli dell'incontro con Dio.

I sacramenti sono "simboli" di Cristo. In quanto simboli, dalla parte di Dio causano, cioè realizzano la salvezza, non perché indicano e rimandano, ma perché la donano, celebrando la salvezza nei simboli della vita. I sacramenti rendono presente e attualizzano nell'oggi della Chiesa il mistero di Cristo, in una storia personale ed ecclesiale che per i sacramenti diviene santificazione, storia di salvezza che continua.

«Non dunque un sacramento-causa produttrice di una grazia genericamente santificante, ma presenza nell'azione e per l'azione sacramentale di quelle azioni salvifiche di Cristo che formano il suo Mistero. Così il rito liturgico-sacramentale costituisce il tempo e il luogo simbolici, e pur pienamente reali, in cui l'uomo si incontra con Cristo, e da lui riceve in concreto quella salvezza che nella fede aveva già creduto e accettato»<sup>18</sup>.

Il simbolo sacramentale fa suo e si esprime in un simbolismo naturale e antropologico che trova nella corporeità la sua possibilità ed espressività, ma viene assunto e trasfigurato nell'evento pasquale di Cristo, annunciato e celebrato nella fede della Chiesa.

«I sacramenti nella loro qualità di azioni simboliche focalizzano in modo paradigmatico chi si diventa, chi si è e come si debba e possa vivere da cristiano, cioè da persona definita nella sua relazione con Cristo»<sup>19</sup>.

L'impegno morale di vita nuova non è fondato su doveri imposti da codici di comportamento, ma si fonda e attinge tutta la sua radicalità dalla morte dell'uomo vecchio e dalla trasformazione del battezzato in una nuova creatura. I due momenti del dono e dell'impegno appartengono perciò al dono della vita in Cristo e da questa sono generati e mossi.

---

<sup>18</sup> S. MARSILI, *Simbolismo dell'iniziazione cristiana alla luce della teologia liturgica*, in *I Simboli della Iniziazione cristiana* [Atti del I congresso internazionale di liturgia], ed. G. FARNEDI, Benedictina, Roma 1983, 278.

<sup>19</sup> B. MALFÈR, *I sacramenti come paradigmi di vita cristiana*, in *Sacramenti ed etica. I sacramenti della chiesa tra preoccupazioni dottrinali, interesse disciplinare ed esperienza vissuta* [Atti del simposio della specializzazione dogmatico-sacramentaria presso la Facoltà di Teologia del Pontificio Ateneo S. Anselmo, Roma, 15-16 marzo 1991], ed. M. LÖHRER, Pontificio Ateneo S. Anselmo, Roma 1993, 96.

La grazia sacramentale è il modularsi della grazia pasquale, partecipata nell'evento sacramentale, nelle diverse situazioni dell'esistenza umana, nelle quali il cristiano sperimenta la salvezza nella frammentarietà e finitudine della sua vita.

### 3. Grazia e libertà dai sacramenti

a) Raggiungendo il credente in una situazione fondamentale della sua vita, il dono di Dio fonda e rende possibile una nuova libertà di risposta. I sacramenti quindi sono parte integrante di una storia di salvezza, in cui il credente è chiamato a scegliere e ad operare nella verità del dono di grazia, attraverso l'impegno etico primario dell'accoglienza e del rendimento di grazie<sup>20</sup>.

La fonte battesimale della "vita in Cristo" come "vita nello Spirito" costituisce la novità "normativa" del fondamento sacramentale. C'è una legge, quella dello «Spirito che dà vita» (*Rm* 8, 2); quindi c'è un nuovo regime, quello dello Spirito che ha sostituito e abolito quello del peccato e della morte. Lo Spirito che dona al cuore del battezzato l'amore stesso di Dio, realizza, nei tempi messianici del Crocifisso risorto, la promessa del cuore nuovo, di una legge scritta «non con inchiostro, ma con lo Spirito del Dio vivente, non su tavole di pietra, ma sulle tavole di carne dei vostri cuori» (*2 Cor* 3, 3).

La formula paolina "legge dello Spirito", letta alla luce delle profezie di Geremia ed Ezechiele, indica un principio interiore dinamico, un principio nuovo di azione che è lo stesso Spirito Santo.

«La "legge dello Spirito" non si distingue dalla legge mosaica soltanto perché proporrebbe soltanto un ideale più elevato e imporrebbe esigenze maggiori: la differenza sta nella natura stessa della "legge dello Spirito", che non è più

---

<sup>20</sup> «La prassi credente si caratterizza come ricettività e rendimento di grazie, e si apre ad una ascesi del ricevere, del lasciarsi fare e del lasciarsi amare, sapendone sempre e in ogni circostanza rendere grazie al Padre. Il primato della ricettività e del rendimento di grazie si coniuga in modo privilegiato, all'interno dell'etica cristiana, come riscoperta e valorizzazione della dimensione sacramentale. Perché è attraverso il sacramento che il credente in Cristo incontra e partecipa della risurrezione e della vita nuova nel Signore [...] Ed è ancora dal sacramento che egli, consapevole della sua povertà e dell'insufficienza della sua personale giustizia, riceve la grazia divina che gli consente di camminare verso la nuova e superiore giustizia, quella del regno dei cieli» (M. CASSANI, *La morale cristiana e la risurrezione di Gesù*, in *Rivista di Teologia dell'Evangelizzazione* 5 [2001] 353).

un codice (anche se fosse “dato dallo Spirito”), ma una legge “che lo Spirito adempie in noi: non una “norma operativa”, ma un “principio operativo”. Quanto qui l’apostolo indica con la categoria “legge” (in riferimento alle profezie veterotestamentarie) coincide pienamente a quanto l’apostolo indica con la categoria “grazia” (*Rm* 6, 14)»<sup>21</sup>.

Muovendo dall’oggettività della realtà sacramentale dell’essere in Cristo, come essere in “dover essere”, la moralità del cristiano, con le sue esigenze “obbliganti”, diviene un “poter essere”. Questo genera una moralità che, connaturalizzandosi con la grazia per il dono dello Spirito, diviene esperienza di libertà e vincolo doveroso di carità (cf. *Gal* 5).

«Per il fatto che la morale cristiana è misterico-sacramentale non si riduce a una somma di doveri imposti dall’esterno: essa si qualifica quale convivere in Gesù il proprio passaggio pasquale verso il Padre, quale chiamata a sintonizzare la propria opzione fondamentale secondo lo Spirito del Signore ricevuto nel battesimo; quale testimonianza dei valori profetici ed escatologici propri del Cristo Signore, in cui l’anima convive sacramentalmente»<sup>22</sup>.

Si tratta del passaggio dal fondamento di grazia e fedeltà di Dio, all’etica fontale dei sacramenti, un’etica contenuta come struttura e progetto nei sacramenti stessi, nei simboli, nei gesti e nelle parole, il cui fine è la pienezza della vita in Cristo. La proposta teologico-morale, che a partire da una morale di grazia trova nell’espressione “in Cristo” il suo fondamento, diviene evidentemente anche un pensare teologico che illustra la vita morale come un “vivere in Cristo”, sul fondamento dell’evento battesimale e secondo una normatività eucaristica di carità.

b) Si delinea in tutto questo il dialogo necessario e fecondo fra sacramenti e morale. Si tratta dell’urgenza di celebrare in “memoria esistenziale” la vita pasquale dei sacramenti, perché si compia la completa definizione dei sacramenti della Chiesa: sacramenti della fede e della grazia per una vita di fede e di grazia pasquale.

Lo scambio simbolico, attivato e richiesto dai sacramenti, si esprime nelle situazioni fondamentali della vita mediante un dono “gratuito” e un impegno “grazioso”. I sacramenti che “significando causano”, inseri-

---

<sup>21</sup> D. TETTAMANZI, *Verità e libertà. Temi e prospettive di morale cristiana*, Piemme, Casale Monferrato 1993, 222.

<sup>22</sup> T. GOFFI, *Morale pasquale*, Queriniana, Brescia 1968, 124.

scono il credente nel mistero della pasqua di Cristo. Ma poiché la grazia è un dono gratuito di Dio che salvando rende nuovi, la grazia dei sacramenti non va concepita come un qualcosa da ricevere (per quanto spiritualizzato sia), ma come «il processo di “riceversi”, di accogliersi come figlio e fratello in Cristo mediante lo Spirito»<sup>23</sup>. Espressioni fondamentali dell'alleanza personale che impegna la libertà dell'uomo e la libertà salvifica di Dio, i sacramenti realizzano e chiedono la completezza dello scambio simbolico fra dono-accoglienza-contro/dono, nella circolarità fra passività-attività inerente allo stesso dono di grazia. Ciò si pone in continuità con lo scambio simbolico dell'accoglienza della fede e della *reddito symboli*, realizzando compiutamente il dialogo salvifico dell'alleanza. L'accoglienza e la risposta di una vita morale, compresa e vissuta come contro-dono, come ri-conoscenza, pongono la fontalità etica della vita morale nella struttura di gratuità e graziosità che i sacramenti costituiscono e promuovono.

«Il fatto che la grazia di Dio sia gratuita significa che essa non è necessitata da nulla, quindi che Dio ne ha l'iniziativa. Da questo punto di vista essa occupa la posizione del dono»<sup>24</sup>.

Ma ricordando la struttura del simbolo che porta in sé il momento della pro-vocazione per l'agire, la grazia dei sacramenti è un dono che “obbliga” all'impegno “grazioso” della risposta etica, che nei sacramenti è contenuta e richiesta nella pro-vocazione etica dell'amore “gratuito”.

«Non accompagnato da questa intenzione il rito sacramentale diventerebbe magia. Il sacramento non è un segno statico ma un'azione simbolica e quindi la sua efficacia dipende dall'atteggiamento responsoriale di chi lo compie»<sup>25</sup>.

Se la grazia è dono e compito di libertà, alla definizione già data di sacramenti possiamo aggiungere quella di “simboli di libertà”, poiché realizzano la liberazione di Cristo come memoria perenne di libertà donata e nello stesso tempo provocano la “libertà graziosa” del credente, che diviene impegno di libertà e di liberazione.

Se da una visione statica, oggettivata dei sacramenti, che dimentica la struttura prefigurativa della loro celebrazione, ne deriva la povertà del

<sup>23</sup> L.-M. CHAUVET, *I Sacramenti*, Ancora, Milano 1997, 131.

<sup>24</sup> *Ibidem*, 175.

<sup>25</sup> *Ibidem*, 81.

loro valore etico e un'etica sacramentaria tutta centrata sulla moralità della loro ricezione, una visione prolettica nella comprensione dei sacramenti genera un'etica creativa nell'oggi dell'evento salvifico. Dentro il primato della libertà di Dio, grazia e libertà diventano fra loro inscindibili e necessarie, attraverso un rapporto di reciprocità, poiché Dio ama la nostra risposta libera e perché questa stessa libertà è resa possibile dalla grazia, nuovo nome della libertà del cristiano<sup>26</sup>.

c) Lo Spirito come “legge” di grazia, dono gratuito e grazioso dell'amore di Dio riversato nel cuore dei battezzati, non annulla la prescrizione esterna e la necessità dei comandamenti, ma ne rende possibile la risposta, come risposta di grazia, come fedeltà all'“essere in Cristo”. Tutti i sacramenti della Chiesa sono invocazione dello Spirito e donano lo Spirito ai credenti e alla Chiesa<sup>27</sup>.

Ma normatività dello Spirito, con uno sguardo ancora più attento alla verità salvifica della vita in Cristo, si manifesta nell'impegno di una vita di carità. La carità è infatti il primo frutto dello Spirito (cf. *Gal* 5, 22) ed è la “legge di Cristo”, perché dono della sua carità nel cuore dei credenti. In questo senso, la “legge dello Spirito” si presenta come il comandamento più esigente, quello dell'amore di Cristo donato per mezzo dello Spirito e proposto dal “suo” comandamento, e perciò come il compimento di ogni normatività secondo la verità dei sacramenti pasquali.

Abitata e sostenuta dalla grazia, la legge morale esprime le esigenze e le possibilità dell'uomo nuovo in Cristo e del suo essere storico e corporeo, pur rimanendo lo scarto fra la legge dello Spirito e la sua simbolica storica. Per il dono sacramentale, credere in Gesù è credere nella fecondità della legge di grazia della carità per la storia e per la vita del mondo, dentro la sua finitezza e storicità; è credere che la vittoria pasquale è sempre data e sempre da compiersi, pur essendo fin d'ora vera e integrale. Di questo dono da vivere, perché sia pienamente compiuto e manifestato, ogni sacramento ne è sorgente e pro-vocazione.

---

<sup>26</sup> «La salvezza non è una grandezza supernaturale nel senso di qualche cosa che si aggiunga al nostro essere uomo; la salvezza è la libertà della nostra libertà, la sua liberazione e redenzione, perché sia se stessa. [...] Per s. Tommaso d'Aquino la grazia soprannaturale è il mezzo mediante il quale l'uomo può concretamente raggiungere la finalità immanente alla sua libertà» (W. KASPER, *Introduzione alla fede*, Queriniana, Brescia 1973, 136).

<sup>27</sup> Questo è anche ciò che afferma s. Tommaso, dopo aver parlato della grazia dello Spirito Santo. Cf. *Summa Theologiae*, I-II, q. 108, a. 2.

#### 4. La legge come grazia sacramentale: per un'etica filiale di carità

a) Resi figli nel Figlio, i battezzati sono partecipi della natura divina (cf. 2 Pt 1, 4), non come alienazione del proprio essere-uomo, ma come suo compimento, come sua perfetta umanizzazione.

«La “deificazione” rende l'uomo perfettamente umano: la deificazione è la vera e suprema “umanizzazione” dell'uomo»<sup>28</sup>.

Questa filiazione-deificazione rappresenta il compimento dell'immagine di Dio nell'uomo, nella somiglianza col Figlio Crocifisso-Risorto.

«L'assimilazione che deifica l'uomo non si compie senza la grazia di Gesù Cristo. Essa viene data principalmente mediante i sacramenti della Chiesa. Questi sacramenti ci uniscono efficacemente alla grazia deiforme del Salvatore, sotto una forma visibile e sotto simboli presi dalla nostra vita terrena (cf. LG 7)»<sup>29</sup>.

La fede battesimale è questa somiglianza di natura col Figlio, partecipazione donata mediante il sacramento della sua umanità nella nostra umanità rigenerata dall'acqua e dallo Spirito.

L'etica sacramentalmente fondata, vissuta come fedeltà, impegna perciò a vivere gli atteggiamenti filiali di Cristo ricevuti nella filiazione-deificazione battesimale.

L'“opzione battesimale”, salvifica e vivificante di Dio con il dono della fede teologale, è il fondamento dell'opzione morale fondamentale di fede-amore del cristiano. La filiazione-deificazione propria della fede battesimale, liberando la libertà e muovendo la volontà, rende possibile al battezzato l'imperativo morale fondamentale di vivere da figlio di Dio, nella fedeltà alle esigenze della sequela di Cristo, diventando etica di fede-amore, nella forma fondamentale della carità. Non può infatti che essere una fedeltà che si esprime nell'amore-carità, perché la filiazione è la partecipazione all'amore con cui il Figlio ama il Padre nello Spirito.

Nell'etica dell'uomo nuovo in Cristo, la legge nuova è qualcosa di più di una semplice legge.

---

<sup>28</sup> COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Teologia - Cristologia - Antropologia* [10.1982], I.E.4, in EV 8, 438.

<sup>29</sup> *Ibidem*, I.E.5, in EV 8, 439.

«Essa è più che legge, è *habitus*; il quale non si segnala per la forza del dovere ma per quella del potere. L'*habitus* è un potenziale d'amore che muove e alimenta il passaggio dal "tu devi" al "tu puoi". Nella virtù il "tu devi" assume la forza di convinzione e attivazione del "tu puoi"»<sup>30</sup>.

In questo modo la novità della vita in Cristo e l'opzione fondamentale di fedeltà filiale informano tutte le facoltà dell'uomo redento, del suo conoscere e del suo volere, poiché la grazia della rigenerazione e santificazione sacramentale abilita, illumina e muove ogni facoltà operativa di colui che vive in Cristo, suscitando in lui il volere e l'operare (cf. *Fil* 2, 13).

b) Abbiamo detto come ogni sacramento crea e realizza uno scambio simbolico, in cui la conformazione della vita al dono di grazia è simbolizzato dalla struttura antropologica del sacramento, realizzando la possibilità e la necessità del contro-dono della risposta etica. Riaffermando la centralità del comandamento della carità nell'agire morale del cristiano, occorre riconoscere che l'*ethos* della carità di Cristo è celebrato e quindi promulgato dall'eucaristia, sacramento in cui è celebrata e donata la carità pasquale di Cristo, perché si riceve Cristo stesso. È questa una morale del primato del dono, che si impegna nel "rimanere nel suo amore" e nel dare forma di carità ad ogni scelta morale, perché sia nel "come" di Cristo, perché

«un'Eucaristia che non si traduca in amore concretamente praticato è in se stessa frammentata. Reciprocamente [...] il "comandamento" dell'amore diventa possibile solo perché non è soltanto esigenza: l'amore può essere "comandato" perché prima è donato»<sup>31</sup>.

Ma la normatività "categoriale" di una esistenza eucaristica può essere ulteriormente individuata e proposta, sia approfondendo le dimensioni teologiche del sacramento, sia attraverso le strutture antropologiche dei simboli eucaristici in cui si compie l'evento sacramentale, il *mysterium fidei* celebrato dalla Chiesa<sup>32</sup>. Queste possono essere individuate nella di-

<sup>30</sup> M. COZZOLI, *Etica teologica della libertà*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2004, 258.

<sup>31</sup> BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Deus caritas est* [25.12.2005], 14, in EV 23, 1563.

<sup>32</sup> La definizione dei sacramenti come simboli della fede e della grazia ci impegna a sviluppare un'etica sacramentale secondo la struttura ed il valore espressivo dei simboli sacramentali. E questo permette, secondo la giusta comprensione del simbolismo sacramentale, di superare o

mensione sacrificale e in quella comunione del sacramento eucaristico e dei suoi simboli.

Simboli eucaristici, il pane e il vino costituiscono i significanti vivi del “corpo dato” e del “sangue versato”, presenza reale e attuale di Cristo nel suo dono d’amore al Padre. Per mezzo di questi simboli, il Signore morto e risorto diviene pane di vita per i discepoli, realizzando così in loro la più completa comunione con lui. Il pane, in particolare, è un simbolo “naturale” di forza per vivere, ma deve essere mangiato; per questo gesto è considerato il simbolo della bontà e dell’essere buoni. Pane e vino sono ad un tempo simboli del dono, ma anche dell’incontro e della condivisione, quella dello spezzare l’unico pane e bere insieme ad un’unica coppa. Il sacramento trasfigura questi simboli del dono e della comunione, assumendoli quali simboli salvifici di quel sacrificio nel quale Cristo dona il suo corpo e il suo sangue, facendosi pane di vita e bevanda di salvezza.

«Si potrebbe dire che il pane spezzato e il vino versato sono delle realtà di questo mondo fondamentalmente donate. [...] L’essere radicalmente pro-esistente del Crocifisso risuscitato troverebbe dunque una specie di parentela con queste realtà e prenderebbe così volto nel tempo della Chiesa sotto apparenze del pane e del vino distribuito ai commensali di un pasto»<sup>33</sup>.

Mentre il pane dà energia al nostro corpo, il corpo di Cristo trasforma in corpo ecclesiale di Cristo chi si accosta alla mensa del Regno, per essere pane di Cristo, e come Cristo, per il mondo, per un ethos del dono esigente ma possibile, contenuto e consegnato nel simbolo eucaristico del pane. «L’uomo che consuma questo pane è assimilato ad esso,

---

almeno di ripensare la frattura troppo spesso evidente che si crea fra sacramento e vita, particolarmente avvertita quando si parla del sacramento dell’eucaristia. «La ragione di fondo della separazione che si consuma in epoca moderna tra eucaristia e vita quotidiana sembra doversi addebitare allo sviluppo di una dottrina eucaristica che abbandona il realismo simbolico per contrapporre ad esso un realismo cosificante e astorico. Il rifiuto della categoria simbolica, perpetrato in nome di una radicale soluzione di continuità tra simbolo e realtà, conduce ad una lettura univoca della stessa realtà, che si traduce sul terreno della ricerca teologica eucaristica, nell’enfatizzazione della presenza reale somatica, mettendo del tutto in ombra il carattere di “evento” proprio dell’eucaristia. Si assiste così al passaggio da una interpretazione dell’eucaristia in chiave storico-salvifica ad una interpretazione “cosificata”, che preclude la possibilità di coglierne immediatamente gli aspetti esistenziali – antropologici e cosmici – e quindi il connaturale rapporto con la vita quotidiana» (G. PIANA, *Partecipare all’eucaristia e «dire Dio» nella vita*, 104-105).

<sup>33</sup> R. TREMBLAY, *Pane e vino eucaristici, volto del Risorto nella Chiesa. Sulla scia di Lc 24, 13-35*, in *Rassegna di Teologia* 41 (2000) 267.

è assunto da esso, è fuso in questo pane e diviene pane come il Cristo stesso»<sup>34</sup>. Nella comunione al pane spezzato e al vino versato, il battezzato è posto nella condizione “operativa” dell’etica filiale: “vita in Cristo per gli altri”. Mangiando il corpo di Cristo, pane di vita, egli si pone in comunione quindi con la scelta etica fondamentale di Cristo: la sua vita pro-esistente per noi, che rivela l’impegno pro-esistente di Dio per l’umanità.

«L’accoglienza e l’accettazione per fede di questo amore escatologico di Dio, amore che si fa donare, e l’imitazione di tale amore nella vita con Cristo e in Cristo debbono determinare fundamentalmente la vita morale dei credenti»<sup>35</sup>.

c) Nel simbolo conviviale del mangiare un unico pane, in cui occorre riconoscere che si mangia «il corpo del Signore» (1 Cor 11, 29), si realizza la novità dell’unico corpo ecclesiale del Signore. L’eucaristia quindi porta in sé anche la normatività di riconoscere e vivere eticamente la cultura della convivialità, resa possibile dalla comunione al corpo di Cristo.

«Mentre i cristiani spezzano l’unico pane che è il corpo di Cristo, diventano tutti insieme un unico corpo, cioè appunto il corpo di Cristo (1 Cor 10, 16s). Questo è vero a tal punto che l’intera etica all’interno della Chiesa deriva dal fatto che noi siamo l’un per l’altro membra dello stesso corpo, tralci della stessa vite. L’ontologia di questo mistero prescrive la morale che ne consegue»<sup>36</sup>.

L’eucaristia permette all’essere agapico battesimale del cristiano di dispiegarsi in tutto il suo dinamismo e impegno etico quale “co-essere ecclesiale” di comunione con Dio e con i fratelli, impegnandolo a spezzare il suo pane nella condivisione.

La comunione eucaristica descrive donandola, e prescrive realizzandola, una morale eucaristica di comunione che viene decodificata, nelle sue esigenze etico-normative, dal simbolismo della *fractio panis*. Il pane – almeno nella nostra cultura e in quella biblica da cui sono assunti i simboli sacramentali – indica ciò che è necessario per vivere e quindi ciò che ognuno è impegnato a cercare, anche fino a combattersi. Ma, al

<sup>34</sup> J. RATZINGER, *Guardare al Crocifisso*, Jaca Book, Milano 1992, 78.

<sup>35</sup> H. SCHURMANN, *La questione del valore obbligante delle valutazioni e degli insegnamenti neotestamentari*, in J. RATZINGER - H. SCHURMANN - H. U. VON BALTHASAR, *Prospettive di morale cristiana*, Città Nuova, Roma 1986, 16.

<sup>36</sup> H. U. VON BALTHASAR, *La semplicità del cristiano*, Jaca Book, Milano 1987, 66-67.

tempo stesso, il pane si spezza per condividere la propria esistenza con coloro che appartengono alla nostra vita e per i quali si desidera una vita piena di ogni bene. Memoriale della carità di Cristo, l'eucaristia accoglie e propone la simbolica della fraternità conviviale proprio attraverso il simbolo del pane.

«Ci viene chiesto non di regalare un pezzo di pane, ma di spezzarlo e di mangiarlo insieme, nella condivisione. Si condivide così ciò di cui si ha bisogno per vivere, cioè si condivide la vita»<sup>37</sup>.

Colui che si siede al banchetto della liberazione pasquale, e si nutre della libertà di Cristo offerta nei simboli eucaristici, è chiamato inoltre a testimoniare la forza di liberazione del sacramento, che genera e chiede giustizia e condivisione<sup>38</sup>. Per questo la comunione eucaristica è dono esigente, è memoria impegnativa e pericolosa, perché impegna la libertà nella condivisione e nell'impegno di liberazione dall'egoismo di chi vuol mangiare da solo il proprio pane.

## 5. Conclusione

a) La vita morale del cristiano si dispiega secondo un movimento che, muovendo dal gratuito e grazioso, genera un itinerario che va dal dono ricevuto e vissuto, al dono non solo celebrato, ma anche offerto. Un tale dinamismo della vita morale, fondata sui sacramenti della fede e della grazia, permette di realizzare quella circolarità fra liturgia e vita morale, fra epiclesi-anamnesi per la vita morale e dossologia della vita di grazia, che in ogni celebrazione liturgica – e in particolare nell'eucaristia – diventa lode a Dio Padre *con Cristo, in Cristo e per Cristo*. Si compie così, in tutta la sua estensione, l'espressione della lettera ai Romani: «Viventi per Dio, in Cristo Gesù» (*Rm* 6, 11), che ha guidato gran parte di queste riflessioni.

Nella liturgia la Chiesa esprime la propria consapevolezza che il sacramento eucaristico opera e chiede la risposta di una vita vissuta a partire dal mistero celebrato, che esiste una fontalità sacramentale della morale.

---

<sup>37</sup> S. BASTIANEL, *Moralità personale nella vita di fede*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1992, 300.

<sup>38</sup> Cf. S. UBBIALI, *Eucaristia e sacramentalità. Per una teologia del sacramento*, in *La Scuola Cattolica* 110 (1982) 540-576.

«Questo sacramento continui ad agire in noi, Signore, e la sua efficacia cresca di giorno in giorno per la nostra attiva collaborazione»<sup>39</sup>.

«O Dio che ci nutri in questa vita con il pane del cielo, pegno della tua gloria, fa che manifestiamo nelle nostre opere la realtà presente nel sacramento che celebriamo»<sup>40</sup>.

«La divina eucaristia che abbiamo offerto e ricevuto, Signore, sia per noi principio di vita nuova, perché uniti a te nell'amore portiamo frutti che rimangono per sempre»<sup>41</sup>.

L'eucaristia si offre e si riceve; è un dono che si riconsegna nei frutti di vita nuova, frutti che rimangono perché sono "vita in Cristo" e in lui vita offerta al Padre.

«Ispira le nostre azioni, o Signore, e accompagnale con il tuo aiuto perché ogni nostra attività abbia da te il suo inizio e in te il suo compimento»<sup>42</sup>.

Per mezzo dei sacramenti, tutta la vita cristiana si trasforma in "sacrificio gradito a Dio", perché niente sia sprecato di ciò che è salvato e donato da Dio in Cristo. Il cristiano impara così dai sacramenti della pasqua a non vivere più per se stesso, ma per Cristo nella sua offerta al Padre, in cui si compie ogni santificazione dell'uomo e ogni suo desiderio di beatitudine.

«L'uomo compie il senso pieno dell'azione umana quando ne fa un'azione sacerdotale, un'azione attuativa e rivelativa della salvezza, un'azione mediante la quale ogni cosa, ogni spazio, ogni tempo sono ricondotti alla forma e alla verità del regno, alla celebrazione senza fine della gloria del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo»<sup>43</sup>.

b) La proposta di una fondativa e fontale relazione fra morale e sacramenti, fra celebrazione dei sacramenti e impegno morale, porta in sé l'of-

---

<sup>39</sup> *Messale Romano*, giovedì della seconda settimana di Quaresima, orazione dopo la comunione.

<sup>40</sup> *Messale Romano*, terza domenica di Quaresima, orazione dopo la comunione.

<sup>41</sup> *Messale Romano*, tredicesima domenica del Tempo ordinario, orazione dopo la comunione.

<sup>42</sup> *Messale Romano*, giovedì dopo le Ceneri, colletta.

<sup>43</sup> B. PETRÀ, *Teologia morale e scienza liturgica*, in *Liturgia: itinerari di ricerca. Scienza liturgica e discipline teologiche in dialogo*, C.L.V.-Edizioni Liturgiche, Roma 1997, 366.

ferta di considerare tutta la vita morale come sacramentaria. Se si comprende che tutta la teologia della vita cristiana e della morale cristiana è riflessione sull'essere "in Cristo" e sul vivere la "vita in Cristo" generata dai sacramenti pasquali, la loro celebrazione diviene fondamentale per ogni riflessione morale che illustri la vocazione dei fedeli in Cristo.

«Il culto è la fonte della riflessione e della vita morali, la sorgente di un dinamismo che le struttura e vi imprime la finalità ultima, quella dei sacramenti in genere e dell'eucaristia in particolare: la filiazione e unificazione degli uomini a gloria del Padre. Il culto, pertanto, non deve essere considerato unicamente come sorgente di forze spirituali e morali e ambito degli obblighi diretti verso Dio. In essi si realizza in modo precipuo il contatto vivo con il Mistero di Cristo»<sup>44</sup>.

Il dovere di celebrare nasce quindi per il cristiano dalla necessità di rendere vivente e vitale la memoria del fondamento che lo ha generato. Sui sentieri dell'etica sacramentalmente fondata è possibile perciò accelerare quel processo che permette di compiere la riforma liturgica proposta dal Concilio, che chiede di celebrare un rito che sia significativo, una liturgia che parli della vita e che sia perciò capace di donare la vita e impegnare nella vita.

La possibile, e osiamo dire necessaria, riscoperta dei sacramenti, in particolare del battesimo e dell'eucaristia, quale fondamento dell'etica cristiana fondata sulla novità della "vita in Cristo", guarda con rinnovata attenzione – come abbiamo indicato all'inizio di queste riflessioni – alla tradizione mistagogica dei Padri e ne può assumere la prospettiva, perché è in grado di dare a tutta l'esistenza cristiana un profondo valore e dinamismo misterico-sacramentale. Così la proposta di una catechesi morale, delineata come intelligenza ed esperienza dei misteri celebrati, può attingere da questi non solo il suo fondamento ontologico, ma anche tutte le sue possibili esigenze etiche, ritrovando la centralità del fatto celebrativo, insieme alla verità liturgica e antropologica dei simboli sacramentali.

Un nuovo orientamento mistagogico quindi per insegnare la prassi, non più direttamente legato alla celebrazione sacramentale e alla sua immediata e successiva spiegazione, ma capace di indicare un "tempo

---

<sup>44</sup> F. MACERI, *La vocazione dell'uomo all'amore nel Cristo trafitto*, in *Deus caritas est. Per una teologia morale radicata in Cristo*, ed. R. TREMBLAY, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2007, 24.

mistagogico” che può comprendere come animazione l'intero processo catechetico della comunità cristiana.

Una catechesi morale costruita sul modello mistagogico risponde alla necessità di proclamare il primato del dono sull'impegno, della grazia sul dovere, a partire dalla centralità dell'evento sacramentale. Ma è anche una risposta alla necessità, oggi più che mai avvertita, di illuminare il “fedele” – secondo il valore etico di questo aggettivo che definisce il cristiano nella sua sequela di Cristo – sulla dimensione impegnativa ed esigente della celebrazione dei sacramenti. La mistagogia indica, perciò, un inizio che se è compiuto come fondamento, è da compiersi come vita morale, fino a quella pienezza di vita che proprio il fondamento sacramentale sostiene e anima. Alla fine di ogni vera mistagogia dei sacramenti, infatti, si trova l'indicazione di un cammino e di un fine da raggiungere.

«E quando tutto questo sarà finito, ciascuno si prenda cura di fare delle buone opere, di piacere a Dio e di vivere bene, stando attaccato alla Chiesa e mettendo in pratica ciò che gli è stato insegnato e progredendo nel servizio del Signore»<sup>45</sup>.

---

<sup>45</sup> IPPOLITO DI ROMA, *Traditio apostolica*, 21, ed. B. BOTTE, Aschendorf, Münster i.W. 1989, 55 (nostra traduzione).

## 2 INTERVENTO

*José Manuel Tercero Simón \**

In questo mio breve intervento vorrei offrire alcune riflessioni sul tema della sacramentalità della morale cristiana davanti alla sfida della nuova evangelizzazione in un mondo secolarizzato. Davanti a questa sfida, la Chiesa, nella sua missione di evangelizzare, che oggi come sempre «comporta anche l'annuncio e la proposta morale»<sup>1</sup>, deve trovare nuovi metodi e nuova espressione<sup>2</sup>. Vorrei riflettere sugli elementi che una corretta visione della sacramentalità della morale cristiana può apportare, per dare nuova espressione alla proposta morale della nuova evangelizzazione, in un contesto sociale che continua a secolarizzarsi velocemente<sup>3</sup>.

a) In primo luogo intendo indicare gli elementi per una tale proposta morale che si possono trarre dalla *relazione* di Massimo Regini, sulla fontalità sacramentale della morale, nella quale vengono presentate le principali acquisizioni della teologia morale provenienti da una corretta impostazione della relazione

---

\* Professore di *Teologia Morale*, Istituto Teologico "Willibrordhuis", Haarlem (Paesi Bassi).

<sup>1</sup> GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Veritatis splendor* [6.8.1993], 107, in EV 13, 2797.

<sup>2</sup> «Il momento però che stiamo vivendo, almeno presso numerose popolazioni, è piuttosto quello di una formidabile provocazione alla "nuova evangelizzazione" [...] che dev'essere "nuova nel suo ardore, nei suoi metodi e nella sua espressione"» (*Ibidem*, 106, in EV 13, 2796).

<sup>3</sup> I Paesi Bassi, luogo dove mi trovo in missione, è uno dei più secolarizzati. «Soltanto il 16% della popolazione olandese è cattolica (romana), il 14% è membro della Chiesa Protestante Olandese (PKN), il 9% fa parte di un altro gruppo religioso e il 61% non ha appartenenza religiosa. I membri delle chiese sono in maggioranza anziani sopra i 55 anni. Questo quadro trova conferma nelle cifre della frequenza religiosa. Soltanto il 16% della popolazione va regolarmente in chiesa, il resto qualche volta (14%), oppure una volta al massimo (23%) o mai (47%). I frequentatori regolari fanno parte per lo più di piccoli gruppi religiosi (72%) e della PKN (40%), i cattolici sono molti di meno (25%). Dal 1996 al 2006 la fede in un Essere superiore della popolazione nel suo insieme risulta dimezzata dal 47% al 24%. Il resto sono "qualcosisti" (*ietsisten*) (36%), agnostici (26%) o atei (14%). I "teisti" fanno parte per lo più delle piccole congregazioni ecclesiali (79%). Nel PKN sono il 58%, tra i cattolici il 27%»: G. VAN TILLO, *Samenvatting van God in Nederland 1996-2006*, [hiip://www.rk-kerkplein.org/home/themas/r-k\\_kerk/spiritualiteit/god-in-nederland-een-religieus-ritueel](http://www.rk-kerkplein.org/home/themas/r-k_kerk/spiritualiteit/god-in-nederland-een-religieus-ritueel) (nostra traduzione).

morale-sacramenti. Questa impostazione dà ai sacramenti il loro giusto posto nella morale cristiana, perché non li presenta sotto il punto di vista dei doveri che essi comportano né li considera come semplici aiuti estrinseci per la vita cristiana, ma li presenta come il luogo dove il cristiano si incontra con il suo Salvatore che lo trasforma ontologicamente. In questo modo il cristiano, configurato a Cristo, può seguirlo e imitarlo vivendo come figlio di Dio e raggiungendo così la sua perfezione umana<sup>4</sup>.

Comincio dall'elemento esplicitamente proposto nella *relazione*: la *dimensione mistagogica* dell'insegnamento morale. La fontalità sacramentale della morale non elimina né diminuisce il contenuto normativo della morale cristiana, ma piuttosto lo radicalizza e lo porta alla più alta espressione, collegandolo con la struttura della stessa celebrazione sacramentale e con i suoi riti. Così, per esempio, si spiega come nella *fractio panis* sia già presente il comandamento nuovo dell'amore, culmine della perfezione morale.

In base a questa visione della relazione morale-sacramenti, la proposta morale deve essere fatta sul modello della catechesi mistagogica dei Padri della Chiesa, nella quale si dava una circolarità tra celebrazione e vita. La catechesi mistagogica aiuta a comprendere il mistero celebrato e conduce a viverlo. Penso che l'uomo contemporaneo secolarizzato, l'uomo dei nuovi mezzi di comunicazione, l'uomo della civiltà dell'immagine sia aperto e raggiungibile dalla ricca espressività dei segni e dei simboli sacramentali, portatori di contenuto morale.

b) Oltre a questo aspetto possiamo evidenziare tre altre componenti fondamentali per la buona comprensione ed accettazione dei contenuti morali del messaggio cristiano da parte dell'uomo che vive in un mondo neo-pagano. Questi sono contenuti implicitamente nella corretta comprensione della relazione morale-sacramenti, così come viene presentata da M. Regini<sup>5</sup>: la dimensione della gratuità, della libertà responsabile e della carità.

La fontalità sacramentale della morale cristiana, cioè il suo essere fondata sui sacramenti nei quali trova la sua sorgente viva e permanente, dà all'annuncio

---

<sup>4</sup> Cf. R. GERARDI, *La gioia dell'amore. Riflessioni sull'ordo amoris per una teologia della vita cristiana*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2009, 217-228.

<sup>5</sup> I manuali di teologia morale, eredi delle *Institutiones morales*, che hanno dominato nel campo della teologia morale dal sec. XVII fino all'alba del Concilio Vaticano II, presentavano i sacramenti sotto il punto di vista degli obblighi che comportavano rispetto alla loro amministrazione e ricezione. I sacramenti correttamente ricevuti servivano come aiuti estrinseci per condurre una vita secondo la volontà di Dio (cf. R. GERARDI, *Storia della morale. Interpretazioni teologiche dell'esperienza cristiana. Periodi e correnti, autori e opere*, EDB, Bologna 2003, 354-356. 363-364). Questa visione della morale vede il presbitero (e la Chiesa) come l'esperto nei doveri e nelle norme da osservare, e pone un particolare accento nei peccati da evitare (cf. S. PINCKAERS, *Le fonti della morale cristiana. Metodo, contenuto, storia*, Ares, Milano 1992, 29. 308-330).

cristiano della conversione e della vita nuova un respiro di gratuità. I sacramenti, celebrazione del mistero pasquale, ci fanno partecipi della salvezza di Cristo, per mezzo dello Spirito, in modo gratuito. La conversione e la crescita nella vita nuova non sono frutto del proprio sforzo, ma dono. Ciò che ci viene chiesto ci è previamente donato gratuitamente. Il "cambiamento" morale va presentato come dono, più che come frutto dello sforzo personale<sup>6</sup>. Questa *dimensione di gratuità* della catechesi morale è fondamentale in un mondo pagano dove non esistono la gratuità e la misericordia, ma tutto si deve guadagnare con sforzo. L'uomo secolarizzato "si è liberato" delle norme della Chiesa, che da molti erano vissute in un modo legalista e opprimente, ma è caduto sotto le esigenze di un mondo dove tutto si deve meritare e pagare a caro prezzo. L'annuncio di un amore gratuito, che viene comunicato per mezzo dei sacramenti di salvezza, diventa una buona notizia per l'uomo di oggi.

Cristo incontra l'uomo nei sacramenti per salvarlo, e l'invita al dialogo con lui. L'uomo, la cui "libertà viene liberata" dalla grazia dei sacramenti, deve corrispondere con il suo agire morale. Oggi la catechesi morale non deve pretendere di eliminare l'impegno etico, ma deve presentarlo come appello rivolto alla propria libertà davanti al dono ricevuto. È dunque una risposta di gratitudine all'amore gratuito che si è ricevuto: nella morale cristiana l'obbligo è inerente al dono e sorge dal dono. La legge diventa grazia e la grazia legge. Dio, per mezzo dei suoi doni, ci dà la capacità e l'impegno etico per fare della nostra vita una libera risposta a lui.

Troviamo qui un altro elemento fondamentale da tenere presente nella presentazione della dimensione morale dell'annuncio cristiano: è un *messaggio liberatore*. La grazia libera la libertà e fa capaci di risposta morale<sup>7</sup>. L'uomo secolarizzato, geloso della sua libertà, malgrado si trovi ad essere soggetto a molteplici forme di schiavitù<sup>8</sup>, o forse proprio per questo, è molto sensibile a questo annuncio di una libertà autentica comunicata nei sacramenti.

Cristo, l'uomo perfetto, non soltanto svela «pienamente l'uomo all'uomo»<sup>9</sup>, ma per mezzo del sacramento del battesimo ci rende partecipi della sua natura

---

<sup>6</sup> La dimensione sacramentale della morale cristiana ci libera da ogni pretesa di autogiustificazione. La vita nuova comincia con la rinascita nelle acque del battesimo, grazie alla misericordia di Dio che ci fa partecipi, nella Chiesa, della morte e risurrezione del suo Figlio; camminiamo di perdono in perdono nel sacramento della penitenza, come un secondo battesimo; ci nutriamo nella vita di carità nel sacramento dell'eucaristia; nella confermazione siamo fortificati dal dono dello Spirito Santo, per combattere contro le tendenze della carne e rendere una testimonianza adulta di fede (cf. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione dogmatica *Lumen gentium*, 11, in EV 1, 313-315).

<sup>7</sup> Cf. M. COZZOLI, *Etica teologica della libertà*, San Paolo, Milano 2004, 256-260. Vedi pure G. GRESHAKE, *Libertà donata. Breve trattato sulla grazia*, Queriniana, Brescia 2002.

<sup>8</sup> Cf. M. COZZOLI, *Etica teologica*, 150-153, sulla libertà sotto il peccato originale.

<sup>9</sup> CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione pastorale *Gaudium et spes*, 22, in EV 1, 1385.

divina (cf. 2 Pt 1, 4). In questo modo l'uomo raggiunge la sua perfezione, che consiste nell'amare come Dio ama: un amore offerto anche ai nemici (cf. Mt 5, 43-48).

L'amore con il quale Dio ci ha amato in Cristo è celebrato nell'eucaristia. Questo amore ci viene donato in questo sacramento perché in esso riceviamo Cristo stesso. La dimensione sacramentale della morale riafferma così con chiarezza la centralità del comandamento dell'amore nell'agire morale del cristiano. Pertanto la presentazione della dimensione morale dell'annuncio cristiano deve avere come *centro il comandamento dell'amore* come ciò che perfeziona la nostra vita, dandole pienezza e felicità.

L'uomo moderno secolarizzato, che sperimenta nella propria carne il dramma del non-amore, della solitudine, dell'egoismo, ma che continua ad avere nel suo cuore la sete dell'amore dal quale e per il quale è stato creato, accoglie con gioia l'annuncio di un amore-comandamento che prima di tutto è amore-donato<sup>10</sup>.

c) Presenterò adesso altri aspetti tratti da alcuni documenti del Magistero, che sulla base della mia esperienza di evangelizzazione ritengo importanti per una corretta proposta della dimensione morale dell'annuncio cristiano in una società secolarizzata<sup>11</sup>.

I sacramenti della fede, prima di fortificarla, nutrirla ed esprimerla, la suppongono<sup>12</sup>. E questa fede suppone a sua volta l'annuncio della Parola: «Il sacramento è preparato *dalla Parola di Dio e dalla fede* che acconsente a questa Parola»<sup>13</sup>. Come è chiaramente espresso nel testo conciliare:

«Difatti, in virtù della parola salvatrice, la fede si accende nel cuore dei non credenti e si alimenta nel cuore dei credenti, [...] secondo quanto ha scritto l'apostolo: "la fede è possibile per l'ascolto, e l'ascolto è possibile per la parola di Cristo" (Rm 10, 17) [...] la predicazione della parola è necessaria per lo stesso ministero dei sacramenti, trattandosi di sacramenti della fede, la quale nasce e si alimenta con la parola»<sup>14</sup>.

<sup>10</sup> Cf. BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Deus caritas est* [25.12.2005], 14, in EV 23, 1563.

<sup>11</sup> Mi servo qui di: E. JIMÉNEZ HERNÁNDEZ, *Teología moral nueva en una Iglesia renovada*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1989. Si tratta del lavoro di tesi dottorale fatta da Emiliano Jiménez Hernández sotto la direzione di B. Häring, subito dopo il Concilio Vaticano II. In questo lavoro di ricerca l'autore mette in luce quattro dimensioni che deve avere la teologia morale, per corrispondere al rinnovamento ecclesiologicalo del Concilio: cristocentrica, pneumatologica, sacramentale ed escatologica. Queste dimensioni sono intimamente collegate tra loro.

<sup>12</sup> Cf. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione *Sacrosanctum Concilium*, 59, in EV 1, 107.

<sup>13</sup> *Catechismo della Chiesa Cattolica*, 1122.

<sup>14</sup> CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Decreto *Presbyterorum ordinis*, 4, in EV 1, 1250-1251.

Da questo riferimento alla priorità dell'annuncio kerygmatico della Parola di salvezza<sup>15</sup>, che trafigge il cuore (cf. *At 2, 37-38*) e suscita la fede e la *metanoia*, senza del quale i sacramenti resterebbero infruttuosi<sup>16</sup>, la catechesi morale deve trarre l'insegnamento della *necessità dell'annuncio esplicito*, della chiamata alla conversione rivolta direttamente all'uomo secolarizzato.

«Infatti, "la buona novella" tende a suscitare nel cuore e nella vita dell'uomo la conversione e l'adesione personale a Gesù Cristo Salvatore e Signore; dispone al battesimo e all'eucaristia e si consolida nel proposito e nella realizzazione della vita nuova secondo lo Spirito»<sup>17</sup>.

È proprio qui che si trova oggi una particolare resistenza nell'uomo secolarizzato: fa fatica ad ascoltare. Non crede facilmente a quello che gli viene annunciato; ha in se stesso un dubbio profondo, forse causato dalle molte disillusioni vissute, che lo rende estremamente diffidente<sup>18</sup>. Per questo sono necessari dei testimoni che aprano loro l'orecchio e rendano credibile la parola annunciata. Come disse il papa Giovanni Paolo II:

«L'uomo contemporaneo crede più ai testimoni che ai maestri, più all'esperienza che alla dottrina, più alla vita e ai fatti che alle teorie. La testimonianza della vita cristiana è la prima e insostituibile forma della missione»<sup>19</sup>.

---

<sup>15</sup> Un buon riassunto del kerygma (annuncio della buona notizia cristiana) come viene fatto nelle catechesi neocatecumenali si trova in: C. L. ROSSETTI, *La civiltà dell'amore e il senso della storia. Liberazione cristiana - fraternità - utopia*, Rubbettino, Catanzaro 2009, 17-22.

<sup>16</sup> La Parola di Dio non solo precede l'evento sacramentale, ma accompagna la sua celebrazione. «Massima è l'importanza della sacra Scrittura nel celebrare la liturgia. [...] da essa prendono significato le azioni e i segni» (CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione *Sacrosanctum Concilium*, 24, in EV 1, 40). Nella celebrazione, lo Spirito Santo opera nel credente, secondo la disposizione del suo cuore, la intelligenza spirituale della Parola di Dio (cf. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, 1101). Nella liturgia la Parola si fa viva ed efficace e porta i fedeli alla comunione e all'amore cristiano, rendendo la Chiesa sacramento di salvezza che celebra i sacramenti per la salvezza. Per esempio, la celebrazione comunitaria del sacramento della penitenza, da parte di una assemblea viva, nella quale la proclamazione della Parola ha un posto centrale come chiamata alla conversione, che fa presente l'iniziativa dell'amore e della misericordia divina, sta aiutando a iniziare a recuperare in Olanda questo sacramento che era praticamente sparito. Una tale celebrazione ha il potere di vincere le resistenze di quanti al principio vengono soltanto per accompagnare e assistere, ma che dopo alcune volte, contagiati della gioia visibile di chi partecipa pienamente, si accostano per prima volta nella loro vita alla confessione.

<sup>17</sup> GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica *Christifideles laici* [30.12.1988], 33, in EV 11, 1745.

<sup>18</sup> Sulle disillusioni provocate della fede nel progresso e la speranza posta nell'ideologia marxista si veda: BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Spe salvi* [30.11.2007], 17-22, in EV 24, 1455-1460, e anche: J. RATZINGER, *Il sale della terra. Cristianesimo e Chiesa cattolica nella svolta del millennio*, San Paolo, Milano 1997, 263-264.

<sup>19</sup> GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Redemptoris missio* [7.12.1990], 42, in EV 12, 632.

Ma questo è precisamente lo scopo della celebrazione dei sacramenti – e torniamo così al nostro tema sulla relazione morale-sacramenti: portare il credente ad essere un vero testimone della vita nuova, che è una vita di comunione. La finalità di ogni azione liturgica è mettere in comunione con la Santa Trinità e ri-creare e rafforzare costantemente la comunione fraterna<sup>20</sup>. In essa lo Spirito Santo armonizza la singolarità di ogni membro e l'unità di tutti nell'unico Corpo di Cristo. Lo Spirito crea l'unità nella molteplicità. Questa *comunione fraterna resa visibile in una comunità* concreta, dove si dà un nuovo tipo di relazioni interpersonali basate sul dono di sé, ha il potere di rendere credibile il messaggio della salvezza con il suo contenuto morale.

«Voi siete la luce del mondo [...] Risplenda la vostra luce davanti agli uomini, perché vedano le vostre opere buone e rendano gloria al vostro Padre che è nei cieli» (Mt 5, 14-16). Queste opere che rendono i cristiani testimoni di Cristo sono *l'amore e l'unità*. L'amore nella dimensione in cui Cristo ci ha amato: «Come io vi ho amato, così amatevi anche voi gli uni gli altri. Da questo tutti sapranno che siete miei discepoli, se avrete amore gli uni per gli altri» (Gv 13, 34-35). È l'unità dei cuori e dei beni, partecipazione e riflesso di quella divina: «Perché tutti siano una sola cosa. Come tu, Padre, sei in me e io in te, siano anch'essi in noi una cosa sola, perché il mondo creda che tu mi hai mandato» (Gv 17, 21). L'amore e l'unità sono i segni distintivi che fanno sì che i cristiani siano riconosciuti come discepoli di Cristo dai non credenti e che il mondo creda che Cristo è l'inviato da Dio come salvatore<sup>21</sup>.

e) Per finire, vorrei parlare di un altro aspetto che è molto importante tener presente nella proposta morale all'uomo secolarizzato. Quest'uomo, che dopo essere stato raggiunto dalla testimonianza della comunità cristiana ed avere ascoltato l'annuncio del kerygma, inizia il cammino di vita nuova, è un uomo debole, ferito dalla storia e dal peccato. Bisogna aiutarlo a crescere gradualmente attraverso un itinerario di conversione ("legge della gradualità"). Molte volte non basta che abbia ricevuto l'annuncio ed abbia iniziato un cammino di conversione, tornerà forse a ricadere nel vizio o nel dubbio. Bisogna aiutarlo a rialzarsi, usando una grande pazienza e misericordia. Però la comprensione per la debolezza umana non significa fare di essa «il criterio della verità sul bene»<sup>22</sup> ("gradualità della legge")<sup>23</sup>. Anche questo aspetto della *gradualità dell'annuncio*

<sup>20</sup> Cf. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, 1108.

<sup>21</sup> Cf. *ibidem*, 2044-2046.

<sup>22</sup> Cf. GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Veritatis splendor*, 104, in EV 13, 2791.

<sup>23</sup> «La cosiddetta "legge della gradualità", o cammino graduale, non può identificarsi con la "gradualità della legge", come se ci fossero vari gradi e varie forme di precetto nella legge divi-

*morale* trova il suo riscontro nella dimensione sacramentale della morale. Infatti il primo dei sacramenti, il battesimo, fondamento dell'agire morale del cristiano<sup>24</sup>, è un «cammino e una iniziazione con diverse tappe»<sup>25</sup>.

In sintesi la fontalità sacramentale della morale cristiana offre molti aspetti validi per l'annuncio e la proposta morale della nuova evangelizzazione in un mondo secolarizzato.

1) L'annuncio e la proposta morale devono essere preceduti dell'annuncio kerygmatico della buona notizia, che insista sulla gratuità del dono della vita nuova che viene promessa.

2) Questo annuncio a sua volta deve essere preceduto e accompagnato, per essere credibile, dalla testimonianza di una comunità cristiana che, grazie al vangelo e ai sacramenti, riveli i segni dell'amore e dell'unità.

3) La catechesi morale, centrata nel duplice comandamento dell'amore, deve essere inserita in un itinerario (pre-battesimale e post-battesimale) di crescita graduale nella vita di fede e di carità che libera la libertà dell'uomo. L'annuncio e la proposta morale si ispireranno al modello della mistagogia.

---

na per uomini e situazioni diverse» (GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica *Familiaris consortio* [22.11.1981], 34, in EV 7, 1632).

<sup>24</sup> Sul valore sacramentale che la morale cristiana riceve sul fondamento del battesimo si veda: L. MELINA - J. NORIEGA - J. J. PÉREZ-SOBA, *Caminar a la luz del amor. Los fundamentos de la moral cristiana*, Palabra, Madrid 2007, 344-348.

<sup>25</sup> *Catechismo della Chiesa Cattolica*, 1229. «Il catecumenato, o formazione dei catecumeni, ha lo scopo di permettere a questi ultimi, in risposta all'iniziativa divina e in unione con la comunità ecclesiale, di condurre a maturità la loro conversione e la loro fede [...] Perciò i catecumeni siano convenientemente iniziati al mistero della salvezza e alla pratica delle norme evangeliche» (*ibidem*, 1248).



### 3

## “BENE DELLA PERSONA” E “BENI PER LA PERSONA”

*Livio Melina* \*

La riscoperta delle virtù nella teoria morale, che ha dominato l'etica anglosassone degli ultimi trent'anni, non è andata esente da gravi lacune e da unilateralità, tali da comprometterne la plausibilità sia filosofica che teologica<sup>1</sup>. Per contrapporsi al tanto deprecato razionalismo dell'etica moderna della norma, talvolta si è definita la virtù semplicemente come un “tratto di carattere”, una disposizione che rispecchia solo interessi e desideri dell'individuo<sup>2</sup>. Mancando il riferimento ad un fine oggettivamente buono, diventa però impossibile distinguere con sicurezza tra virtù e vizio e si può facilmente cadere nell'irrazionalismo dei gusti soggettivi.

Altri autori, nella ricerca di maggior oggettività, hanno riconosciuto l'importanza per la formazione del carattere delle comunità particolari e delle loro narrazioni costitutive. Di conseguenza, hanno ricondotto il discorso delle virtù alla particolarità di un determinato contesto storico sociale, nel quale è offerta, con una certa visione del mondo, anche l'interpretazione codificata circa il senso dell'agire umano<sup>3</sup>. In tal modo però il discorso sulle virtù non va esente dal rischio di conformismo tradizionalista e addirittura di relativismo.

---

\* Professore ordinario di *Teologia morale fondamentale* e Preside, Pontificio Istituto *Giovanni Paolo II*.

<sup>1</sup> Cf. G. ABBÀ, *Felicità, vita buona e virtù. Saggio di filosofia morale*, LAS, Roma, 1989, 123-130; R. HURSTHOUSE, *On Virtue Ethics*, Oxford University Press, Oxford 2001.

<sup>2</sup> Cf. Ph. FOOT, *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, University of California Press, Berkeley 1978.

<sup>3</sup> Cf. St. HAUERWAS, *A Community of Character. Toward a Constructive Christian Social Ethics*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (Indiana) 1981, 121: «Any theory of virtues is necessary relative to the history of a particular community».

Le discutibili conseguenze pratiche di queste teorie diventano ancor più evidenti quando sono applicate a settori specifici della vita sociale e professionale, come è stato tentato ad esempio nell'etica medica<sup>4</sup>. Sulla base di un dichiarato relativismo storico, si è detto che le virtù del medico dovrebbero essere definite solo nel contesto della pratica sociale della medicina, stabilita dalla concezione culturale prevalente.

L'insufficienza di tali posizioni si manifesta poi in una contrapposizione radicale tra virtù e norme, dove il privilegio dato ad una virtù concepita nelle forme sopra sommariamente esposte, implica necessariamente il rifiuto di qualsiasi espressione etica normativa. Alla radice di tali carenze sta, a mio avviso, l'assenza del momento della verità, come riferimento razionale costitutivo per un'autentica morale delle virtù. Solo esso permette di superare le secche del soggettivismo e del relativismo. Su questa base anche la dimensione normativa della morale potrà essere integrata e trovare il suo significato e la sua funzione.

Nella luce di *Veritatis splendor*, è possibile tuttavia mettere a tema la verità sul bene della persona, quale fondamento adeguato di un'etica delle virtù, in una rilettura personalistica della dottrina classica della legge naturale. Tale rilettura è considerata dal recente magistero e, in particolare, dall'insegnamento di papa Benedetto XVI come un'urgenza di singolare rilievo per la missione della Chiesa, per il dialogo tra i popoli e, in definitiva per la pace nel mondo<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> Si vedano i contributi di M. W. WARTOFSKY e di E. L. ERDE in *Virtue and Medicine. Explorations in the Character of Medicine*, ed. E. E. SHELF, Reidel Publ. Company, Dordrecht - Boston - Lancaster 1985, 175-199. 201-221.

<sup>5</sup> Si veda in particolare: «In tutte le culture ci sono singolari e molteplici convergenze etiche, espressioni della medesima natura umana, voluta dal Creatore, che la sapienza etica dell'umanità chiama legge naturale. Una tale legge morale universale è saldo fondamento di ogni dialogo culturale, religioso e politico e consente al multiforme pluralismo delle varie culture di non staccarsi dalla comune ricerca del vero, del bene e di Dio. L'adesione a quella legge scritta nei cuori, pertanto, è il presupposto di ogni costruttiva collaborazione sociale. In tutte le culture vi sono pesantezze da cui liberarsi, ombre a cui sottrarsi. La fede cristiana, che si incarna nelle culture trascendendole, può aiutarle a crescere nella convivialità e nella solidarietà universali a vantaggio dello sviluppo comunitario e planetario» (BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Caritas in veritate* [29.6.2009], 59). Inoltre, tra i numerosi interventi di Benedetto XVI, va menzionato il *Discorso ai partecipanti al Congresso internazionale su "Legge morale naturale" promosso dalla Pontificia Università Lateranense* (12 febbraio 2007), i cui Atti sono pubblicati in: *La legge morale naturale. Problemi e prospettive*, ed. R. GERARDI, Lateran University Press, Città del Vaticano 2007.

## 1. La natura della persona e il suo bene

### 1.1. La questione

Poniamo anzitutto a tema la questione specifica del contenuto veritativo della norma, che implica il fondamento antropologico dell’etica cristiana. Secondo l’indicazione conciliare,

«il carattere morale del comportamento non dipende solo dalla sincera intenzione e dalla valutazione dei motivi, ma va determinato da criteri oggettivi, che hanno il loro fondamento nella natura della persona e dei suoi atti»<sup>6</sup>.

Nello stesso senso anche l’enciclica *Veritatis splendor* afferma che «il vero significato della legge naturale» va compreso in riferimento «alla natura propria e originaria dell’uomo, alla natura della persona umana»<sup>7</sup>. Più avanti si dirà che il criterio del giudizio morale è la conformità di una scelta «alla dignità e alla vocazione integrale della persona umana»<sup>8</sup>. Ma qual è questa natura propria della persona e come essa diventa fondamento della normatività morale? E in che rapporto si pone il riferimento alla natura con la dignità e la vocazione della persona?

La questione morale è, come si è detto, questione del bene della persona come tale, che mediante i suoi atti liberi è chiamata a realizzarsi in Cristo, seguendo l’altissima vocazione a partecipare alla vita divina. Il riferimento ad un personalismo cristologicamente fondato è chiaro nelle recenti espressioni magisteriali: ma quale rapporto si stabilisce a livello morale tra il rimando alla natura della persona e dei suoi atti e la dignità unica e irripetibile della singola persona?

### 1.2. Persona: tra natura comune e singolarità esistenziale

a) Il concetto di “persona” esprime, secondo san Tommaso d’Aquino, «ciò che vi è di più perfetto in tutta la natura, cioè un essere sussistente nella natura razionale»<sup>9</sup>. Mentre col termine “uomo” si fa riferimento alla

<sup>6</sup> CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione pastorale *Gaudium et spes*, 51, in EV 1, 1483.

<sup>7</sup> GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Veritatis splendor* [6.8.1993], 50, in EV 13, 2661.

<sup>8</sup> *Ibidem*, 67, in EV 13, 2701.

<sup>9</sup> «Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura» (*Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 3).

natura umana in universale, alla specie comune che si esprime in tanti esemplari, col termine “persona” si indica il singolo essere umano nella sua concreta realtà individuale. Al concetto di persona è intrinsecamente associato quello di una dignità particolare, da rispettare<sup>10</sup>. Quindi la definizione filosofica si connette intimamente ad una specifica e originale percezione morale della dignità ontologica da onorare. È nella persona che la natura umana raggiunge la sua perfezione ultima, l’atto di essere, perfezione di tutte le perfezioni: « ... *magnae dignitatis est in rationali natura subsistere* [è grande la dignità di sussistere nella natura razionale]»<sup>11</sup>.

Ora va accuratamente osservato che la ragione propria e specifica del rispetto dovuto ad ogni essere umano non è la natura umana comune di cui partecipa, ma il suo essere propriamente persona “unica e irripetibile”, come affermava Giovanni Paolo II<sup>12</sup>. In fondo non ci sarebbe nessuna obiezione morale decisiva contro la distruzione di un singolo individuo umano, finché la sua perfezione si può ritrovare anche in un altro essere umano. Così Platone, che pure ha saputo analizzare meravigliosamente la grandezza dello spirito umano aperto alla verità, non aveva difficoltà morali ad ammettere l’uccisione dei neonati difettosi<sup>13</sup>. Se l’essere umano non è che la realizzazione sostituibile di una natura specifica, se è il semplice esemplare di una specie, allora la natura e la specie valgono più dell’individuo, e il singolo può essere subordinato ed eventualmente sacrificato al benessere generale.

b) La ragione della dignità singolare ed eminente della persona umana non è semplicemente la sua natura razionale, ma il suo modo di esistere incomunicabile<sup>14</sup>. Pur esistendo ed essendo esistiti nel corso della storia umana innumerevoli uomini, ogni persona esiste come se fosse l’unica: essa

<sup>10</sup> «*Impositum est hoc nomen persona ad significandum aliquos dignitatem habentes [...]. Propter quod quidam definiunt personam, dicentes quod persona est hypostasis proprietate distincta ad dignitatem pertinente*» (*Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 3, ad 2).

<sup>11</sup> *Ibidem*. Al riguardo cf. G. PERINI, *Il “trattato” di teologia morale fondamentale*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1996, 113-120.

<sup>12</sup> Si veda, tra le tante espressioni, quella particolarmente forte e vibrante dell’enciclica inaugurale del pontificato: GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Redemptor hominis* [4.3.1979], 13, § 3, in EV 6, 1208. Nell’opera filosofica di K. WOJTYLA, si veda: *Subjectivity and the irriducible in man*, in *The human being in action. The irriducible element in man. Investigations at the intersection of philosophy and psychiatry*, ed. A. T. TYMIENICKA, in *Analecta Husserliana* 7 (1978) 107-114.

<sup>13</sup> Cf. PLATONE, *La Repubblica*, V, 460, IX c, in *Opere complete*, ed. F. SARTORI, VI, Laterza, Bari 1971.

<sup>14</sup> Cf. J. F. CROSBY, *The Selfhood of the Human Person*, The Catholic University Press, Washington DC 1996, 41-81.

è *sui iuris et alteri incommunicabilis*. È un tutto concretissimo, in cui è certo inclusa la natura della specie con tutte le sue caratteristiche, ma questa natura è appropriata dal soggetto in maniera assolutamente singolare, di modo che la sua esistenza trascende in forma eminente quella natura.

La formula di Riccardo di San Vittore, «*intellectualis essentiae incommunicabilis existentia*»<sup>15</sup>, supera e precisa la definizione boeziana di «*substantia individua naturae rationalis*»<sup>16</sup>. San Bonaventura, dal canto suo, segnala tre caratteristiche qualificanti l'essere della persona: *singularitas, incommunicabilitas, supereminens dignitas*<sup>17</sup>. La totalità concretamente esistente trascende per il suo valore la natura comune e la somma delle parti. Come disse Romano Guardini: «La persona stessa è il fatto che essa esiste nella forma dell'appartenenza a se stessa [*in der Form der Selbstgehörigkeit*]»<sup>18</sup>.

c) L'incomunicabilità della persona, come carattere fondante la sua dignità unica, non significa la chiusura solipsistica alla comunicazione con le altre persone. Al contrario: è proprio essa che fonda la possibilità e la ricchezza del dialogo. Solo in quanto c'è un'originalità personale di ogni essere umano è interessante entrare in relazione proprio con lui. Così il valore relazionale dell'essere persona presuppone il suo valore ontologico irriducibile, e non viceversa.

Da un lato, dunque, la persona ha una “natura”. Contro un personalismo vago o dualistico, che, contrapponendo persona a natura, riduce la persona ad una libertà spirituale sganciata da una fondamento ontologico, va affermato che

«la persona umana non è riducibile a una libertà che si autoprogetta, ma comporta una struttura spirituale e corporea determinata»<sup>19</sup>.

Si fa qui riferimento alla

<sup>15</sup> RICCARDO DI SAN VITTORE, *De Trinitate*, IV, 23.

<sup>16</sup> SEVERINO BOEZIO, *De persona et duabus naturis. Contra Eutichen et Nestorium*, III, 4-5; ripresa da TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 3.

<sup>17</sup> BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *In III Sententiarum*, dist.V, a. 2, q. 2, ad 1, ed. Quaracchi, 133.

<sup>18</sup> R. GUARDINI, *Welt und Person*, Werkbund, Würzburg 1962, 128: «Alla questione: “che cosa è la tua persona? Non posso rispondere “il mio corpo, la mia anima, la mia ragione, la mia volontà, la mia libertà, il mio spirito”. Tutto questo non è ancora la persona, ma come fosse l'insieme di cui essa è fatta. La persona stessa è il fatto che essa esiste nella forma dell'appartenenza a se stessa» (nostra traduzione).

<sup>19</sup> GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Veritatis splendor*, 48, in EV 13, 2660.

«natura propria e originale dell'uomo, alla "natura della persona umana", che è la persona stessa nell'unità di anima e di corpo, nell'unità delle sue inclinazioni di ordine sia spirituale che biologico e di tutte le altre caratteristiche specifiche necessarie al perseguimento del suo fine»<sup>20</sup>.

D'altra parte il valore della persona come tale consiste nella sua in-comunicabilità esistenziale, che la rende unica e irripetibile. La persona vale e va affermata per se stessa e non per la natura generica della specie umana o per qualche sua qualità accidentale<sup>21</sup>.

## 2. "Bene della persona" e "beni per la persona"

Nell'enciclica *Veritatis splendor*<sup>22</sup> è stata abbozzata un'interpretazione personalistica della dottrina classica della legge naturale, che si basa sulla distinzione e correlazione tra "bene della persona" e "beni per la persona"<sup>23</sup>.

### 2.1. Il "bene della persona"

Occorre innanzitutto capire che cosa sia il "bene della persona" dal punto di vista propriamente morale, cioè il bene della persona "ut persona", cioè proprio in quanto persona. Esso consiste nel perfezionamento

<sup>20</sup> *Ibidem*, 50, in EV 13, 2661.

<sup>21</sup> Cf. K. WOJTYŁA, *Amore e responsabilità. Morale sessuale e vita interpersonale*, Marietti, Torino 1980<sup>3</sup>, 29-32, dove viene proposta e meditata la "norma personalistica": *persona est affirmanda propter se ipsam*, come principio della morale. In tal senso giustamente J. F. Crosby, nell'articolo citato sopra, si oppone al cosiddetto "argomento Beethoven" contro l'aborto: si dovrebbe evitare di compiere aborti, perché in tal modo si rischierebbe di privare l'umanità di geni quali il grande compositore di Bonn.

<sup>22</sup> Cf. GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Veritatis splendor*, 13. 48-50, in EV 13, 2561-2564. 2658-2662.

<sup>23</sup> La distinzione si può far risalire a K. Wojtyła e alla sua concezione della "norma personalistica" (*Amore e responsabilità*, e *Człowiek w polu odpowiedzialności*, Roma - Lublin 1991; *The personal structure of self determination*, in *Atti del Congresso Internazionale su San Tommaso nel suo settimo centenario*, ed. Domenicane, Napoli 1974, 379-390). Una elaborazione sistematica, nell'orizzonte della teologia morale, si trova in forma didattica nel manuale: L. MELINA - J. NORIEGA - J. J. PÉREZ-SOBA, *Camminare nella luce dell'amore. I fondamenti della morale cristiana*, Cantagalli, Siena 2008, 220-235; in forma di elaborazione critica e di discussione in: *Il bene e la persona nell'agire*, ed. L. MELINA - J. J. PÉREZ-SOBA, Lateran University Press, Città del Vaticano 2002.

della natura dell’essere umano, costitutivamente incompiuta, mediante l’esercizio della libertà, che si autodetermina. È dunque quel bene che dipende solo dalla libera autodeterminazione della persona e che non è condizionato in nessuna maniera da fattori estranei alla sua libertà. Come limpidamente afferma Carlo Caffarra:

«L’ultima perfezione della persona è un atto della persona: l’atto mediante cui la persona – e nessuno al suo posto – dinamizza se stessa ed attua se stessa».

Si tratta della perfezione dell’*essere personale* come tale, ben diverso dalla perfezione dell’*avere*. Il bene morale è infatti il bene della persona in quanto persona, un bene attuato mediante la libertà, un *bene operabile*, quindi, un *bene pratico*. È esattamente a questo livello che si comprende l’incommensurabilità del bene della persona “*ut persona*” rispetto a tutti gli altri beni: «Che vale all’uomo guadagnare il mondo intero se poi perde la sua anima?» (Mt 16, 26). Per questo si deve essere disposti a perdere tutto (anche i beni intrinseci dell’essere personale, i beni della persona “*ut natura*”, come la vita fisica, per esempio), pur di non perdere il bene della persona come tale. È questo il senso della celebre espressione di Giovenale:

«*Summum crede nefas animam praeferre pudori et propter vitam vivendi perdere causas* [Ritieni che la più grande delle vergogne sia anteporre la vita all’onore e, per l’attaccamento smodato alla vita, perdere le ragioni stesse del vivere]»<sup>24</sup>.

Il bene della persona non è un bene settoriale, parziale, accanto ad altri beni: riguarda quel bene del proprio essere personale che dipende dall’esercizio della propria libertà, cioè il bene della prassi, non come produzione di beni esteriori al soggetto agente, ma come perfezionatrice del soggetto stesso. L’originalità della prospettiva morale, come prospettiva pratica, è epistemologicamente costituita dall’irriducibilità del bene della persona “*ut persona*” rispetto ai beni della persona “*ut natura*”.

## 2.2. *L’ideale di una vita buona come ideale di amore tra le persone*

Ma tutto ciò resta ancora un po’ troppo formale e necessita di una precisazione contenutistica. Il bene della persona infatti esprime un *ideale*

<sup>24</sup> DECIMUS IUNIUS IUVENALIS, *Saturarum libri*, VIII, 83s.

*di vita buona* della persona, cioè la realizzazione libera della persona all'interno di relazioni qualificanti con le altre persone: con Dio, innanzi tutto, e con il prossimo. Infatti l'esperienza originaria del bene è un'esperienza di pienezza nell'amore, nella quale è contenuta una promessa di comunione perfetta con Dio e con gli altri.

Le azioni dell'uomo in tanto corrispondono al bene della persona, in quanto promuovono la comunione delle persone nell'amore. L'ideale di vita buona riguarda quindi la persona umana non da sola, in un isolamento solipsistico, ma nella comunione delle persone. Il personalismo autentico identifica il bene della persona nella giusta relazione con le persone degli altri, che vanno affermate per se stesse come fini e mai come mezzi.

L'amore, come riconoscimento e affermazione pratica della dignità personale dell'altro, è condizione della stessa verità personale del soggetto. Le grandi affermazioni personalistiche del Concilio Vaticano II e di Giovanni Paolo II risultano in tale contesto profondamente illuminanti:

«l'uomo [...] in terra è la sola creatura che Dio abbia voluto per se stessa, non può ritrovarsi pienamente se non attraverso un dono sincero di sé»<sup>25</sup>.

«L'uomo non può vivere senza amore. Egli rimane per se stesso un essere incomprendibile, la sua vita è priva di senso, se non gli viene rivelato l'amore, se non s'incontra con l'amore, se non lo sperimenta e non lo fa proprio, se non vi partecipa vivamente»<sup>26</sup>.

Questo misterioso ideale di comunione nell'amore rispecchia, secondo la costituzione pastorale *Gaudium et spes* del Concilio Vaticano II,

«una certa similitudine tra l'unione delle persone divine e l'unione dei figli di Dio nella verità e nella carità»<sup>27</sup>.

Il livello propriamente morale di quell'esperienza originaria in cui consiste l'amore può essere definito adeguatamente con l'espressione cui san Tommaso attribuisce un'importanza straordinaria e che ricorre così spesso nelle sue opere:

<sup>25</sup> CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione pastorale *Gaudium et spes*, 24, in EV 1, 1395.

<sup>26</sup> GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Redemptor hominis*, 10, in EV 6, 1194.

<sup>27</sup> Cf. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione pastorale *Gaudium et spes*, 24, in EV 1, 1395.

«*in hoc precipue consistit amor: quod amans amato bonum velit* [l’amore consiste principalmente in questo: nel fatto che l’amante vuole il bene dell’amato]»<sup>28</sup>.

Ora in questa definizione risalta la specificità dell’amore rispetto ad altre operazioni dell’anima umana: esso, come atto della volontà, che supera mediante l’elezione il livello meramente affettivo, si rivolge a due oggetti e non solo ad uno<sup>29</sup>. Cioè l’amore è simultaneamente intenzionato sia all’altra persona, sia al bene dell’altra persona. Non si può voler bene ad una persona senza anche volere il suo bene. La bontà morale dell’amore consiste dunque nella scelta di volere il vero bene dell’altro.

Appare qui il momento della verità sul bene, come condizione della verità stessa dell’amore: la conoscenza adeguata di ciò che è bene per l’altra persona verifica l’autenticità dell’amore. Come afferma K. Wojtyła:

«L’atto è infatti tale attraverso il momento della verità – cioè della verità sul bene – e questo momento gli conferisce la forma di un autentico *actus personae*»<sup>30</sup>.

### 2.3. I “beni per la persona”

Il contenuto del bene della persona è dettagliato contenutisticamente a livello dei “beni per la persona”. Come si è detto, oggetto delle azioni umane sono beni particolari da realizzare. Si tratta di beni, che corrispondono a desideri della persona. Ma come distinguere tra beni autentici e beni apparenti, indotti solo da condizionamenti artificiali? E quali sono i beni fondamentali *per* la persona umana?

<sup>28</sup> TOMMASO D’AQUINO, *Contra gentiles*, III, 90 (n. 2657, ed. Marietti). Per una analisi dei testi tomisti circa la definizione dell’amore, si veda: J. J. PEREZ-SOBA, «*Amor es nombre de persona*». *Estudio de la interpersonalidad en el amor en Santo Tomás de Aquino*, Pontificia Università Lateranense – Mursia, Roma 2001, 43-69.

<sup>29</sup> Cf. *Contra gentiles*, I, 91 (n. 763, ed. Marietti): «*aliae operationes animae sunt circa unum solum obiectum, solus amor ad duo obiecta ferri videtur*».

<sup>30</sup> K. WOJTYŁA, *Persona e atto*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1982, 172; per uno studio del concetto di “verità sul bene” nel pensiero di K. Wojtyła, rimando a E. KACZYŃSKI, *Il “momento della verità” nella riflessione di K. Wojtyła*, in *Angelicum* 56 (1979) 273-296; ID., *Verità sul bene nei diversi elementi della morale*, in *Rivista di Teologia Morale* 49 (1981) 419-431.

a) La tradizione tomista ha sempre fatto riferimento a talune *inclinazioni naturali*<sup>31</sup>.

Innanzitutto l'inclinazione a conservarsi in vita, che esprime la bontà dell'essere come tale e che è comune a tutte le creature.

In secondo luogo l'inclinazione all'unione sessuale, che, pur essendo comune a tutti gli animali, ha nell'uomo una dimensione specifica e spirituale: è apertura alla comunione con la persona di sesso diverso, in una unione stabile e fedele, orientata alla generazione e all'educazione dei figli.

In terzo luogo vi è l'inclinazione alla vita sociale, che non è limitata al bisogno che ognuno ha dell'aiuto di altri e del vantaggio materiale che ricava dal vivere in società, ma si estende all'arricchimento e alla dilatazione spirituale che deriva dalla convivenza comunitaria.

Infine vi è un'inclinazione specificamente umana alla conoscenza della verità, nella quale si esprime l'eminente dignità dello spirito umano, chiamato a godere della luce del vero.

Va osservato che si tratta di dimensioni naturali della persona nella sua unità di anima e di corpo, le quali identificano beni fondamentali. Queste inclinazioni, che affiorano nella esperienza del corpo e nell'incontro con gli altri, non sono solo a livello "animale", ma vengono sempre assunte a livello "personale", ed è la dimensione personale che qualifica un determinato bene come "bene per la persona". La denominazione di bene per la persona non deve far pensare che si tratti di beni di carattere meramente strumentale di fronte al soggetto spirituale, che sarebbe da essi distinto<sup>32</sup>. Qui la distinzione tra "bene della persona" e "beni per la persona" non viene assunta per significare un dualismo ontologico tra dimensione di libertà autonoma e dimensioni corporee, considerate a livello puramente spirituale, ma indica piuttosto il primato della dimensione morale, che integra in sé, nell'originalità della prospettiva pratica dell'amore, anche i beni intrinseci della persona, il cui rispetto è essenziale alla verità dell'amore.

<sup>31</sup> Cf. *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, a. 2. Se ne veda l'esposizione elementare e lucida, che qui seguiremo, in S. PINCKAERS, *La morale catholique*, du Cerf, Paris 1991, 105-121.

<sup>32</sup> In questo senso, pur utilizzando una terminologia differente, mi trovo in perfetto accordo sulla sostanza della critica svolta da W. E. MAY (*The Sacredness of Life: An Overview of the Beginning*, in *Linacre Quarterly* 63 [1996] 87-96) ad una concezione dualistica, che vede nella vita fisica solo un "bene per la persona", strumentalmente a disposizione della sua autonoma libertà spirituale. Per una critica a tale dualismo si veda anche: G. GRISEZ, *Dualism and the New Morality*, in *Atti del Congresso Internazionale su San Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario*, V, *L'agire morale*, ed. Domenicane, Napoli 1977, 323-330.

b) I “beni per la persona”, che qualificano oggettivamente il contenuto del bene della persona dell’altro, che nell’amore io sono chiamato a volere, rappresentano pertanto anche la verifica dell’amore. Solo se rispetto e promuovo i “beni per la persona” in riferimento al “bene della mia persona” e della persona dell’altro, l’amore è vero. Le *azioni* dell’uomo sono dunque dei *beni pratici operabili*, relativi ai differenti beni della persona, che permettono la realizzazione della comunione delle persone nella verità.

I beni per la persona non sono ancora per se stessi il fondamento della moralità. È solo al livello del “bene della persona” che si entra a pieno titolo nella sfera etica. È infatti questo il valore unificante e qualificante. Oltre a tutte le inclinazioni precedentemente evocate, va colta una originale e irriducibile tendenza dello spirito umano al bene della persona come tale, che è costitutiva della ragione pratica nella sua dimensione morale: “ama e fa il bene, evita il male”. Non si tratta di un orientamento vuoto e formale: esso esprime un’originaria conoscenza di un bene che attrae per la sua intrinseca preziosità e valore (bene “onesto”) e non per il piacere che provoca (bene “piacevole”) o per il vantaggi che promette (bene “utile”). In tal senso questa tendenza non si pone al livello delle altre inclinazioni e provoca un dinamismo della volontà di natura ec-statica: esprime la comprensione razionale di un valore che mi precede e che chiede l’omaggio della mia libertà, indipendentemente da svantaggi e sacrifici; rendere omaggio a questo bene è condizione di verità della mia stessa persona. Più che di un’inclinazione dovremmo qui parlare di un principio, del principio primo della ragione pratica<sup>33</sup>. Ad esso corrisponde il duplice comandamento dell’amore di Dio e del prossimo, da cui dipendono tutta la legge e i profeti (*Mt 22, 34-40*).

L’interpretazione personalistica identifica il bene morale col “bene della persona” e la norma fondamentale della morale con la norma personalistica: «la persona va affermata per se stessa»<sup>34</sup>, strappandola così

---

<sup>33</sup> G. GRISEZ, *The First Principle of Practical Reason. A Commentary on the Summa Theologiae, I-II, q. 94, a. 2*, in *Natural Law Forum* 10 (1965) 168-196, lo interpreta come un principio “pratico”, ma non “morale”, di carattere ancora formale. Cf. A. ANSALDO, *El primer principio del obrar moral y las normas morales específicas en el pensamiento de G. Grisez y J. Finnis*, Pontificia Università Lateranense, Città del Vaticano 1990. Io invece sono dell’opinione che, almeno nell’impostazione offerta da san Tommaso, si tratti di un principio contenutisticamente pregno di significato morale circa il “bene della persona”, che certamente dovrà poi essere determinato in riferimento ai “beni per la persona”: cf. L. MELINA, *La conoscenza morale. Linee di riflessione sul Commento di san Tommaso all’Etica Nicomachea*, Città Nuova, Roma 1987 [ISU Università Cattolica, Milano 2005<sup>2</sup>], 78-84.

<sup>34</sup> È questa la precisazione di K. Wojtyła, nella quale viene assunta la seconda formulazione kantiana dell’imperativo categorico: «agisci sempre in modo da trattare l’altro come un fine e mai

all'indeterminatezza e al formalismo. Ecco il livello proprio della moralità, la quale sorge nella relazione della volontà non con beni particolari esteriori, ma col bene stesso della persona. La persona ha una dignità singolare proprio perché chiamata ad amare. La vocazione morale è vocazione all'amore: essere immagine di Dio, amando e cercando il bene e il vero più di se stessi, come condizione per essere se stessi.

#### **2.4. Relazione tra “bene della persona” e “beni per la persona”**

Siamo alla domanda cruciale per la morale: quale è il rapporto tra “bene della persona” e “beni per la persona”?

a) In primo luogo va notato che i beni per la persona non acquistano valore morale se non in riferimento al bene della persona. La moralità consiste precisamente nella relazione intrinseca del bene parziale realizzato mediante l'azione (“bene per la persona”) con il bene totale della persona (“bene della persona”). È morale l'azione che persegue il bene per la persona in modo da affermare in questa scelta il bene della persona nella sua globalità.

Si evita così il biologismo o il naturalismo, che fa derivare dalla dimensione biologica o naturale il valore morale. Le inclinazioni naturali che identificano i beni basici per la persona hanno valore euristico in ordine al reperimento dei valori morali, ma è la ragione, nella sua dimensione specificamente morale, che nella luce del principio fondamentale della moralità (norma personalistica), rappresenta l'istanza ermeneutica decisiva. In tal senso vi è un primato della persona, colto dalla ragione, nella costituzione della legge naturale.

b) In secondo luogo si deve osservare che questi beni basici (beni per la persona) fanno parte della persona stessa, la quale non è pura libertà spirituale, ma ha una natura. Vi è un dato naturale (corporeo e spirituale), che fa parte della persona, la quale è chiamata ad assumerlo nella dimensione propria del bene morale. Ne deriva che non si può “affermare la persona” se non attraverso i suoi beni basici, nel rispetto di questi beni. La persona non è libertà assoluta, ma unità di anima e di corpo, con un dato creaturale (natura), affidato alla libertà nel suo sviluppo. La libertà è

---

solo come un mezzo». Il carattere non meramente formale del principio viene documentato dal rimando al “bene della persona”.

responsabilità di fronte a questo dato naturale, che fa parte della persona, e non creatività arbitraria. Se non si riconosce questo dato naturale, il principio del rispetto della persona resta vuoto e puramente formale.

Si deve allora concludere che il rapporto al bene della persona è mediato dal riconoscimento dei valori morali derivanti dai beni per la persona. Come si è respinto il naturalismo, affermando il primato della persona, così ora si deve dire no all'autonomia creativa della ragione, sganciata da una verità sul bene che la preceda. La ragione umana che coglie il valore morale è partecipazione alla ragione eterna di Dio. Ciò si esprime in un momento di spontaneità, che precede l'interpretazione e la fonda (*ratio ut natura*)<sup>35</sup>. La natura, che sta a fondamento della morale, è quella della ragione creata dell'uomo, la quale partecipa alla sapienza divina accogliendo e riconoscendo gli orientamenti fondamentali inscritti nell'essere personale.

c) In terzo luogo, i beni per la persona, nella misura in cui sono visti nella prospettiva di una scelta volontaria (come “beni pratici”), hanno valore morale: sono l'espressione del bene della persona che si rifrange a livello dei vari ambiti dell'esistenza umana, nelle differenti dimensioni della vita<sup>36</sup>.

Ogni dimensione della persona è quindi sempre misurata dal valore morale: non è un bene semplicemente “pre-morale”: in quanto colto dalla ragione nella prospettiva dell'affermazione del bene della persona ogni bene per la persona ha un'intrinseca rilevanza morale.

d) In quarto luogo, i beni per la persona non sono privi di relazioni tra di loro: alla luce del valore fondamentale della persona essi si trovano *gerarchizzati* tra di loro. La gerarchia si stabilisce secondo un ordine di fundamentalità e di urgenza. Questi due criteri comportano una valutazione del rango di preminenza tra i beni, secondo prospettive diversificate, ma non conflittuali sul piano morale, se si tiene conto del valore unitario preminente del bene della persona<sup>37</sup>.

In tal senso un criterio di urgenza può rendere preferibile e doveroso in concreto un valore più fondamentale (ad esempio quello della vita), anche se meno importante. Tuttavia mai sarà conforme al bene della

---

<sup>35</sup> Cf. M. RHONHEIMER, *Natur als Grundlage der Moral. Eine Auseinandersetzung mit autonomer und teleologischer Ethik*, Tyrolia, Innsbruck 1987.

<sup>36</sup> Cf. GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Veritatis splendor*, n. 13, in EV 13, 2561-2564.

<sup>37</sup> Cf. C. CAFFARRA, *Viventi in Cristo*, Jaca Book, Milano 1981, 82-83.

persona la scelta diretta di negare un vero bene per la persona, intrinsecamente connesso alla sua natura. Gerarchizzare non è negare, e preferire un bene superiore non significa violare il bene inferiore.

e) Infine, la conoscenza della rilevanza morale dei beni per la persona avviene sempre in un determinato contesto storico, dentro una cultura particolare. La conoscenza morale è dunque segnata da questo contesto, che la condiziona in positivo, ma anche in negativo. Nondimeno essa è conoscenza di una verità che trascende il contesto e che vale universalmente.

Occorre quindi distinguere tra condizionamenti dell'atto di conoscenza e contenuto di verità attinto da quell'atto. Esiste cioè una verità trans-storica e trans-culturale, che misura l'atto di conoscenza. In particolare, vi sono beni per la persona talmente connessi in un legame indissolubile con il bene stesso della persona, che la ragione umana naturalmente è in grado di percepire che una loro violazione costituisce un attentato al bene morale stesso della persona.

Beni come la vita, la sessualità e la veridicità nella comunicazione sono immediatamente espressivi della persona. Essi sono così strettamente connessi col bene della persona e appartenenti alla natura della persona come tale, che rispetto ad essi non ci si può rapportare in maniera meramente strumentale senza violare nello stesso tempo la dignità della persona, che va affermata come un fine e mai solo come un mezzo.

### ***2.5. I beni per la persona e le norme morali***

a) I beni per la persona, colti nella prospettiva morale quali oggetto di scelte che affermino il bene della persona, stanno a fondamento delle norme morali particolari. Queste ultime sono infatti giudizi, riflessi della ragione pratica, che esprimono a livello riflesso la verità sul bene della persona in relazione ad atti che riguardano beni per la persona. Dicono se un determinato atto, in quanto scelta della volontà tesa al conseguimento di un bene particolare, è o meno in sintonia col bene globale della persona.

Va riconosciuto, in primo luogo, un principio fondamentale, secondo cui la persona va affermata per se stessa. È nella luce di questo principio, in riferimento alla ragione e all'esperienza morale, che vengono formulate le norme morali determinate, le quali esprimono la conoscenza, talvolta parziale e limitata, di un bene morale, colto come valore. Il valore

morale precede quindi e fonda la norma. A sua volta il valore non è frutto di un’esperienza meramente soggettiva, ma ha carattere oggettivo: segnala una verità sul bene della persona, colta dalla ragione umana, come partecipazione alla Sapienza divina.

b) Serve a chiarire il processo di determinazione, che porta alle norme specifiche, la distinzione tra *principi e norme*. I principi (ad esempio, quelli della legge naturale), affermano un valore etico in generale, mentre le norme applicano quel principio ad un’azione determinata e specifica. Va ricordato quanto precedentemente accennato: nel passaggio dalla norma fondamentale alle norme determinate, dai principi ai precetti specifici entra l’apporto necessario di conoscenze razionali che dipendono dall’esperienza, dalla cultura, da conoscenze scientifiche, ecc. In altre parole la mediazione è segnata da un’antropologia, che assume dati empirici. Esiste nondimeno una verità basilare sull’uomo che può essere conosciuta e che costituisce il criterio di verifica delle differenti antropologie, che di fatto vengono elaborate nella storia e nelle società umane.

In relazione alla questione della determinazione delle norme rispetto ai principi, questa annotazione implica che quanto più un bene morale è basilare e la norma che vi si riferisce si limita a dare un giudizio negativo su comportamenti che lo violano, tanto più sarà facile da conoscere e da interpretare. Invece, quanto più dettagliato e particolare è il giudizio normativo, quanto più ricco di indicazioni positive per l’azione, tanto più sarà segnato dai condizionamenti culturali e bisognoso di interpretazione ulteriore da parte della coscienza personale<sup>38</sup>.

A ciò si riferisce la decisiva distinzione tra norme morali positive e negative, richiamata autorevolmente anche dall’enciclica *Veritatis splendor*<sup>39</sup>.

Le norme morali *positive* (quelle che esprimono “in positivo” che cosa si debba fare) valgono sempre, ma non in ogni singolo caso. Infatti un bene particolare per la persona va realizzato tenendo conto della gerarchia dei beni, perché solo così la scelta di esso afferma il bene della persona. Esse esigono quindi per loro natura un’interpretazione

<sup>38</sup> Cf. R. SPAEMANN, *La responsabilità personale e il suo fondamento*, in *Etica teleologica o etica deontologica. Un dibattito al centro della teologia morale odierna*, Quaderni CRIS n. 49-50, Roma 1983.

<sup>39</sup> Cf. GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Veritatis splendor*, 52, in EV 13, 2666-2668. I principali riferimenti nell’opera di san Tommaso in *Summa Theologiae*, II-II, q. 33, a. 2; *De Malo*, q. VII, a. 1, ad VIII; *Super Epistolam ad Romanos*, c. XIII, lect. 2. In merito si veda: W. E. MAY, “*Veritatis splendor*” and the natural law: from first principles to moral absolutes, in *Rivista teologica di Lugano* 2 (1996) 193-215.

situata, che può essere data solo nel giudizio della prudenza. Va rilevato inoltre che sospendere la realizzazione di un valore (perché si deve attuarne un altro più fondamentale o più importante) non significa negare quel valore.

Invece le norme morali *negative* (quelle che proibiscono un certo comportamento determinato come intrinsecamente contraddittorio col bene della persona) valgono sempre e per sempre, in ogni caso, senza possibili eccezioni tutte le volte che si verifica la fattispecie morale da esse prevista. Sono assolute non in forza del bene particolare per la persona che esse proteggono (che è un bene contingente e limitato), ma per il legame necessario che si verifica tra la violazione diretta di quel bene particolare col bene della persona: scegliendo di violare quel bene morale particolare si viola necessariamente anche il valore morale fondamentale della persona. La libertà che sceglie di violare il bene per la persona è necessariamente in contraddizione col bene della persona.

c) Che cosa dire poi del fenomeno del *progresso* nella conoscenza dei valori morali e quindi nella formulazione normativa? Esso va inteso come presa di coscienza crescente di quanto esige il rispetto e l'affermazione del bene della persona. Stanno davanti agli occhi di tutti gli episodi della condanna morale relativamente recente della schiavitù e della tortura (solo per fare qualche esempio). È pertanto constatabile una crescita nel percepire la connessione intrinseca tra alcuni beni per la persona (es. la libertà e l'uguaglianza nei diritti civili) ed il bene della persona come tale. Ciò dipende da sviluppi culturali e da situazioni sociali.

Di conseguenza anche le norme morali progrediscono nella formulazione di ciò che esige l'affermazione del valore della persona come tale: si coglie meglio l'obbligatorietà di evitare certi comportamenti, che prima non erano così evidenti nella loro malizia morale. Tuttavia non può accadere (dal punto di vista assiologico, non da quello fenomenologico, poiché resta possibile anche un regresso della coscienza morale) che un comportamento prima giudicato cattivo dalla ragione morale possa diventare, sotto lo stesso aspetto e nelle stesse condizioni, moralmente buono.

È decisivo, a questo riguardo, l'influsso delle virtù morali nella percezione dei beni per la persona moralmente rilevanti. Le virtù non hanno infatti significato solamente esecutivo: non aiutano solo a compiere, con maggior facilità, il bene già stabilito. Esse hanno rilevanza anche e primariamente epistemologica: consentono di conoscere ciò che esige il vero bene della persona.

A partire dalle virtù è anche possibile una sistematica dei beni per la persona, in una prospettiva più legata al soggetto e alle sue dinamiche, secondo l'ordine delle virtù cardinali. La giustizia concerne l'affermazione del bene della persona nei rapporti con gli altri e la giusta misura nelle azioni esteriori. La fortezza riguarda l'equilibrio nel difendere i beni della propria vita personale, mentre la temperanza ha a che fare con la retta misura nell'appetito dei beni piacevoli. Infine la prudenza assicura il giusto mezzo della ragione all'interno di ciascuna virtù.

### 3. Il bene morale nel contesto cristologico

a) Abbiamo finora cercato di sviluppare le linee portanti per un'interpretazione personalistica della dottrina tradizionale circa la legge naturale. Si tratta ora di vedere come incide il contesto cristologico e a quale livello influisce nel passaggio dai principi alle norme.

La rivelazione cristiana offre anzitutto una più profonda e definitiva conoscenza del “bene della persona”. Essa non solo giustifica radicalmente la percezione del valore unico e irripetibile di ciascuna persona, che è voluta e creata immediatamente da Dio a sua immagine e somiglianza, ma apre anche la prospettiva di un compimento inaudito nella partecipazione gratuita alla vita trinitaria. In Cristo la persona è chiamata alla comunione di carità col Padre, nello Spirito Santo. In questo medesimo Spirito riceve l'appello alla carità verso i fratelli. Gesù Cristo ha vissuto come persona divina, in un'esistenza umana in tutto uguale alla nostra eccetto che nel peccato, la perfezione della carità. È perciò la legge vivente e personale da seguire<sup>40</sup>. Egli rivela la persona a se stessa. In ogni sua scelta Gesù manifesta il significato ultimo e perfetto della legge naturale e della legge mosaica, come espressione della volontà del Padre e della chiamata soprannaturale alla carità.

b) In questo orizzonte nuovo di comprensione della vocazione definitiva della persona, i “beni per la persona” vengono colti nel loro valore fondamentale e permanente, sono insieme confermati e relativizzati. Le inclinazioni naturali sono i primi segni di questa vocazione alla carità. Esse restano valide, come il dato originario della creazione, ma sono collocate in una dinamica di carità che le trascende.

---

<sup>40</sup> Cf. GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Veritatis splendor*, 15, in EV 13, 2569–2570.

L'amore alla *vita* è svelato nella prospettiva del dono di sé. *L'amore coniugale* è colto come segno-sacramento della carità di Dio per l'uomo, di Cristo per la Chiesa, sua Sposa. Viene aperta, nel contempo, la strada nuova di un trascendimento nella verginità per il Regno dei Cieli, che conferma il significato di vocazione al dono sponsale, ma non lo realizza più nel segno terreno della genitalità. La *socialità*, con la sua regola di giustizia, è trascesa nella carità, che senza negare le esigenze naturali e razionali di equità, le inserisce nella prospettiva superiore della comunione, di cui la Chiesa è anticipo. Infine *la ricerca della verità* si incontra con la Verità fatta carne. Il dono offerto nella fede non nega la ricerca e le sue esigenze razionali, ma la orienta ad un approfondimento senza fine.

Così le norme morali determinate, frutto dell'ermeneutica razionale, sono inserite in un nuovo contesto e trascese verso un compimento ulteriore. Per cogliere la rilevanza del contesto cristologico, va qui ricordata l'importanza dell'antropologia nella mediazione tra i principi e le norme morali determinate. La prospettiva cristiana non elimina o sostituisce i principi della legge naturale, ma, nel conservarli integralmente, ne dà una nuova definitiva interpretazione, con conseguenze anche sul piano normativo. Consente infatti di cogliere meglio il legame tra beni per la persona e bene della persona e di formulare le norme in maniera sempre più adeguata. Ancora una volta la Rivelazione non toglie la ragione, ma apre la possibilità di una ricerca e di un progresso.

c) Va ricordato a questo punto il carattere qualificante che per la morale cristiana hanno le beatitudini<sup>41</sup>. La grande tradizione morale cattolica, da sant'Agostino a san Tommaso, ne ha sempre colto l'importanza decisiva. Esse non sono in senso proprio delle indicazioni normative. Esprimono una specie di "autoritratto di Gesù"<sup>42</sup>, descrivendone gli atteggiamenti fondamentali in relazione ai beni umani e alle situazioni di prova in cui ci si può trovare. Indicano quindi il modo di seguire Gesù in ogni atto da parte dei discepoli. Si tratta di «verità morali generali, che mediano tra i principi della legge naturale e le norme morali specifiche del cristiano»<sup>43</sup>. Insegnano l'umiltà, il distacco, la mitezza, la fame e sete

<sup>41</sup> Ne ha segnalato la rilevanza, per qualificare il carattere cristiano della morale, S. PINCKAERS, *Les sources de la morale chrétienne. Sa méthode, son contenu, son histoire*, Ed. Universitaires - du Cerf, Fribourg - Paris 1985, 144-173.

<sup>42</sup> Così J. RATZINGER, *Guardare Cristo. Esercizi di fede, speranza e carità*, Jaca Book, Milano 1989, 47-53.

<sup>43</sup> In questo senso: G. GRISEZ, *The Way of the Lord Jesus*, I, *Christian Moral Principles*, Franciscan Herald Press, Chicago 1983, 627-659.

di giustizia, la misericordia, la semplicità, l’amore alla pace, la disponibilità al dono di sé anche nella persecuzione.

Si tratta di una “giustizia che va oltre quella dei farisei”, cioè del puro rispetto della legge, ma che non elimina la legge. Così, da un lato viene messo in evidenza il valore permanente del Decalogo: si tratta di una conferma (purificazione e chiarimento) del dato di legge naturale. Non è infatti a livello dei comandamenti negativi lo specifico cristiano della morale normativa: quanto è di stretta necessità come soglia minima da rispettare per la virtù è sufficientemente stabilito nella legge antica<sup>44</sup>. D’altro lato viene aperta la strada ad un’interpretazione positiva ulteriore. I comandamenti non vanno intesi solo come limiti estremi da rispettare, ma come vie da percorrere per realizzare i valori morali<sup>45</sup>. Così, secondo san Tommaso, la legge nuova si esprime più attraverso consigli, che precetti<sup>46</sup>.

d) La norma specifica nuova dell’amore dei nemici esprime nello stesso tempo l’imitazione del Figlio che si fa servo (*Gv* 13) e la nuova conoscenza del Padre che in Cristo hanno i credenti<sup>47</sup>. Egli infatti fa piovere sui giusti e sugli ingiusti: chi lo conosce nella sua misericordia, che riplende sul volto di Cristo, si comporta di conseguenza, imitandolo nel perdono (cf. *Lc* 7, 27-36). E ciò è un tratto che differenzia i cristiani dai pagani, i quali si regolano secondo le norme di una giustizia strettamente commutativa (cf. *Mt* 5, 47).

Nella prospettiva cristologica la legge naturale viene letta come chiamata ad essere “figli nel Figlio”, compiendo così l’immagine creatrice. In tal modo nel Verbo fatto carne non solo si può leggere quella che potremmo definire la grammatica dell’agire morale, ma nella sua esistenza storica e testimoniata dalla narrazione evangelica si può trovare una pragmatica in cui Gesù diventa per ogni uomo il modello vivente per una espressione esemplare del linguaggio dell’amore nella vita.

<sup>44</sup> Cf. TOMMASO D’AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 108, a. 2.

<sup>45</sup> Cf. GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Veritatis splendor*, 15, in EV 1, 2569-2570.

<sup>46</sup> Cf. TOMMASO D’AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 108, a. 4.

<sup>47</sup> Cf. R. TREMBLAY, *L’“Homme” qui divinise. Pour une interprétation christocentrique de l’existence*, Paulines, Montréal 1993, 193-209.



### 3 INTERVENTO

Giovanni Cappelli \*

a) Dopo aver accettato l'invito a preparare un intervento sulla relazione "Bene della persona" e "beni per la persona", presi contatto con il prof. Melina, il quale gentilmente – in attesa di inviarmi il testo – mi ragguagliò sommariamente sui contenuti della sua relazione e, dietro mia richiesta, mi suggerì anche delle letture. Già ero in possesso del trattato di teologia morale fondamentale: *Camminare nella luce dell'amore. I fondamenti della morale cristiana*, pubblicato nel 2008, opera dello stesso prof. Melina in collaborazione con altri colleghi di insegnamento presso il Pontificio Istituto Giovanni Paolo II<sup>1</sup>. Leggendo questo ponderoso volume, ne avevo subito intravisto la novità di impostazione soprattutto sotto il profilo metodologico:

– innanzi tutto l'*orizzonte generale* individuato nell'Amore, che offre al dinamismo dell'agire inizio, unità interiore, indirizzo e tensione al compimento;

– quindi le *prospettive fondamentali* sviluppate secondo una morale della "prima persona" che parte dalla prospettiva del soggetto agente e della sua razionalità pratica così da garantire unità a tutto il dinamismo dell'agire (un'impostazione dunque nuova rispetto a quella della manualistica tradizionale che si basava su presupposti tipici di una morale della "terza persona");

– poi il *personalismo* che porta a vedere il fine della comunione con Dio e interpersonale come "bene della persona", e questo bene della persona a sua volta attuato in rapporto alla pluralità dei "beni per la persona", intorno ai quali avvengono le scelte particolari;

– infine il *crisocentrismo* come incontro e amicizia con Cristo nella Chiesa, che assicura il primato della prospettiva teologica;

---

\* Professore ordinario di *Teologia morale* e Preside, Istituto Teologico, Assisi.

<sup>1</sup> L. MELINA - J. NORIEGA - J. PÉREZ SOBA, *Camminare nella luce dell'amore. I fondamenti della morale cristiana*, Cantagalli, Siena 2008.

In sostanza si può dire che, in questa opera, all'impostazione dialogica o interpersonale della morale, già presente nei manuali postconciliari, si aggiunge di nuovo la prospettiva del soggetto agente, nel riconoscimento dell'originalità della razionalità pratica, inserita nel dinamismo dell'agire, sulla base del nesso tra libertà e verità.

b) Conoscendo il tema della relazione di Livio Melina in questo Seminario, nella lettura dell'opera ho focalizzato la mia attenzione sul capitolo dedicato alla legge morale naturale. La trattazione che il prof. Melina fa della legge naturale riflette l'impostazione generale della sua opera e segue da vicino, sviluppandoli coerentemente, i suggerimenti contenuti in *Veritatis Splendor* n. 48<sup>2</sup>:

– l'invito a non separare o contrapporre la *libertà* e la *natura umana*, in particolare a tener conto del "*posto che ha il corpo umano nelle questioni della legge naturale*", dato che il corpo umano non è un dato bruto, sprovvisto di significati e di valori morali, i cui dinamismi non sono semplicemente *beni "fisici"* o "*pre-morali*";

– il richiamo alla "*dignità della persona umana, da affermarsi per se stessa*". La persona umana, infatti, non è riducibile ad una libertà che si autoprogetta, non è pura spiritualità, ma comporta una struttura spirituale e corporea determinata, l'esigenza morale originaria di amare e rispettare la persona come un fine e mai come un semplice mezzo; e ciò implica anche, intrinsecamente, il rispetto di *alcuni beni fondamentali*, senza del quale si cade nel relativismo e nell'arbitrio.

c) Nell'esposizione di Livio Melina nel volume *Camminare nella luce dell'amore* si fa in particolare apprezzare:

– l'*inquadratura teologica* della legge naturale, in particolare il suo radicamento nella legge eterna, in Dio Logos e Agape, che con sapienza e amore guida e governa l'universo, in particolare la vita degli esseri umani. Riprendendo la definizione di s. Tommaso («*participatio legis aeternae in rationali creatura*»), mostra come la legge naturale sia la *memoria impressa* in ogni creatura umana dell'originaria chiamata all'amore della *Caritas divina*;

– la *fondazione cristocentrica*, che permette di integrare la legge naturale, che trova espressione nel decalogo, nella legge nuova e definitiva promulgata da Cristo;

– infine la *prospettiva personalistica* che permette:

1) di collegare, sulla base dell'unità spirituale-corporea dell'essere umano, il *bene della persona* come tale con *i beni per la persona*; e ciò sulla base delle *inclinazioni naturali* (anch'esse riflesso della legge eterna), che però non sono

<sup>2</sup> GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Veritatis splendor* [6.8.1993], 48, in EV 13, 2658-2659.

moralmente normative in se stesse, ma in quanto la ragione le assume, le discerne e ordina verso il fine (cioè verso il bene della persona come tale e il suo perfezionamento che consiste nella comunione con Dio e con il prossimo);

2) di definire più accuratamente – in senso personalistico – l'*oggetto* delle azioni umane, che non è puro oggetto fisico, esteriore, ma implica sempre il coinvolgimento dell'intenzione della persona; e quindi di distinguere opportunamente tra l'*oggetto fisico* e l'*oggetto morale*;

3) di individuare gli *assoluti morali* nelle norme negative che proibiscono le azioni cattive, che si pongono *direttamente* contro i beni fondamentali della persona e di conseguenza contro il bene della persona come tale;

4) di superare da una parte le accuse di fallacia naturalistica fatte all'impostazione manualistica tradizionale, ma dall'altra di superare anche lo svuotamento di senso della legge naturale che si ha nella "morale autonoma o teonoma", dove si attribuisce un ruolo creativo alla ragione.

d) Nella relazione il prof. Melina, non potendo svolgere il tema della legge naturale in tutta la sua ampiezza e complessità, si esprime in maniera più sintetica, concentrandosi su alcuni punti:

– ha chiarito ulteriormente la *natura della persona umana*, il cui rispetto incondizionato non si fonda sulla natura che hanno in comune gli esseri della specie umana, ma sulla "singolarità esistenziale" di ogni singola persona, in quanto "unica e irripetibile";

– ha spiegato dettagliatamente la distinzione e la stretta correlazione tra "bene della persona" e "beni per la persona", con importanti precisazioni; in particolare ha sottolineato come il bene della persona non esista senza riferimento ai beni per la persona; non si può volere il bene della persona senza al tempo stesso volere il suo bene, cioè voler realizzare i *beni per la persona* (e qui si colloca la verità del bene); inoltre questi beni per la persona vanno messi in relazione tra loro e gerarchizzati secondo un ordine di fundamentalità e importanza;

– ha parlato poi dei "beni per la persona" come fondamento delle norme morali; della distinzione tra norme morali positive e negative; del processo storico, e quindi del condizionamento culturale, in positivo e negativo, per quanto riguarda la crescente presa di coscienza del bene e dei beni per la persona e la conseguente formulazione normativa;

– ha terminato con il riferimento cristologico che purifica e trascende, portandola a compimento, la legge naturale.

In conclusione ritengo che la relazione del prof. Melina, in cui vengono condensati i risultati di una lunga e approfondita riflessione teorica, rappresenti un serio tentativo di dare attuazione a quel rinnovamento della morale auspicato dal Concilio Vaticano II e secondo le proposte delle encicliche *Veritatis splendor*,

*Fides et ratio e Deus caritas est.* Tentativo che va ulteriormente perseguito, ma che riesce fin d'ora a offrire una nuova prospettiva complessiva e unitaria a tutta l'esposizione della morale fondamentale, con il vantaggio di superare le difficoltà legate sia alla manualistica di tipo essenzialista, razionalista, deduttivo, sia alla "autonomia teonoma".

e) Di conseguenza ritengo che la proposta di Livio Melina meriti la massima considerazione, perché può rappresentare un valido aiuto per tutti noi a sviluppare un nuovo modo di esporre, non solo la legge naturale, ma anche l'intera morale fondamentale nei nostri Istituti, superando quella forma ibrida, incompiuta, di tanti nostri manuali e dispense che presentano certamente elementi nuovi per quanto riguarda l'impostazione di fondo dal punto di vista teologico, ma poi ricadono nelle secche della tradizionale esposizione manualistica oppure si sbilanciano verso la "morale autonoma", quando si tratta di affrontare i temi classici della morale fondamentale: atti-legge-coscienza, senza armonizzare adeguatamente fede-ragione, persona-natura, fede-morale, livello trascendentale-categoriale, legge-coscienza...

Per questa situazione di incompiutezza potrei portare come esempio la mia esperienza personale. Quando ho iniziato ad insegnare teologia morale fondamentale, ricordo di essermi ispirato, nelle lezioni e nell'elaborazione delle dispense, alle linee fondamentali del I volume dell'opera *Chiamata e risposta* di A. Günthör<sup>3</sup>. Ho seguito quest'opera perché era il primo manuale completo di morale pubblicato in Italia dopo il Concilio, e anche perché mi sembrava che fosse in linea con il rinnovamento conciliare di una teologia personalista incentrata sulla vocazione e presentasse una visione equilibrata dell'insieme della morale, senza una eccessiva contrapposizione tra legge e coscienza, tra dimensione soggettiva e oggettiva della morale.

Con l'andare degli anni però ho risentito anch'io delle posizioni della "morale autonoma"; e ciò ovviamente si rifletteva nel modo di spiegare lo specifico cristiano, il valore delle norme bibliche, il ruolo della ragione nel "rinvenimento" della norma morale, nel modo di esporre l'opzione fondamentale, ecc.

Nella seconda metà degli anni '80, quando divennero acuti alcuni problemi della bioetica e in presenza di precise posizioni prese dal Magistero, mi resi conto delle inadeguatezze della corrente teologica della "morale autonoma o teonoma". Avevo l'impressione che in ogni questione particolare di bioetica o di morale sessuale, con quell'impostazione, si potesse benissimo giungere ad una determinata conclusione oppure esattamente al suo opposto. Mi resi anche conto che, con quel sistema, era difficile se non impossibile sostenere le posizioni

---

<sup>3</sup> A. GÜNTHÖR, *Chiamata e risposta. Una nuova teologia morale*, 1, Paoline, Alba 1974.

del Magistero. Perciò, in cuor mio, accolsi con favore il discernimento offerto dalla *Veritatis splendor*. Da allora in poi ho dovuto progressivamente correggere e riorientare diverse posizioni, anche se in maniera non del tutto soddisfacente, in quanto continuavo ad avvertire una certa disarmonia o tensione nei fondamenti teorici della morale.

Ho trovato perciò veramente interessante questo tentativo di una nuova sintesi compiuto da Livio Melina che, assumendo la prospettiva della persona che agisce e della sua razionalità pratica, ricompona in un quadro unitario le questioni sistematiche della morale, in linea con le ultime indicazioni del Magistero, superando le difficoltà o dicotomie, da un lato, della teologia morale manualistica preconciare, dall'altro, delle teologie di tipo teleologico; anzi recuperando l'istanza positiva in esse contenute: l'esigenza dell'oggettività e, al tempo stesso, l'esigenza dell'autonomia e della libertà (rettamente intese).

f) Detto questo, vorrei sottoporre al prof. Melina due osservazioni, che certamente già conosce e alle quali forse ha già risposto in altre sedi.

– La prima è quella che riprendo da una recensione di Alberto Bonandi. La formulo succintamente così: il Bonandi, avendo rilevato nell'impostazione di Melina come non ben chiarito – a suo parere – il rapporto tra il *bene in senso ontologico* e il *bene in senso morale*, esprime il dubbio che la concezione del prof. Melina non sia molto diversa da quella essenzialistica / naturalistica / deduttiva della morale tradizionale, che pure viene rifiutata. Nuova dunque sarebbe solo la cornice, ma non la sostanza.

– La seconda osservazione si basa sul fatto che l'opera di Livio Melina segua molto da vicino le impostazioni suggerite dal Magistero ecclesiale con la *Veritatis splendor* e con il *Catechismo della Chiesa Cattolica*. Da qui nasce l'accusa di voler trasformare le indicazioni del Magistero in una sorta di "sistema morale magisteriale", che non lascerebbe spazio o legittimità ad altri possibili sistemi.



4

**LO STATUTO EPISTEMOLOGICO  
DELLA BIOETICA E IL SUO INSEGNAMENTO  
IN TEOLOGIA**

*Salvino Leone \**

Nel trattare il tema che mi è stato assegnato cercherò di seguire un percorso in quattro tappe. Innanzitutto vorrei evidenziare quali sono le radici epistemologiche della bioetica e come queste, fin dalle loro origini, si confrontino col pensiero cristiano. In secondo luogo cercherò di mettere in luce una dialettica, oggi divenuta per certi versi “di moda”, tra una presunta o una possibile bioetica laica e una cattolica, agganciando a questa la sintesi costruttiva e prospettica di come si possa e si debba insegnare bioetica, oggi, in teologia. Infine cercherò di evidenziare, in questo processo, alcune possibili criticità.

### **1. Alle origini dello statuto epistemologico della bioetica**

Com'è noto la bioetica nasce *formalmente* nel 1970 quando l'oncologo australiano Van Rensselaer Potter pubblica l'articolo *Bioethics: the science of survival* e, l'anno successivo, il libro *Bioethics: bridge to the future*<sup>1</sup>. In questi testi, in realtà, non si parla della bioetica come modernamente la intendiamo, o quantomeno solo di una parte di essa relativa alla “scienza della sopravvivenza” con particolare riferimento alle generazioni future<sup>2</sup>.

---

\* Professore di *Teologia morale*, Facoltà Teologica di Sicilia, Palermo.

<sup>1</sup> Tale libro è stato tradotto in italiano solo nel 2000, per iniziativa del Comitato di Bioetica di Messina (V. R. POTTER, *Bioetica: ponte verso il futuro*, Sicania, Messina 2000). Una seconda traduzione, con testo originale a fronte, è stata curata nel 2002 da Francesco Bellino (V. R. POTTER, *Bioetica la scienza della sopravvivenza*, ed. F. BELLINO, Levante editori, Bari 2002).

<sup>2</sup> «Il proposito di questo libro è di contribuire al futuro della specie umana, promuovendo la formazione di una nuova disciplina, la disciplina della *bioetica*. Se vi sono “due culture” che non sembrano in grado di parlarsi – la scienza e le discipline classiche – e se ciò fa parte del motivo per cui il futuro sembra in dubbio, allora potremmo forse costruire un “ponte verso il futuro”

Tuttavia egli non solo conia un neologismo destinato ad avere un impensato successo, ma pone un assunto fondamentale, cioè quello che «i valori etici non possono essere disgiunti dai fatti biologici»<sup>3</sup>. In fondo è esattamente su questo che si fonda la bioetica.

In realtà, se con Potter la bioetica acquista una sua identità disciplinare, questa non è frutto di una geniale intuizione, ma solo evoluzione concettuale e terminologica di un'istanza etica che riconosce almeno quattro distinte matrici culturali: medico-deontologica, social-giuridica, etico-filosofica e moral-teologica. Su quest'ultima, ovviamente, mi soffermerò in modo particolare.

### **1.1. La tradizione medico-deontologica**

Si caratterizza sostanzialmente per la forte impronta paternalistica che influenzerà tutta la successiva riflessione e la prassi biomedica. Risale sostanzialmente a Ippocrate e ai principi etici formulati nel suo “Giuramento”. Ad essi si ricolleggerà tutta la tradizione dell'etica medica, praticamente fino ad oggi. Vi troviamo alcuni dei suoi concetti fondamentali quali: la tutela del paziente, il segreto professionale, la proibizione dell'aborto e dell'eutanasia, ecc.

### **1.2. La tradizione social-giuridica**

Alla fine del secondo conflitto mondiale, la barbarie delle “cavie umane” dei lager riporta in primo piano il tema della libertà individuale in tutto ciò che riguarda gli interventi sulla propria corporeità, in modo particolare per ciò che riguarda il “consenso” del soggetto alla sperimentazione. Quale parte integrante della sentenza del Tribunale di Norimberga (1946) vi è un documento che, da allora, verrà chiamato il “codice di Norimberga” e che costituirà il primo e, per certi versi, più autorevole passo nel sancire il principio di autonomia alla base della moderna bioetica.

---

ponendo la disciplina della bioetica come ponte tra le due culture» (V. R. POTTER, *Bioethics, a bridge to the future*, Prentice-Hall, Englewood Cliff 1971, 7).

<sup>3</sup> V. R. POTTER, *Bioethics*, 14.

### 1.3. La tradizione etico-filosofica

Non mi riferisco tanto alla precedente e plurisecolare tradizione filosofico-morale dei vari pensatori che, com'è ovvio, argomentando in modo onnicomprensivo non escludeva certo l'ambito biomedico, ma ad alcuni specifici contributi che hanno dato un apporto del tutto nuovo e originale alla riflessione.

In modo particolare sono due i pensatori dell'età moderna che hanno apportato un contributo decisivo in tal senso: Karl Jaspers e Hans Jonas. Il primo accentra la sua riflessione sulle sfide che l'era tecnologica pone alle scienze biomediche, il secondo concentra la sua riflessione sulla centralità, in tali sfide, della responsabilità morale<sup>4</sup>.

### 1.4. La tradizione moral-teologica

Per parlare compiutamente di una vera e propria tradizione moral-teologica bisognerà attendere le prime sistematizzazioni teologiche medievali. Tuttavia una vera e propria fondazione di tale tradizione, che si affiancherà senza sostituirla a quella medico-deontologica prima analizzata, è rintracciabile già nella Sacra Scrittura e nella centralità che assume il V comandamento. Punti qualificanti della successiva tradizione ecclesiale saranno i seguenti.

a) La trattazione dell'etica della vita e di alcuni specifici problemi ad essa connessi nei *libri penitenziali* e nella successiva sistematizzazione della teologia scolastica. Tali testi, a torto trascurati dalla teologia morale fino a un passato recente, per la loro aridità, contengono in realtà interessanti spunti valutativi sulla diversa percezione e valutazione delle colpe<sup>5</sup>.

b) L'opera del sacerdote siciliano Francesco Emanuele Cangiamila (XVIII secolo), *Embriologia sacra*, che può ritenersi senz'altro precorritrice della moderna bioetica. Finora insufficientemente valorizzata, in quanto confinata a problemi di storia della sacramentaria relativi all'estrazione

---

<sup>4</sup> Cf. K. JASPERS, *Il medico nell'età della tecnica*, R. Cortina, Milano 1991; H. JONAS, *Il principio di responsabilità* [Das Prinzip Verantwortung], Einaudi, Torino 2002.

<sup>5</sup> Cf. H. CONNOLLY, *The Irish penitentials*, Four Courts, Dublin 1995; G. PICASSO - G. PIANA - G. MOTTA, *A pane e acqua: peccati e penitenze nel Medioevo*, Europa, Novara 1986.

del feto vivo dalla madre morta per amministrargli il battesimo, presenta in realtà numerosi problemi di natura squisitamente “bioetica”<sup>6</sup>.

c) Il trattato manualistico sulla *morale della vita fisica* in quanto sintesi del sapere moral-teologico dei secoli passati sull’etica della vita. Unica fonte del pensiero etico per parecchi secoli, presenta i contenuti fondamentali sui quali si è fondato il pensiero della Chiesa e che non cessa di influenzare il presente<sup>7</sup>.

d) I *discorsi ai medici* di Pio XII, nei quali per la prima volta si evidenzia il vivo interesse da parte del magistero non più e non solo per il generico tema dell’etica della vita fisica, ma per i più specifici problemi dell’etica biomedica. Si tratta, infatti, delle prime prese di posizione autorevoli (e, su alcuni punti, tuttora insuperate) inerenti i problemi di etica medica<sup>8</sup>.

e) La pubblicazione dell’*Etica medica* di B. Häring<sup>9</sup>, nonché dei lavori di altri moralisti che costituiscono una svolta, a volte complessa e problematica, ma che, senza dubbio, apre la moderna stagione della riflessione moral-teologica su quella che ormai comincia a chiamarsi “bioetica”.

Era naturale, pertanto, che la stessa Chiesa ben accogliesse tale neologismo, assumendolo pienamente nel suo corpus nomenclativo per ridefinire e riconcettualizzare quello che, da sempre e per prima, aveva trattato. Si è così dato per scontato che la bioetica, almeno quella “vera”, fosse quella cristianamente ispirata, senza tener conto delle differenti afferenze antropologiche sottostanti ad essa. Ci si è trovati, cioè, di fronte a una *bioetica* che in realtà era composta da più *bioetiche*, con la conseguenza di una non ben definita percezione. Forse un errore di fondo è stato il voler far propria questa disciplina, vedendovi quasi una grande risorsa “laica” attraverso cui veicolare la morale cattolica.

<sup>6</sup> F. E. CANGIAMILA, *Embriologia sacra, ovvero dell’uffizio de’ sacerdoti, medici e superiori circa l’eterna salute de’ bambini racchiusi nell’utero*, Francesco Valenza Regio Impresore della SS. Crociata, Palermo 1745 [CIC edizioni internazionali, Roma 2001].

<sup>7</sup> Pur nella rinnovata temperie post-conciliare e nella indiscussa “modernità” dell’autore, così titolava ancora il suo testo E. CHIAVACCI, *Morale della vita fisica*, EDB, Bologna 1976. Bisogna sottolineare comunque che, nella “morale della vita fisica”, vengono inclusi temi quali la pena di morte o la guerra, che oggi non appartengono in senso stretto alla bioetica.

<sup>8</sup> PIO XII, *Discorsi ai medici*, ed. F. ANGELINI, Orizzonte Medico, Roma 1960.

<sup>9</sup> Cf. B. HÄRING, *Etica Medica*, Paoline, Alba 1972, che all’origine si proponeva solo di aggiornare il classico testo di E. F. HEALY, *Medicina e Morale*, Paoline, Roma 1963.

## 2. Bioetica o bioetica laica e bioetica cattolica?

a) L'aver chiarito la semantica introduttiva non illumina del tutto, semmai rende ancora più complesso l'orizzonte della sua trattazione. Di per sé, infatti, la bioetica è assolutamente "laica" o quantomeno non connotata ideologicamente, forte di una pretesa neutralità, una disciplina che nasce – nella sua specifica identità – in un contesto del tutto svincolato da ogni riferimento trascendente e si presenta oggi in tutta una serie di valenze non *anti-* ma certamente *a-religiose* (comitati etici, insegnamento scolastico, cattedre universitarie, ecc.).

Del resto, da parte degli stessi cattolici, viene espresso sempre un certo rifiuto o quantomeno disagio per una contrapposizione che si ritiene artificiosa, tra una presunta bioetica cattolica e una bioetica laica, ritenendo che si debba parlare di bioetica *tout court*. In questa, tuttavia, vengono chiaramente identificati alcuni concetti morali della tradizione cattolica. Tutto questo ben si armonizza col fondamentale assunto kantiano circa l'universalizzabilità dei giudizi morali<sup>10</sup>, per cui se una valutazione etica<sup>11</sup> è autenticamente tale, lo è indipendentemente dal fatto che venga formulata in una matrice di pensiero cattolico o laico.

Il pensiero cattolico, pertanto, si confronta col mondo laico con una coerenza che, spesso, non viene colta nella sua radicalità. Da un lato, infatti, ritiene che non vi debbano essere aggettivazioni per la bioetica che ne definiscano l'orientamento, dall'altro afferma che la propria visione bioetica è conforme alla verità oggettiva e, pertanto, deve ritenersi "cattolica" non solo in senso confessionale, ma anche e soprattutto nel significato proprio del termine, cioè universale. Alla radice di tutto questo non vi è il dato rivelato (che sarebbe comprensibilmente rifiutato dal non credente), ma la normatività della legge naturale, assunta dalla Rivelazione ma di per sé indipendente da essa e conoscibile da tutti<sup>12</sup>.

---

<sup>10</sup> Secondo la classica formulazione kantiana, questa è riassumibile nelle prime due formulazioni dell'imperativo categorico: «agisci unicamente secondo la massima che tu puoi volere a un tempo che diventi legge universale [...] agisci come se la massima della tua azione dovesse essere eretta dalla tua volontà a legge universale della natura» (cf. S. PRIVITERA, *Il volto morale dell'uomo*, Edizioni OFTES, Palermo 1991, 114–115).

<sup>11</sup> Su una presunta distinzione tra *morale* ed *etica*, divenuta comune da Hegel in poi, non vi è uniformità di vedute. In questo studio, senza entrare nel merito del dibattito e secondo l'uso prevalente nella nostra tradizione filosofica e teologica, i due termini verranno impiegati indifferentemente, diversificandoli solo in rapporto a un più appropriato uso semantico, ma non concettuale.

<sup>12</sup> Senza addentrarmi nello sviluppo storico-filosofico dell'idea di legge naturale e delle notevoli problematiche ad essa correlate (cf. G. SAVAGNONE, *Legge naturale*, in *Dizionario di Bioetica*,

Dal canto suo il mondo “laico” non avrebbe alcuna difficoltà ad aggettivare in tal senso la bioetica e anche ad accettare, sul piano del confronto dialettico, una eventuale *bioetica cattolica*, ma trova insostenibile che la visione cattolica possa proporsi come unica visione etica accettabile. Detto in altri termini:

«L’affermazione stessa che la teologia ha un ruolo da svolgere nella bioetica comporta il porsi di fronte a un dilemma. O i principi che si applicano nella pratica della medicina, o della ricerca biologica, sono tali da poter essere approvati agli occhi di ogni persona ragionevole, nel qual caso non c’è alcun bisogno di far appello alla teologia; o la religione fornisce una prospettiva tra le altre, dalla quale considerare le problematiche morali, e non è chiaro perché in una società pluralistica questa prospettiva debba essere preferita a un’altra. La teologia o è superflua o è invadente»<sup>13</sup>.

Tale divergenza concettuale rischia di farsi vero e proprio scontro ideologico di fronte a problemi di carattere legislativo, come nel caso italiano della riproduzione assistita, o procedurale come, ad esempio, nei Comitati etici.

b) Nel confronto tra bioetica cattolica e bioetica laica, allora, possono essere illuminanti due prospettive.

La prima, di carattere prettamente *filosofico*, riguarda l’universalizzabilità dei giudizi morali. Il non assumere tale principio porterebbe a un insostenibile relativismo soggettivista, per cui potrebbe essere legittimata qualunque azione (come l’omicidio volontario, lo stupro, ecc.) negante i diritti umani fondamentali. Se questi sussistono è proprio sulla base dell’universo oggettivo dei valori non sempre egualmente percepiti da tutte le culture, i pensieri filosofici, le religioni, le società o anche i singoli individui. Ma la sussistenza del valore prescinde dal suo riconoscimento. Ed è proprio questa la grande sfida etica del futuro.

Proprio da questo confronto dialogico (al quale il pensiero cristiano partecipa in modo paritario anche se interiormente consapevole del dato

---

ed. S. LEONE - S. PRIVITERA, Città Nuova, Roma 2004), mi limito a riportare l’accezione che ne dà il nuovo *Catechismo della Chiesa Cattolica* e in virtù della quale la Chiesa ne afferma (ottimisticamente) la piena conoscibilità e condivisibilità da parte di ogni uomo: «la legge naturale esprime il senso morale originale che permette all’uomo di discernere, per mezzo della ragione, quello che sono il bene e il male, la verità e la menzogna» (1954).

<sup>13</sup> B. MITCHELL, *Il ruolo della teologia nella bioetica*, in *Teologia e bioetica*, ed. E. SCHELP, EDB, Bologna 1989, 129.

rivelato) può delinarsi quella convergenza valoriale in grado di proporre per i prossimi decenni quell’“etica mondiale” vagheggiata da diversi autori cattolici e non. Preferirei questa prospettiva a quella eticamente ambigua dei “valori non negoziabili”: se un valore è realmente tale non è mai negoziabile e, viceversa, se può essere negoziato non è un valore. Sul piano della prassi potranno esserci indubbiamente compromessi o accordi operativi, ma la “purezza” intrinseca del valore non ne viene mai intaccata.

c) Ma anche sul piano *religioso*, ed è la seconda prospettiva, si pongono interessanti percorsi di ricerca. Non si deve, infatti, sottovalutare il senso di un autentico *ressourcement*, come lo avrebbe chiamato Paolo VI, nella ridefinizione della propria identità. E questo vale anche sul piano morale, finora poco sondato per timore di ogni novità o superamento di dottrina. Non sempre, infatti, ciò che si è sostenuto come radicalmente cristiano è stato pienamente tale (basti pensare ai vari *items* di purificazione della memoria voluti da Giovanni Paolo II). Non si deve temere di presentarsi con la propria (vera) identità, come non si deve temere di incontrare l’altro, di accogliere il buono che è in lui (cf. *1 Ts* 5, 21). Come ci ricorda san Giustino, si devono riconoscere i *semina Verbi* sparsi dovunque da Dio nell’universo e quindi nel pensiero degli uomini<sup>14</sup>.

Ma per far questo è necessario ridisegnare questa identità, il più delle volte data per scontata o quantomeno appena accennata con un generico riferimento al comandamento di non uccidere o all’antropologia biblica e, il più delle volte, con un corposo riferimento ai testi del Magistero, certamente normativi per il credente, ma troppo spesso assunti senza alcun discernimento ermeneutico.

d) Accanto a questo traguardo che, se pur lontano, non deve mai essere abbandonato in un atteggiamento rinziatario, vi è un’ulteriore specificità, questa volta non suscettibile di alcuna dialogicità se non quella della comunicazione nell’orizzonte della fede. Se, infatti, l’esito della valutazione morale, in una cattedra universitaria o in un’aula parlamentare, in un convegno scientifico o in un comitato etico, riguarderà sostanzialmente ciò che è *giusto* fare in quella data situazione, e quindi l’orizzonte della rettitudine morale, per il credente tutto questo si colloca anche sul piano di una risposta vocazionale.

---

<sup>14</sup> GIUSTINO, *2 Apologia* 8, 1-2; 10, 1-3; 13, 3-6.

Il cristianesimo non è, di per sé, un insegnamento morale, ma un annuncio di salvezza verso cui è tesa tutta l'esistenza del credente, vita morale compresa. Ogni possibile condivisione etica, pertanto, pur da raggiungersi come doveroso obiettivo, non potrà mai ritenersi per lui esaustiva.

### 3. Come insegnare bioetica in teologia?

Alla luce di questo, allora, come insegnare bioetica in teologia? Quale attinenza tra la bioetica nella sua autonoma identità disciplinare, nel suo statuto epistemologico, e la teologia morale? Utilizzando una terminologia cara alla scolastica, potremmo dire che occorre percorrere la prospettiva, rimasta finora piuttosto carente, della *res bioethica sub specie theologiae*.

In linea di massima orienterei il discorso lungo due direttrici. La prima di carattere generale e precomprensivo, la seconda di ordine contenutistico.

a) Quanto alla prima, credo che si debba tornare a non aver paura della propria identità e, forti di questa, confrontarsi con gli altri. Non si tratta di rispolverare vecchi toni apologetici, ma di avere la consapevolezza che non si può sempre “annacquare” (mi si passi il termine) la propria proposta morale, assimilandola a una presunta oggettività, frutto di un'etica naturale che tutti dovrebbero essere in grado di riconoscere. Chi non lo fa sarebbe, dunque, in torto o in malafede.

L'esempio più tipico è quello della individualità ontologica dell'embrione che è tale fin dalla fecondazione. Non poche volte, nei tanti dibattiti sullo statuto dell'embrione, si è detto che la “scienza ci dice” o che l'“obiettività scientifica dimostra”. In realtà si tratta di un approccio etico metodologicamente scorretto. La scienza non ci dice che la vita umana individuale inizia con la fecondazione, ma non ci dice neanche che inizia con l'impianto o in fasi successive. Si limita a descrivere fenomeni. Occorre poi che un sapere etico sia in grado di decodificare questi dati e, nel farlo, certamente dovrà basarsi su alcuni assunti di carattere logico-filosofico, ma potrà anche appoggiarsi ad altri saperi (come quello teologico ad esempio) non per fornire indicazioni morali buone solo per i credenti, ma per illuminare, in un sereno confronto dialogico, anche altri universi culturali.

L'attuale rischio che mi sembra di cogliere, invece, è quello di una sorta di assimilazione per cui, sia pure col nobile intento di evidenziare l'universalità della propria posizione morale, si tenta di evidenziare come

questa sia del tutto consona a un onesto pensare anche se privo di una prospettiva di fede: *etsi Deus non daretur*. Per usare una colorita espressione formulata in anni lontani da P. Bartolomeo Sorge, più che essere sale della terra si vorrebbe fare del mondo una saliera.

b) La seconda prospettiva è di ordine contenutistico. Stante l'assunto precedente, quali dovrebbero essere gli elementi caratterizzanti una prospettiva teologica in bioetica?

Innanzitutto deve essere ben chiaro a qualsiasi bioeticista di matrice cristiana che, pur nella possibile condivisione valoriale di un problema bioetico, la prospettiva cristiana si colloca in un orizzonte di fede e, pertanto, non si tratta di elaborare un mero discorso filosofico-morale (come avviene, invece, per tutte le etiche non religiose), ma specificamente teologico-morale. Il giudizio morale, pertanto, anche se potrà essere analogo e condiviso sul piano della normatività etica, non potrà mai esserlo sul piano della sua interiorizzazione e, quindi, della sua assoluta e irripetibile originalità. In tal senso non potrà prescindere dall'essere: rivelato, dialogico, escatologico.

c) Innanzitutto *rivelato*.

Anche quando il giudizio morale non si fonda su un dato direttamente rivelato, ma sia desunto dalla legge naturale, si deve evitare il rischio del semplice naturalismo. La natura biologica in quanto tale non è normativa, lo è invece il sapere (questa volta sì, frutto diretto della Rivelazione) che è in grado di interpretarla e leggervi la volontà di Dio. E ancora una volta, come si diceva prima, bisogna stare attenti a non "profanizzare" troppo il messaggio cristiano per renderlo più accettabile e condivisibile, magari per scoprire che esso non dice cose molto diverse da quello di altre religioni o sistemi di pensiero. In tal senso, ad esempio, occorrerebbe smorzare l'eccessiva enfasi che ancora poniamo sui comandamenti, grande carta etica giudaico-cristiana certamente, ma come ben sappiamo anche contenitore di elementi valoriali assolutamente universali, per valorizzare invece le beatitudini che, per il credente, non sono meno normative. Formulate nel linguaggio della paranesi più che in quello della iussività, costituiscono la vera *magna carta* morale del Cristianesimo e, quindi, quella a cui tutti dovremmo adeguarci e che dovremmo evangelizzare. Se no, come teologi morali, ci occupiamo troppo di cellule e troppo poco di Cristo.

d) Il secondo elemento da tenere presente è la prospettiva *dialogica*.

L'etica cristiana non è un codice di comportamento assimilabile ad altre codificazioni morali, non solo laiche ma anche religiose. Si tratta,

infatti di una proposta di “vita nuova in Cristo” le cui esigenze, nel rispetto di se stessi e degli altri, sono finalizzate al proprio perfezionamento morale.

In tal senso, ancora una volta, la strutturazione secondo l'impostazione precettistica dei comandamenti fa perdere la ricchezza insita nell'articolazione tomistica della morale cristiana secondo le virtù. La virtù infatti presuppone lo sforzo di un costante perfezionamento interiore e la non esaustività del cammino ascensionale. Si può sempre essere più virtuosi nei vari ambiti della loro espressione fenomenologica. Che ne è di tutto questo nella bioetica *sic et simpliciter*? Non è un caso d'altra parte che, ormai da alcuni anni, alcuni paradigmi bioetici, di per sé generati al di fuori di un contesto specificamente confessionale, stiano rivalutando una bioetica delle virtù insieme alla bioetica dei principi. In una prospettiva di fede, quindi, tutto va contestualizzato all'ambito vocazionale della vita cristiana. Anche in questo si manifesta la chiamata di Dio che attende una concreta risposta dell'uomo. Non a caso uno dei primi manuali postconciliari di teologia morale si chiamava proprio *Chiamata e risposta*<sup>15</sup>.

e) Infine, ed è il terzo punto, la prospettiva *escatologica*.

Il rispetto della legge morale non è fine a se stesso, né si esaurisce in una correttezza di vita o nel giusto rispetto di se stessi e degli altri. Persino la “regola aurea” del non fare agli altri quello che non si vuole fatto a sé o, per meglio dire, nel fare agli altri quello che si vuole fatto, non ne dà piena contezza. Se così fosse, nel confronto tra bioetiche non si potrebbe andare più in là, confinando tutto al piano immanente.

Ma nel Cristianesimo la finalizzazione ultima degli atti umani si realizza in una dimensione finale e trascendente, come ben evidenziavano gli antichi testi di morale, iniziando proprio con la trattazione del “fine ultimo”. Il Cristianesimo non è l'annuncio di un codice etico, ma del Cristo risorto. E da lì deriva tutto, etica compresa.

Se si perde questo legame, il pensiero cristiano si riduce solo a una grande, per quanto autorevole, istanza morale, ed è esattamente così che oggi viene percepito dal mondo. Una serie di codici comportamentali, anzi prevalentemente di divieti.

Occorre allora che anche la bioetica cristianamente ispirata riscopra questa sua vocazione identitaria, anche a costo di una certa impopolarità.

<sup>15</sup> Cf. A. GÜNTOR, *Chiamata e risposta*, Paoline, Roma 1994.

Non si tratta di relegarla nel ghetto della fede, ma di collocarla nel giusto posto che le compete<sup>16</sup>.

#### 4. Alcune criticità

In questa rinnovata prospettiva di insegnamento della bioetica in teologia non possiamo nasconderci, però, alcune inadeguatezze dell'attuale paradigma ermeneutico. In modo particolare: per ciò che riguarda le argomentazioni moral-teologiche sul tema della vita e della morte, sul rispetto dell'una e dell'altra, sugli interventi leciti o non leciti, ecc. Gli attuali elementi di criticità possono essere riassunti in alcune dialettiche binomiali<sup>17</sup>.

##### a) *Biofilia e biolatria.*

In un recente testo F. Bellino, rifacendosi ad Erich Fromm, definisce "biofilo" il paradigma caratterizzante la bioetica di matrice cattolica o meglio personalista<sup>18</sup>. Non si può che essere d'accordo. Il personalismo cristiano si concretizza in un forte amore per la vita, prima ancora che nella sua difesa. Anzi, questa è proprio conseguente a quello. Ne deriva il complesso normativo sulla intangibilità e la tutela della vita dal concepimento alla fine naturale, nonché la legittimazione di tutti gli interventi finalizzati alla sua promozione negando liceità a quelli che la sopprimono o la negano.

Tuttavia proprio il Cristianesimo insegna che la vita è valore fondamentale ma non assoluto, penultimo e non ultimo, subordinato in una gerarchia che non è solo ontologica, ma anche circostanziale ad altri valori che possono esserle superiori, come il bene del prossimo o il proprio bene spirituale. Questo criterio deve essere sempre tenuto presente quando si parla di difesa, tutela e rispetto della vita. Viceversa si cadrebbe in una sorta di *biolatria* di matrice paganeggiante. Ed è il rischio che una certa bioetica oggi corre, perdendo di vista l'insieme del complesso valoriale in cui la vita umana si colloca, nonché la sua stessa definizione,

---

<sup>16</sup> In tal senso mi sembra assolutamente emblematico quanto verificatosi intorno alla vicenda di Eluana Englaro in cui tutte le argomentazioni (tranne rare eccezioni) erano fortemente immanenti, senza alcun riferimento alla morte, al suo significato, alla prospettiva dell'oltre, alla dimensione di vero e proprio dono di Dio al pari della vita, ecc.

<sup>17</sup> Cf. S. LEONE, *La tentazione della biolatria*, in *Bioethos* 3 (2008) 5-7.

<sup>18</sup> F. BELLINO, *Il paradigma biofilo*, Cacucci Editore, Bari 2008; cf. E. FROMM, *Psicanalisi dell'amore: necrofilia e biofilia nell'uomo*, Newton Compton, Roma 1973.

ritenendo che sia dovere del cristiano (mi si permetta l'espressione) "andare quasi a caccia" dell'ultimo gemito esistenziale, trascurando la totalità psico-fisica della vita umana conformemente, peraltro, all'insegnamento biblico. Tutto questo va non solo contro il buon senso, ma anche contro il più genuino ed attuale insegnamento della Chiesa circa l'uso di mezzi proporzionati, il principio del duplice effetto, la sufficienza criteriologica della morte cerebrale per eseguire il trapianto, eccetera. È dalla sintesi di *bios* e *psyché* che nasce l'*anthropos*. Privilegiare una delle due componenti significa negare l'inscindibile unità dello stesso.

b) *Biocentrismo ed antropocentrismo.*

Com'è noto, a differenza delle religioni orientali, quella cattolica è profondamente antropocentrica. Anzi proprio gli orientali, nonché la *deep ecology*, accusano la Chiesa cattolica di eccessivo antropocentrismo trascurando il rispetto per la vita animale o sottoponendola a una priorità assoluta dell'essere umano.

La critica di tali posizioni, di quelle di Singer e altri ancora, è ampia e convincente, ma adesso siamo di fronte al rischio di un nuovo e diverso biocentrismo: certamente non basato su un concetto universale e cosmico di vita (essendo limitato alla vita umana), ma sicuramente prioritario sulla dimensione antropologica.

Siamo ben consapevoli che l'uomo non sussiste solo se si esprime come tale, e che un soggetto in coma o in stato vegetativo non è meno uomo di un altro, ma in situazioni conflittuali che pongono quasi a confronto, in un dilemma di priorità, la dimensione biologica con quella antropologica, la prima non può avere un sopravvento assoluto, quasi mettendo in ombra la seconda, come se questa non contasse assolutamente nulla e quella razionalità incarnata che costituisce la specifica natura dell'uomo (*natura ut ratio*, come direbbe san Tommaso) non contasse nulla o fosse in qualche modo subordinata alla sussistenza biologica dell'ultima cellula residua.

c) *Sacralità e sacralizzazione.*

Così pure un ulteriore elemento da tenere presente, assolutamente affine al precedente, riguarda il processo di scivolamento, vera e propria *slippery slope* tra sacralità e sacralizzazione della vita. Già parlare di sacralità potrebbe per certi versi apparire improprio. Che significa sacro, infatti, se non separato, distaccato, avulso dalla comunità e relegato in uno spazio di trascendenza? È questo la vita? In realtà la vita è assolutamente *pro-fana*, cioè sussiste per manifestarsi, per evidenziarsi nella sua piena esistenza.

E se in fondo si può accettare la tautologia che un po' tutti acriticamente ripetono per cui "la vita è sacra", appare però inaccettabile la sacralizzazione che di essa viene fatta. Ancora una volta si tratta di una subdola tentazione paganeggiante che rischia di infiltrarsi nel Cristianesimo.

In realtà il racconto scritturistico delle origini è un grande messaggio desacralizzante ogni realtà immanente. Terra, sole, acque, piante, animali, uomo, sessualità, tutto è creazione e dono di Dio: niente è sacro, ma tutto è dell'uomo (cf. *1 Cor 3, 21-22*) perché a lui Dio lo ha donato e per lui lo ha creato. Solo Dio è assoluta sacralità da adorare e riconoscere come creatore. In Lui ed a Lui deve fare fondamentale riferimento ogni discorso etico inerente la vita e la morte.

Si dirà che tutto questo può essere letto e compreso solo in un'ottica di fede e non potrebbe essere facilmente condiviso da altri. È vero, ma anche questa è una deriva da cui dovremmo tenerci lontani. Perché tentare a tutti i costi di "secolarizzare" il messaggio cristiano, facendolo passare come "laico", oggettivo, naturale e riconoscibile da tutti? È vero, altri potrebbero non riconoscerlo, ma il compito del credente è quello di evangelizzare il mondo, non di far passare come contenuti condivisi e universali quelli che sono specifici insegnamenti cristiani.

*Concludendo*, allora, non certo il discorso, ma solo questa mia relazione, credo che oggi ci troviamo realmente di fronte a una svolta, e ringrazio gli organizzatori di questo incontro per il titolo che hanno voluto dare a questo mio intervento. L'insegnamento della bioetica in teologia e il confronto tra la sua matrice cattolica e le diverse matrici laiche non è semplice. Anche perché (come ci faceva notare il grande pioniere e testimone della bioetica italiana che è stato il prof. Adriano Bompiani) la bioetica in quanto tale, se non è proprio morta, quantomeno è agonizzante, totalmente assorbita ormai dalla bio-giuridica. Qualsiasi discorso bioetico, infatti, alla fine si conclude con l'ambito della normatività giuridica, deontologica o medico-legale.

Parlare quindi di insegnamento della bioetica in teologia e secondo paradigmi ermeneutici tipici delle discipline teologiche, e non solo di quelle filosofiche o giuridiche, potrebbe portare una bella ventata di rinnovamento o, per usare una metafora medica, di vera e propria rianimazione.

Come bioeticisti e teologi morali non possiamo che augurarcelo.



## 4 INTERVENTO

*Sebastiano Serafini \**

a) L'intervento del prof. Salvino Leone delinea l'orizzonte entro il quale deve collocarsi la riflessione teologica sulla *res bioethica*. Due sono le direttrici entro le quali si articola l'intervento: la prima, di carattere epistemologico, la seconda, di carattere più propriamente teologico.

A livello epistemologico, l'autore individua la nascita formale della bioetica grazie al neologismo coniato dall'oncologo australiano Potter. Tale neologismo – al di là delle intenzioni dell'oncologo, il quale con tale termine intendeva veicolare l'instaurazione di un rapporto adeguato, ecologico, tra l'uomo e l'ambiente – è divenuto una sorta di collettore all'interno del quale sono confluite le varie compartimentazioni disciplinari che fino a quel momento regolavano la riflessione sulla vita, ovvero la tradizione medico-deontologica, quella social-giuridica, quella etico-filosofica e quella moral-teologica.

Tale novità linguistica è stata assunta dalla riflessione teologica, per ridefinire l'armamentario teorico che sorreggeva la riflessione teologico morale sulla vita fisica. In tale prospettiva, la Chiesa veniva considerata come l'unico luogo deputato a trattare questi problemi, ed ha ritenuto, sia a livello di teologia che di Magistero, che l'apertura di questo nuovo ambito disciplinare fosse una sorta di strumento per "cristianizzare l'universo", una piattaforma neutra capace di veicolare la visione cattolica della vita. Tale impostazione è riscontrabile in quegli autori che ritengono che la bioetica si sia in fondo limitata a riprendere e a portare ad un maggior grado di consapevolezza la riflessione morale tradizionale, elaborata dall'etica medica di derivazione ippocratica e dalla morale cristiana<sup>1</sup>.

Secondo tale prospettiva, la tradizionale riflessione morale è stata rivitalizzata dalla nuova consapevolezza dell'ampiezza e della pericolosità delle nuove

---

\* Professore incaricato di *Teologia morale*, Istituto Superiore di Scienze Religiose, Fermo.

<sup>1</sup> A titolo di esempio, cf. D. TETAMANZI, *Bioetica, nuove sfide per l'uomo*, Piemme, Casale Monferrato 1990; E. SGRECCIA, *Manuale di bioetica*, Vita e Pensiero, Milano 1988.

possibilità scientifiche e tecniche, favorite dallo sviluppo delle scienze biomediche. In particolare, la constatazione dei possibili attentati, la cui portata si è palesata al mondo in occasione del processo di Norimberga, ha costituito la scaturigine di una rinnovata riflessione, ispirata dal proposito di costruire una solida barriera etica a tutela della integrità della persona umana.

Il limite di tale impostazione, secondo Leone, è reperibile nel fatto che la riflessione teologica non ha preso sufficientemente in considerazione l'esistenza di differenti antropologie sottese alle diverse bioetiche, e non si è adeguatamente confrontata con il versante laico e pluralistico nato con l'insorgenza di questa nuova area problematica, ovvero, con la possibilità che differenti impostazioni potessero avere diritto di cittadinanza all'interno della questione bioetica e che, in virtù della loro presenza, relativizzassero la posizione cattolica.

b) A mio avviso, l'analisi dell'assunzione non sufficientemente ponderata della categoria "bioetica" all'interno della riflessione teologica cattolica dovrebbe essere articolata in modo più adeguato.

Infatti, se per un verso è vero – come sostiene l'autore – che c'è stata una superficiale valutazione della società post-moderna da parte della riflessione teologica, per altro verso, però, occorre dire che la riflessione teologica non ha considerato sufficientemente l'urto ontologico veicolato dalla nascita di una disciplina come la bioetica. Tale figura del sapere, infatti, non rappresenta soltanto una novità epistemologica, oppure un recipiente formale entro cui differenti antropologie possano collocarsi, ridefinirsi, articolare la propria visione del mondo e della vita. La bioetica nasce, a mio avviso, come registrazione dell'urto ontologico che definisce un nuovo modo di essere ed abitare il mondo, e risponde alla problematica suscitata dall'avvento della tecno-scienza e dal conseguente allargarsi, in maniera geometrica, della potenza di controllo e di indirizzo che l'uomo è in grado di esercitare sulla natura.

In altri termini, la bioetica segna un passaggio, una rottura epistemologica ed ontologica, che segna il distacco da una visione del mondo e della vita che si muoveva nell'ambito di una stabile naturalità delle cose e dell'umano, considerate come realtà date, ad una percezione del mondo e della vita percepite come "realtà da farsi". In tale contesto, la riflessione teologica deve misurarsi con un sapere scientifico e tecnologico che è in grado di trasformare la natura, la quale non funge più, in tal modo, da orizzonte ultimo di comprensione della realtà.

Lo scuotimento ontologico provocato dalla tecnica ha ripercussioni sia a livello filosofico sia a livello teologico. Cambiano, infatti, i modi di percepire il senso del nascere e del morire, della salute e della malattia, della corporeità,

della sessualità, del mondo psichico<sup>2</sup>. La riflessione teologica si è più che altro occupata e preoccupata di tradurre in questo nuovo contesto i propri principi tradizionali, non cogliendo, però, la radice ontologica della questione che la costruzione tecno-scientifica della realtà pone al pensiero teologico.

Il professor Leone individua con chiarezza il problema epistemologico, ma, poiché ancorato alla considerazione della bioetica come disciplina, non coglie sufficientemente – a mio avviso – la radice ontologica del problema che è posto dal tramonto di una razionalità riconoscente e di un'etica dell'obbedienza alla natura e alla legge naturale<sup>3</sup>.

c) La seconda direttrice – sulla quale si svolge l'intervento del prof. Leone – si incentra sulla necessità di affrontare l'argomentazione bioetica in una prospettiva più specificatamente teologica. In tal modo, l'autore si propone di "ridisegnare l'identità teologica della bioetica" al di fuori di schemi tradizionali come la legge naturale, come la *recta ratio* o la *sana ratio*.

La riconfigurazione della problematica bioetica proposta dal prof. Leone si colloca all'interno di un pensiero più marcatamente *teo-logico*, attento, sul piano morale, alla valorizzazione dell'intenzione del soggetto agente e della struttura relazionale della vita umana. Tale collocazione diviene il "prisma ermeneutico" nel cui orizzonte collocare la *res bioethica*.

Sulla base di tale prospettiva è possibile – secondo il prof. Leone – configurare in maniera appropriata l'ambito di competenza del sapere scientifico, il quale è descrittivo e non normativo, e recuperare, nell'elaborazione del giudizio morale, le categorie del sapere frutto diretto della Rivelazione ed evidenziare la struttura dialogica dell'esistenza, l'importanza di un'etica delle virtù, la rilevanza della dimensione escatologica come componente tramite la quale gli atti vengono orientati verso un "compimento ultimo".

A partire da tale orizzonte, Salvino Leone rivisita la funzione euristica della categoria della vita, da lui definita quale valore fondamentale, fontale, ma non assoluto. Sottolinea, inoltre, l'importanza della totalità psico-fisica della persona, dell'*antrophos* quale sintesi di *bios* e *psyché*, del giusto equilibrio tra bio- e an-

---

<sup>2</sup> Tale prospettiva non è da associare alla tesi sostenuta, ad esempio, da autori come Maurizio Mori o Peter Singer, i quali affermano che, con l'introduzione del neologismo coniato da Potter, si sia verificato un cambio di paradigma morale. Secondo tale impostazione, infatti, la questione bioetica sancisce in maniera definitiva il tramonto del vecchio paradigma morale, fondato sul "principio della sacralità della vita umana", e la nascita del nuovo paradigma, definito come "principio della qualità della vita", quale fine ultimo e valore supremo della vita umana. Il limite evidente di tale tesi sta nel sacralizzare, in una prospettiva utilitaristica e pragmatica, il soggetto e la sua qualità di vita.

<sup>3</sup> Cf. L. LORENZETTI, *Rapporto Bioetica-Teologia*, in *Teologia e bioetica laica*, ed. L. LORENZETTI, EDB, Bologna 1994, 15.

tropo-centrismo, e, infine, evidenzia il rischio che corre la bioetica cattolica di arroccarsi nel codice linguistico della "sacralizzazione della vita umana".

Il tentativo perseguito dal prof. Leone – di collocare la riflessione bioetica all'interno di un orizzonte più marcatamente teologico – è assolutamente condivisibile.

Nel suo modo di procedere esistono però, a mio avviso, alcune incongruenze. In primo luogo, se *ad intra* vi è la chiara coscienza di ridisegnare la propria identità a partire dalla prospettiva teologica, *ad extra* sembra esservi la tendenza a ricondurre l'orizzonte teologico all'interno di un sapere etico previo, considerato come referente necessario per la comunicabilità dell'evento cristiano. Tale sapere etico, ritenuto strumento indispensabile di decodifica del fenomeno, trova nella filosofia dei valori e nella razionalità dialogica e democratica i propri riferimenti di fondo.

Espressioni usate dal nostro autore – come "universalizzabilità del giudizio morale", "sussistenza del valore prima del suo riconoscimento", "sereno confronto dialogico anche con altri universi culturali", "convergenza valoriale" – rischiano di sancire il predominio della categoria filosofica su quella teologica. Si verificherebbe, in tal modo, un sorta di transito da Tommaso ad Apel, via Scheler. Con l'Aquinate, il quadro etico era profondamente segnato dalla presenza di categorie come natura, legge naturale, *recta ratio*. Con il prof. Leone, invece, sembra realizzarsi il primato del valore e il dominio delle categorie di una razionalità democratica e dialogica.

d) Pur apprezzando in alto grado la prospettiva delineata dal prof. Leone, ritengo che, per evitare "facili assimilazioni e annacquamenti", occorra ridisegnare la propria identità a partire dal ripensamento del proprio *logos*, che si radica nell'evento cristologico e nella figura trinitaria del divino. Ciò è in linea con gli scritti neotestamentari, nei quali è rintracciabile la profonda connessione tra *logos* veritativo ed evento cristologico. Tale legame determina un capovolgimento del rapporto tra universale logico e particolare cristiano, nel senso che quest'ultimo diviene la norma, la verità di ogni universale<sup>4</sup>.

Questo ovviamente non comporta una distruzione dell'universale, ma una sua diversa collocazione, per cui esso non va "applicato" all'evento Cristo, ma

---

<sup>4</sup> Di questo capovolgimento ne erano consapevoli i teologi medievali conosciuti sotto il nome di "antidialettici" che, al tramonto della teologia che aveva dominato l'alto medioevo, sostanzialmente ancorata alla Scrittura e ancora perplessa di fronte all'assunzione montante della *ratio*, avevano cercato di sottolineare l'irriducibilità della logica cristiana al comune metro della verità (cf. san Pier Damiani). Tommaso, da parte sua, ha sostanzialmente assunto il concetto greco di verità, ripensandolo tuttavia all'interno di una teologia della creazione e non già della cristologia. Giacché Dio ha creato le cose in conformità alle sue idee, tutto ciò che esiste è vero ed è conoscibile. La verità della conoscenza umana consiste quindi in una ripresa della verità della creazione.

va modificato, reinterpretato a partire da Cristo. In lui ogni rappresentazione esistente deve essere ricompresa. La testimonianza neotestamentaria assegna, infatti, "un luogo alla verità", e questo luogo è la vicenda umana di Gesù (cf. Ef 4, 21: «la verità è *in* Gesù»). Questo non comporta una distruzione di qualsiasi concezione della verità che non sia quella cristiana, ma semplicemente la consistenza di un luogo a partire dal quale comprendere ogni altra verità.

A partire da questa prospettiva il contenuto e il valore della verità, del valore, della virtù, della eticità, divengono comprensibili alla luce dell'evento cristologico, e non viceversa. In tal senso, se la verità è in Gesù, ciò significa che nell'evento cristologico è presente un *logos*, che si legittima a partire dalla determinatezza del proprio accadere. Si eviterebbe in tal modo il rischio che categorie filosofiche improntate alla filosofia dei valori o al pensiero della ragione comunicativa costituiscono l'orizzonte che legittima il significato e la comunicabilità dell'evento cristologico.

Pensare teologicamente in bioetica significherebbe, in tale prospettiva, pensare a partire dall'evento cristologico/trinitario e interrogarsi sulla portata testimoniale del principio dell'amore, della cura, del dono, ripensando il *cosmos* e l'*antrophos* a partire nell'orizzonte di una visione cristica dell'umano.



## 5

# LA TEOLOGIA MORALE IN PROSPETTIVA DI SPIRITUALITÀ

*Sabatino Majorano* \*

L'apertura alla prospettiva spirituale è indubbiamente uno dei tratti che hanno caratterizzato il cammino della teologia morale in questi ultimi decenni, pur tra incertezze e tensioni non sempre affrontate e risolte in maniera costruttiva<sup>1</sup>. Si trattava, infatti, di mettere in dialogo impostazioni diverse; sviluppare le indicazioni del Concilio Vaticano II, evitando i rischi della “ermeneutica della discontinuità e della rottura”<sup>2</sup>; comporre le istanze dell'annuncio con quelle del dialogo con un mondo in rapida evoluzione; affrontare problematiche nuove, che mettono in gioco il futuro e la stessa sopravvivenza dell'umanità<sup>3</sup>.

---

\* Professore ordinario di *Teologia morale*, Accademia Alfonsiana, Pontificia Università Lateranense.

<sup>1</sup> Cf. A. BONANDI, *Il difficile rinnovamento. Percorsi fondamentali della teologia morale postconciliare*, Cittadella, Assisi 2003; R. GERARDI, *Storia della teologia morale. Interpretazioni teologiche dell'esperienza cristiana. Periodi e correnti, autori e opere*, EDB, Bologna 2003; V. GOMEZ MIER, *La rifondazione della morale cattolica. Il cambiamento della “matrice interdisciplinare” dopo il Concilio Vaticano II*, EDB, Bologna 2001; B. PETRÀ, *Teologia morale*, in *La teologia del XX secolo. Un bilancio*, III, *Prospettive pratiche*, ed. G. CANOBBIO - P. CODA, Città Nuova, Roma 2003, 97-193; ID., *La teologia morale italiana dal Concilio Vaticano II a oggi*, in *Rivista di Teologia Morale* 42 (2010) 165-180; M. VIDAL, *Trasformazioni recenti e prospettive di futuro nell'etica teologica*, in *Prospettive teologiche per il XXI secolo*, ed. R. GIBELINI, Queriniana, Brescia 2003, 183-212.

<sup>2</sup> Cf. BENEDETTO XVI, *Discorso Expergiscere, homo* alla Curia Romana [22-12-2005], in EV 23, 1526-1537.

<sup>3</sup> Cf. *La sequela Christi. Dimensione morale e spirituale dell'esperienza cristiana*, ed. L. MELINA - O. BONNEWIJN, Lateran University Press, Città del Vaticano 2003; *Spirituality and Morality. Integrating Prayer and Action*, ed. D. BILLY - D. ORSUTO, Paulist Press, New York - Mahwah 1966; G. ANGELINI - E. COMBI - B. MAGGIONI, *La cattiva fama della morale. Forma morale e forma spirituale: interpretazioni concorrenti della vita cristiana?*, Glossa, Milano 2005; S. BASTIANEL, *La preghiera nella vita morale*, Piemme, Casale Monferrato 1995; P. CARLOTTI, *L'altezza della vocazione dei fedeli in Cristo. Teologia morale e spirituale in dialogo*, LAS, Roma 2008; B. FORTE, *L'eterno Emmanuele. Cristologia, etica, spiritualità*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2010; T. GOFFI, *Etico - Spirituale. Dissonanze nell'unitaria armonia*, EDB,

Ricostruire le tappe di questo complesso cammino, per cercare di cogliere la maniera in cui è stato sviluppato il rapporto tra morale e spiritualità, è stata la prima ipotesi che mi si è presentata quando ho iniziato a stendere queste riflessioni. Vi sono infatti dei passaggi bisognosi tuttora di approfondimento. Mi limito a ricordarne due, che mi sembrano più rilevanti per il nostro seminario: il graduale spostamento di attenzione dalla unitarietà della vita cristiana, evidenziata in testi conciliari come *Optatam totius* 16, ad una proposta prevalentemente normativa; un certo ritorno alla casistica, dovuto al premere di problematiche, come quelle bioetiche, bisognose di risposte immediatamente operative.

Tutto questo non poteva non determinare nella teologia morale nuove forme di “sospetto” e di “distacco” verso le dimensioni spirituali. Del resto lo stesso Magistero invitava con insistenza ad un maggiore discernimento critico nei riguardi delle tendenze individualistiche e relativistiche, presenti nella cultura, e sull’influsso che esse hanno nella vita e nell’elaborazione della proposta morale<sup>4</sup>.

Approfondire in maniera adeguata questo complesso cammino mi è apparso subito esigere molto più spazio di quello concessomi qui. Inoltre la finalità propria di questo seminario suggeriva di privilegiare gli aspetti riguardanti l’insegnamento morale. Per questi motivi, considerando anche i temi affidati agli altri relatori, mi sono orientato per un percorso che, pur nella consapevolezza delle problematiche di carattere più generale e della loro evoluzione negli ultimi decenni, inviti a fermare l’attenzione su alcuni aspetti più rilevanti per l’insegnamento istituzionale: la corretta collocazione della domanda morale; il superamento di una visione prevalentemente individualistica del soggetto morale; la necessità di ridare significatività all’imperativo morale; lo studio e la proposta morale come

---

Bologna 1984; R. M. GULA, *The Call to Holiness. Embracing a Fully Christian Life*, Paulist Press, New York 2003; G. I. MANTZARIDES, *Etica e vita spirituale. Una prospettiva ortodossa*, EDB, Bologna 1989; A. MARIANI, *Agire morale e vissuto spirituale. L'uomo nuova creatura in Cristo*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2004; P. MIRABELLA, *Agire nello Spirito. Sull'esperienza morale della vita spirituale*, Cittadella, Assisi 2003; M. VIDAL, *Nuova morale fondamentale. La dimora teologica dell'etica*, EDB, Bologna 2004.

<sup>4</sup> Giovanni Paolo II in *Veritatis splendor* richiamava l’attenzione su «una messa in discussione globale e sistematica del patrimonio morale, basata su determinate concezioni antropologiche ed etiche» (GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Veritatis splendor* [6.8.1993], 4, EV 13, 2542). Cf. anche i rilievi del card. Ratzinger, nella relazione tenuta al Congresso Catechistico Internazionale dell’ottobre 2002, nei riguardi dell’elaborazione della parte morale del *Catechismo della Chiesa Cattolica* in rapporto alle istanze conciliari per «una morale interpretata in modo essenzialmente biblico, cristocentrico» (J. RATZINGER, *Attualità dottrinale del Catechismo della Chiesa Cattolica dopo 10 anni dalla sua pubblicazione*, in *Il Regno* 47 [2002] 605-606).

diaconia per l'effettiva maturazione delle coscienze. Sono campi in cui appare più urgente e feconda l'apertura della teologia morale verso la spiritualità.

Naturalmente quanto propongo non ha alcuna pretesa di completezza, ma vuole solo iniziare una riflessione che mi auguro si possa poi continuare insieme, consapevoli che l'insegnamento della teologia morale deve contrassegnarsi per una chiara ministerialità ecclesiale e, perciò, per un dialogo e un confronto costante.

### 1. La corretta collocazione

a) Iniziando il discernimento critico sulla maniera in cui la proposta morale è stata elaborata negli anni post-conciliari, Giovanni Paolo II, riferendosi alla pagina evangelica del giovane ricco (*Mt 19, 16-22*), osservava: in lui

«possiamo riconoscere ogni uomo che, coscientemente o no, si avvicina a Cristo, redentore dell'uomo, e gli pone la domanda morale. Per il giovane, prima che una domanda sulle regole da osservare, è una domanda di pienezza di significato per la vita. E, in effetti, è questa l'aspirazione che sta al cuore di ogni decisione e di ogni azione umana, la segreta ricerca e l'intimo impulso che muove la libertà. Questa domanda è ultimamente un appello al Bene assoluto che ci attrae e ci chiama a sé, è l'eco di una vocazione di Dio, origine e fine della vita dell'uomo»<sup>5</sup>.

La domanda morale è “domanda di pienezza di significato per la vita”. Credo che sia un'indicazione di fondamentale importanza. Essa però non trova sempre un riscontro convinto nell'insegnamento della teologia morale. Prima dei contenuti normativi, certamente necessari, occorre collocare correttamente la stessa domanda morale, perché possa essere percepita in tutta la sua importanza e ricevere risposte adeguate. Il luogo della morale è il senso della vita. Solo qui essa trova legittimità e imperatività piena, ponendosi come espressione della dignità e della

---

<sup>5</sup> GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Veritatis splendor*, 7, in EV 13, 2548. Il Papa aggiungeva che questa è anche la prospettiva in cui «il Concilio Vaticano II ha invitato a perfezionare la teologia morale in modo che la sua esposizione illustri l'altissima vocazione che i fedeli hanno ricevuto in Cristo, unica risposta che appaga pienamente il desiderio del cuore umano. Perché gli uomini possano realizzare questo “incontro” con Cristo, Dio ha voluto la sua Chiesa».

realizzazione della persona. Solo in questa maniera l'agire buono potrà essere percepito come vivere pienamente umano<sup>6</sup>.

Il senso della vita esige apertura, accoglienza, esperienza. Le sole affermazioni normative di carattere generale non riescono a contenerlo, come pure la sola conoscenza teorica è incapace di concretizzarlo. Occorrono una ricerca e un rapporto che coinvolgano tutta la persona e la sua storia. In altre parole, occorre un cammino spirituale. L'apertura alla spiritualità si svela allora come aiuto e salvaguardia perché la morale non perda il suo volto autentico di vivere pienamente umano perché carico di significato.

b) Sono convinto che solo questa collocazione nel contesto del bisogno e della ricerca del senso permette alla proposta morale di ritrovare effettiva significatività, superando sospetti e rifiuti. Oggi la sfida principale per chi insegna teologia morale non è tanto quella concernente determinati contenuti, ma il ridestare e il chiarificare il perché della stessa domanda morale. Sono infatti forti i fattori sociali e culturali che spingono a sentirla sempre più come estranea e fonte di complicazioni per un vivere già carico di difficoltà. Sappiamo bene che una certa "estraneità" della morale nei riguardi delle tendenze culturali dominanti appartiene alla sua stessa natura: la morale è sempre istanza critica e lievito della cultura, pur essendone anche espressione. Inoltre una tale "estraneità" si accentua se, come accade oggi, il profitto, il consumo, l'apparenza, la paura si pongono come prospettive trainanti della mentalità e degli stili di vita. Tutto questo è vero, ma non deve far dimenticare le responsabilità e i ritardi della comunità cristiana nel ricercare una effettiva significatività nel linguaggio, nella maniera di argomentare, negli stessi contenuti<sup>7</sup>. E questo a livello sia di catechesi sia di insegnamento teologico.

Decisivo sarà l'approfondimento del senso della vita perché eviti ogni riduzione individualistica o relativistica. Occorre sottolineare maggiormente la solidarietà esistente tra persona, comunità, umanità, natura. Il "mistero del Cristo" evidenzia e rende possibile tale solidarietà. È ne-

---

<sup>6</sup> Cf. quanto Tommaso scriveva all'inizio della trattazione morale nella *Summa Theologiae*: «*Idem sunt actus morales et actus humani*» (I-II, q. 1, a. 3).

<sup>7</sup> Valgono anche a questo riguardo le affermazioni della *Gaudium et spes* sulle responsabilità dei credenti nei riguardi del rifiuto di Dio: «per aver trascurato di educare la propria fede, o per una presentazione fallace della dottrina, o anche per i difetti della propria vita religiosa, morale e sociale, si deve dire piuttosto che nascondono e non che manifestano il genuino volto di Dio e della religione» (CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione pastorale *Gaudium et spes*, 19, in EV 1, 1375).

cessario però porne in luce tutto il contenuto di ontologia e di storia, come fa Paolo<sup>8</sup>.

Sviluppato in questo rapporto, non solo teorico ma anche esperienziale / spirituale, con il senso, l'insegnamento della teologia morale contribuisce a far maturare negli studenti una visione positiva del nesso inscindibile tra imperatività morale e libertà: più che limite, la norma morale dice possibilità di liberazione e di pienezza. Torna spontaneo il riferimento alla centralità della *celsitudo vocationis* del n. 16 di *Optatam totius*. Credo che il cammino da fare al riguardo resti tuttora notevole. Troppo spesso l'insegnamento morale risente ancora di un approccio che privilegia la prospettiva del limite. Non ci si accorge che, facendo così, si continua il linguaggio del tentatore nelle pagine iniziali della Genesi (3, 1-5), contribuendo, anche se senza volerlo, all'incomprensione e all'allontanamento. Soprattutto si dimentica che la croce del Cristo è kenosi misericordiosa di Dio perché l'uomo sia in pienezza. La proposta morale è autentica se si fa eco delle parole di Gesù: «io sono venuto perché abbiano la vita e l'abbiano in abbondanza» (Gv 10,10). Si tratta di far percepire, come ha sottolineato Benedetto XVI intervenendo al Convegno Ecclesiale di Verona,

«soprattutto quel grande “sì” che in Gesù Cristo Dio ha detto all'uomo e alla sua vita, all'amore umano, alla nostra libertà e alla nostra intelligenza; come, pertanto, la fede nel Dio dal volto umano porti la gioia nel mondo»<sup>9</sup>.

c) Questo non significa chiudere gli occhi sulle tante riduzioni e presentazioni negative della libertà, presenti nel nostro contesto. Significa invece continuare ad affrontarle come ha fatto il Concilio Vaticano II:

---

<sup>8</sup> Cf. 1 Cor 2, 1.7; Rm 16, 25; Col 1, 26-27; 2, 2; 4, 3; Ef 1, 9; 3, 3-4.9; 5, 32; 6, 19. Il mistero di Cristo, sintetizza Romano Penna, è «l'imperscrutabile beneplacito salvifico di Dio che, facendo perno sulla ineguagliabile statura personale di Gesù Cristo crocifisso-risorto, si realizza linearmente nella storia e nello *eschaton* secondo una duplice dimensione comunitaria (= *ekklesia*) e individuale (= uomo nuovo)». Si pone perciò come senso ultimo della storia e della vita di ognuno di noi: «c'è un senso nella storia e nella società umana; dietro di esse “il mistero di Dio” sussiste [...]. Le loro vicissitudini, per quanto battano “strade ininvestigabili” (Rm 11, 33), non solo stanno sotto l'insindacabile conduzione divina, ma trovano già in Cristo e nella Chiesa il loro riferimento catalizzatore» (R. PENNA, *Il mysterion paolino*, Paideia, Brescia 1978, 89).

<sup>9</sup> BENEDETTO XVI, Discorso al IV Convegno Ecclesiale Nazionale [19.10.2006], in *Notiziario della Conferenza Episcopale Italiana* (2006) 235; cit. da CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, Nota pastorale “Rigenerati per una speranza viva” (1 Pt 1, 3): *Testimoni del grande “sì” di Dio all'uomo*, 10, in *ibidem* (2007) 153.

«Ma l'uomo può volgersi al bene soltanto nella libertà, quella libertà cui i nostri contemporanei tanto tengono e che ardentemente cercano, e a ragione. Spesso però la coltivano in malo modo, quasi sia lecito tutto purché piaccia, compreso il male. La vera libertà, invece, è nell'uomo segno altissimo dell'immagine divina»<sup>10</sup>.

Allo stesso modo non si tratta di accantonare la preoccupazione per le norme e la loro fondazione. Si vuole invece sottolineare l'importanza di collocarle correttamente nel contesto della vocazione alla pienezza, e di specificarle come passi e strumenti importanti per procedere effettivamente verso di essa<sup>11</sup>.

In questa prospettiva è anche necessario che l'insegnamento permetta agli studenti di approfondire la maniera con la quale le norme vanno attuate nella concretezza della vita delle persone. Restano significative le parole di Giovanni Paolo II in *Familiaris consortio*. Dopo aver sottolineato che è di «grande importanza» che ognuno maturi «una retta concezione dell'ordine morale, dei suoi valori e delle sue norme», comprendendo che «si pone al servizio della sua piena umanità, con l'amore delicato e vincolante con cui Dio stesso ispira, sostiene e guida ogni creatura verso la sua felicità», richiama la storicità della nostra condizione: «l'uomo chiamato a vivere responsabilmente il disegno sapiente e amoroso di Dio, è un essere storico, che si costruisce giorno per giorno, con le sue numerose libere scelte; per questo egli conosce, ama e compie il bene morale secondo tappe di crescita». In questo «incessante cammino» sono decisivi il «desiderio sincero e operoso di conoscere sempre meglio i valori che la legge divina custodisce e promuove» e la volontà «retta e generosa di incarnarli nelle loro scelte concrete». La legge morale non potrà essere considerata solo come «un puro ideale da raggiungere in futuro», ma come «un comando di Cristo Signore a superare con impegno le difficoltà» e a impegnarsi sinceramente «a porre le condizioni necessarie» per osservarla<sup>12</sup>.

d) Delineare le modalità di un rapporto costruttivo tra la norma morale e la storicità delle persone e della società è un impegno da non

<sup>10</sup> CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione pastorale *Gaudium et spes*, 17, in EV 1, 1370.

<sup>11</sup> Secondo la prospettiva delineata nel primo capitolo della lettera enciclica *Veritatis splendor* (EV 13, 2547-2605).

<sup>12</sup> GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica *Familiaris consortio*, 34, in EV 7, 1631-1632.

sottovalutare in tutto l'insegnamento morale<sup>13</sup>. Esso è reso più urgente dalla crescente complessità del nostro contesto. Nella *Ratio institutionis sacerdotalis* della Chiesa italiana viene affermato:

«L'insegnamento della teologia morale ha come obiettivo l'esposizione sistematica dei contenuti e dei presupposti dell'agire del cristiano alla luce della Rivelazione (cf. OT 16). A partire dai fondamenti dell'agire morale e tenendo conto della complessità dell'attuale situazione culturale, l'alunno deve essere aiutato a riflettere sul rapporto tra fede e vita, fede e società, fede e storia, in modo da articolare correttamente il piano etico-normativo, derivante dalla Scrittura e dal Magistero, con il ruolo della coscienza e l'esercizio delle virtù nell'ambito dell'agire personale e comunitario. A tale scopo sarà opportuno sviluppare un modello di insegnamento che sia da una parte centrato sul mistero di Cristo e la storia della salvezza, e dall'altra non perda il contatto con l'esperienza e i problemi morali che il seminarista è chiamato ad affrontare per giungere a un corretto discernimento»<sup>14</sup>.

È un discernimento che va innanzitutto ai segni dei tempi, «dovere permanente» della Chiesa sotto la guida dello Spirito<sup>15</sup>. Parimenti importanti sono l'apertura e l'ascolto dell'appello etico, che è la presenza dell'altro, soprattutto del povero, del debole, dell'indifeso. La teologia morale non può non avvertire come compito prioritario la critica e il superamento della "logica della paura", oggi dominante, che porta a rinchiudersi, rimuovere, difendersi, mediante la proposta franca della logica della speranza che presta attenzione, fa risuonare nel cuore, spinge a prendersi cura, come il Samaritano della parabola evangelica (cf. *Lc* 10, 29-37).

---

<sup>13</sup> Resta attuale il rilievo critico di sant'Alfonso ad una teologia morale restia a calarsi nella realtà: «Alcuni che si vantano d'esser letterati e teologi d'alto rango, sdegnano di leggere i moralisti, che chiamano col nome (presso loro d'improprio) di *casisti*. Dicono che basta, per confessare, possedere i principi generali della morale, poiché con quelli possono sciogliersi tutti i casi particolari. Chi nega che tutti i casi si hanno da risolvere coi principi? Ma qui sta la difficoltà: in applicare a' casi particolari i principi che loro convengono. Ciò non può farsi senza una gran discussione delle ragioni che son dall'una e dall'altra parte; e questo appunto è quel che han fatto i moralisti: han procurato di chiarire con quali principi debbano risolversi molti casi particolari» (A. M. DE LIGUORI, *Pratica del confessore per ben esercitare il suo ministero*, cap. I, § III, n. 17, Casa Mariana, Frigento 1987, 26).

<sup>14</sup> CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *La formazione dei presbiteri nella Chiesa Italiana. Orientamenti e norme per i seminari (terza edizione)* [4.11.2006], in *Notiziario della Conferenza Episcopale Italiana* (2006) 410.

<sup>15</sup> Cf. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione pastorale *Gaudium et spes*, 4. 11, in EV 1, 1324. 1352.

Per far questo occorre però che la teologia morale ritrovi lo sguardo della speranza, affrancandosi, come ricordava Giovanni XXIII nell'omelia inaugurale del Concilio Vaticano II, da quello dei «profeti di sventura che annunziano eventi sempre infausti, quasi che incombesse la fine del mondo» e che perciò sono incapaci di cogliere e di additare la presenza dello Spirito che sta portando la storia a pienezza, spesso «al di là della stessa aspettativa» di coloro che sono protagonisti degli avvenimenti<sup>16</sup>.

## 2. La reciprocità

a) Nella premessa alla terza parte, dedicata alla vita morale, il *Catechismo della Chiesa Cattolica* ricorda che la catechesi deve «mettere in luce con estrema chiarezza la gioia e le esigenze della via di Cristo». A questo fine «la catechesi della “vita nuova” (*Rm* 6, 4)» dovrà essere innanzitutto «una catechesi dello Spirito Santo, Maestro interiore della vita secondo Cristo, dolce ospite e amico che ispira, conduce, corregge e fortifica questa vita»<sup>17</sup>.

Credo sia un'indicazione valida anche per la teologia morale. Non si può infatti dimenticare che per Paolo tutta la vita del credente è retta dalla «*synmartyría*» filiale dello Spirito e della nostra coscienza, che rende tutta la nostra vita speranza fiduciosa (cf. *Rm* 8, 14–30).

Dopo il Concilio Vaticano II, padre Yves Congar scriveva negli anni Ottanta:

«la causa dello Spirito Santo ha fatto notevoli progressi. Prima di tutto a livello di fonti: Bibbia, Liturgia, Padri, Magistero. Studi teologici che si sono avvalsi degli

<sup>16</sup> GIOVANNI XXIII, Discorso *Gaudet Mater Ecclesia*, in EV 1, 41\*–42\*.

<sup>17</sup> *Catechismo della Chiesa Cattolica*, 1697. Seguono gli altri contenuti della catechesi secondo quest'ordine: grazia, beatitudini, peccato e perdono, virtù umane, virtù cristiane, duplice comandamento della carità sviluppato nel Decalogo, catechesi ecclesiale. In seguito, parlando della formazione della coscienza, viene ricordato che essa è «un compito di tutta la vita. Fin dai primi anni dischiude al bambino la conoscenza e la pratica della legge interiore, riconosciuta dalla coscienza morale» (*Ibidem*, 1784). Da parte sua, papa Benedetto XVI richiamava questa necessità nel messaggio inviato in preparazione alla Giornata mondiale della gioventù (agosto 2008 a Sydney): «Non basta conoscerLo; occorre accoglierlo come guida delle nostre anime, come il “Maestro interiore” che ci introduce nel mistero trinitario, perché Egli solo può aprirci alla fede e permetterci di viverla ogni giorno in pienezza. Egli ci spinge verso gli altri, accende in noi il fuoco dell'amore, ci rende missionari della carità di Dio. [...] Rendiamoci dunque familiari dello Spirito Santo, per esserlo di Gesù» (BENEDETTO XVI, Messaggio per la XXIII Giornata Mondiale della Gioventù [20.7.2007], 5, in EV 24, 1150).

stimoli e degli apporti del dialogo ecumenico, hanno sia messo in luce il momento pneumatologico della cristologia, sia ripreso la questione della processione dello Spirito, sia contemplato il suo mistero e la sua azione, sia infine sviluppato il suo rapporto con la storia, con l'escatologia, col Regno di Dio [...] A livello più ampio, è un fatto notevole che la spiritualità sia d'ispirazione trinitaria»<sup>18</sup>.

Nella teologia morale i passi compiuti sembrano meno chiari<sup>19</sup>, anche se non mancano importanti tentativi e proposte in prospettiva trinitaria<sup>20</sup>.

Una più chiara e convinta apertura allo Spirito Santo permette innanzitutto di superare la logica conflittuale che tanto ha inciso sullo sviluppo della teologia morale. Basti pensare alla maniera in cui la casistica ha proposto il rapporto tra legge e coscienza; oppure, al modo in cui, più recentemente, è stato a volte sviluppato il rapporto tra coscienza e magistero. In realtà, prima delle possibili situazioni di conflitto, va evidenziato il radicamento comune nell'azione dello Spirito, che chiede di non contrapporre ma di far incontrare, dialogare, integrare. Le prospettive della *Lumen gentium* e della *Gaudium et spes* costituiscono tuttora uno stimolo prezioso per l'insegnamento morale.

b) Parimenti importante è la valorizzazione della dimensione carismatica del soggetto morale. Mi riferisco non tanto ai doni straordinari, largiti ad alcuni, ma prima di tutto a quella condizione di reciprocità di doni e di ministeri, in cui siamo costituiti dallo Spirito in quanto membri dell'unico corpo del Cristo. In forza di questa reciprocità, ciò che è specifico di uno lo pone in rapporto di dono/bisogno nei riguardi di ciò che è specifico degli altri.

<sup>18</sup> Y.-M. CONGAR, *Actualité de la pneumatologie*, in *Credo in Spiritum Sanctum. Atti del Congresso Teologico Internazionale di Pneumatologia*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1983, 16-17.

<sup>19</sup> Significativo è il fatto che testi di larga diffusione, come il *Nuovo Dizionario di Teologia Morale* (Paoline, Cinisello Balsamo 1990), non hanno una voce specifica relativa allo Spirito Santo.

<sup>20</sup> *Spirito Santo e vita morale*, in *Studia Moralia* 36 (1998) 325-521; N. CIOLA, *Teologia trinitaria. Storia, metodo, prospettive*, EDB, Bologna 1996; *Abitando la Trinità*, ed. P. CODA - L. ŽAK, Città Nuova, Roma 1998; J. COMBLIN, *Lo Spirito Santo*, in *Mysterium liberationis. I concetti fondamentali della teologia della liberazione*, ed. I. ELLACURÍA - J. SOBRINO, Cittadella, Assisi 1992, 517-535; B. FORTE, *La Trinità come storia. Saggio sul Dio cristiano*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2010<sup>3</sup>; M. C. LACUGNA, *Dio per noi. La Trinità e la vita cristiana*, Queriniana, Brescia 1997; F. LAMBIASI - D. VITALI, *Lo Spirito Santo: mistero e presenza*, EDB, Bologna 2005; E. SINEGAR, *Teologia morale e ontologia trinitaria*, in *Nuova Umanità* 16 (1994) 3, 61-84.

È la prospettiva sottolineata più volte da Paolo (cf. *Rm* 12; *1 Cor* 12; *Ef* 4). Mi limito a richiamare il ragionamento che egli propone ai Corinti, nel capitolo 12 della prima lettera, per spingerli a superare le contrapposizioni che minano l'unità della comunità. Le diversità di doni, ministeri e attività esistenti nella comunità sono espressione dell'unico Spirito «che opera tutto in tutti» (v. 4-6). Perciò mirano al completamento e all'integrazione reciproca per la costruzione armonica dell'unico corpo di Cristo: «come infatti il corpo è uno solo e ha molte membra, e tutte le membra del corpo, pur essendo molte, sono un corpo solo, così anche il Cristo» (v. 12). Non riconoscere le diversità degli altri è andare contro il progetto di Dio: «il corpo non è formato da un membro solo, ma da molte membra [...] molte sono le membra, ma uno solo è il corpo» (v. 14-20). Per questo la diversità non va vissuta come discriminazione o contrapposizione, ma come reciprocità nella pari dignità: «le membra del corpo che sembrano più deboli sono le più necessarie; e le parti del corpo che riteniamo meno onorevoli le circondiamo di maggiore rispetto, e quelle indecorose sono trattate con maggiore decenza. [...] Dio ha disposto il corpo conferendo maggiore onore a ciò che non ne ha» (v. 22-24). La diversità diventa istanza di reciproco prendersi cura: «se un membro soffre, tutte le membra soffrono insieme; e se un membro è onorato, tutte le membra gioiscono con lui. Ora voi siete corpo di Cristo e, ognuno secondo la propria parte, sue membra» (v. 26-27).

Il dono specifico, che ho ricevuto dallo Spirito, non solo non mi contrappone agli altri, ma mi spinge a portare frutto per loro e, al tempo stesso, ad aprirmi alla fiducia che i miei limiti vengono integrati dai doni propri degli altri. L'identità dice relazione non isolamento, donarsi non conservarsi per sé, accogliere non difendersi dalla diversità dell'altro.

Non mancano contributi e stimoli preziosi nel pensiero contemporaneo al riguardo (personalismo, filosofia dell'altro, diverse riproposte del dono...). Vanno colti e sviluppati con attenzione nell'elaborazione della proposta morale. Importante però è anche lasciarsi guidare delle prospettive teologiche della *Lumen gentium*.

Questo riconoscersi e sentirsi reciprocità portano a scoprire il valore del servizio: «Portate i pesi gli uni degli altri: così adempirete la legge di Cristo» (*Gal* 6, 2). Il servizio reciproco concretizza la verità della persona: è la maniera di agire coerente con la sua ontologia. Tutto questo esige un costante rapporto con la spiritualità, senza del quale è difficile percepire l'imperatività di dono e di servizio come espressione della dignità della persona. Si possono allora affrontare in maniera costruttiva anche le immancabili tensioni che possono riscontrarsi nelle diverse situazioni della vita.

Partendo da questa verità della persona, la libertà trova nel servire, donarsi, camminare insieme la maniera autentica del suo attuarsi. Quando invece prevalgono visioni individualistiche ed egoistiche, il servire non può che apparire limite o negazione da evitare in tutti i modi. È quanto ricordava Paolo ai Corinti: «“Tutto è lecito!”. Sì, ma non tutto giova. “Tutto è lecito!”. Sì, ma non tutto edifica. Nessuno cerchi il proprio interesse, ma quello degli altri» (1 Cor 10, 23-24).

Proporre tale discernimento nei riguardi delle affermazioni legittimanti ogni cosa purché voluta, così diffuse nel nostro contesto, è compito decisivo per la teologia morale oggi. La prospettiva di fondo deve essere quella delineata da Paolo: «Siete stati chiamati a libertà. Che questa libertà non divenga però un pretesto per la carne; mediante l'amore siate invece a servizio gli uni degli altri» (Gal 5, 13).

c) Alla luce dello Spirito Santo, anche il discorso della responsabilità trova nuova significatività, svelandosi come risposta resa possibile dal dono anticipato. L'insegnamento della teologia morale non può oggi prescindere da una lettura critica delle tendenze deresponsabilizzanti presenti nella nostra cultura, che inducono a scaricarla sugli altri, a non esporsi, a cercare sicurezza nel “così fan tutti”. Spesso vengono rinforzate dalla paura, abilmente strumentalizzata dalle diverse forme di potere.

La consapevolezza del suo radicarsi nell'anticipo di grazia, operato dallo Spirito, permette di dare alla responsabilità il respiro della con-responsabilità: con lo stesso Spirito e con gli altri. Si svela allora non solo possibile, ma fonte di gioia: il “tu devi” assume il volto della beatitudine, cioè del “tu puoi perché ti è già anticipato in dono”. L'insegnamento della teologia morale è sempre eco del *Magnificat* di Maria in casa di Elisabetta: la misericordia di Dio rende la nostra piccolezza capace di grandi cose, rovesciando le tante forme del potere del peccato (cf. Lc 1, 46-55).

Scaturendo dalla misericordia, che affranca e rinnova, la responsabilità appare possibilità di libertà e di novità, nonostante le nostre inadeguatezze e rifiuti. Il rapporto con la concretezza della storia, le sue esigenze ed anche i suoi limiti, assume il respiro della speranza: il credente non perde mai di vista la tensione verso la perfezione del Padre celeste (cf. Mt 5, 48), ma la vive con la fiducia di chi sa che, alla fine dei tempi, il Signore gli chiederà se si è impegnato a cogliere il suo incessante venire nella storia, anche se in modi e momenti a volte inattesi (cf. Mt 25, 1-13); se ha avuto fiducia facendo fruttificare i doni ricevuti, quali che essi siano stati (cf. Mt 25, 14-30); se si è lasciato interpellare e ha risposto ai bisogni degli altri (cf. Mt 25, 31-46).

È una responsabilità che si rapporta alle sfide e agli impegni della vita quotidiana, a cominciare dai limiti degli altri, non come a un fardello pesante da sostenere, ma come a una “vocazione”, che lo Spirito chiede e aiuta ad assumere per contribuire con lui all’affermazione piena del Regno.

E tutto questo con quello spirito sincero di dialogo e di servizio che faceva affermare alla *Gaudium et spes*:

«Come è importante per il mondo che esso riconosca la Chiesa quale realtà sociale della storia e suo fermento, così pure la Chiesa non ignora quanto essa abbia ricevuto dalla storia e dall’evoluzione del genere umano [...]. Anzi, la Chiesa confessa che molto giovamento le è venuto e le può venire dalla stessa opposizione di quanti la avversano o la perseguitano»<sup>21</sup>.

All’interno di una proposta così articolata, i valori cristiani verranno più facilmente percepiti come contributo per lo sviluppo pieno della società, come viene evidenziato da Benedetto XVI:

«Nell’attuale contesto sociale e culturale, in cui è diffusa la tendenza a relativizzare il vero, vivere la carità nella verità porta a comprendere che l’adesione ai valori del Cristianesimo è elemento non solo utile, ma indispensabile per la costruzione di una buona società e di un vero sviluppo umano integrale»<sup>22</sup>.

### 3. L’imperativo come amore

a) L’apertura alla spiritualità è indispensabile alla teologia morale anche per ridare alla carità il ruolo fondamentale che le compete. Anche a questo riguardo restano attuali le indicazioni del Concilio Vaticano II. È sufficiente richiamare le parole di *Optatam totius* 16: «*obligationem in caritate pro mundi vita fructum ferendi*»<sup>23</sup>, da leggere in parallelo con l’affermazione di *Gaudium et spes* 16: «*Conscientia modo mirabili illa lex innotescit, quae in Dei et proximi dilectione adimpletur*»<sup>24</sup>.

<sup>21</sup> CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione pastorale *Gaudium et spes*, 44, in EV 1, 1460. 1462.

<sup>22</sup> BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Caritas in veritate* [29.6.2009], 4.

<sup>23</sup> CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Decreto *Optatam totius*, 16, in EV 1, 808.

<sup>24</sup> CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione pastorale *Gaudium et spes*, 16, in EV 1, 1369.

È evidente per tutti la centralità della carità nella vita cristiana. Del resto le parole del Cristo non permettono dubbi: «Vi do un comandamento nuovo: che vi amiate gli uni gli altri. Come io ho amato voi, così amatevi anche voi gli uni gli altri. Da questo tutti sapranno che siete miei discepoli: se avete amore gli uni per gli altri» (Gv 13, 34-35). Non sempre però si è coerenti quando dall'affermazione di principio si passa all'enucleazione dei contenuti specifici. È una constatazione che non riguarda solo il passato, ma anche la maniera con la quale oggi viene a volte articolata la proposta morale.

Esplicitare come carità l'imperativo morale chiede di mettere in primo piano il ruolo fondante che per esso ha l'incontro con il Cristo e il suo amore. È la prospettiva delineata da Benedetto XVI nella sua prima enciclica:

*«Abbiamo creduto all'amore di Dio – così il cristiano può esprimere la scelta fondamentale della sua vita. All'inizio dell'essere cristiano non c'è una decisione etica o una grande idea, bensì l'incontro con un avvenimento, con una Persona, che dà alla vita un nuovo orizzonte e con ciò la direzione decisiva. Nel suo Vangelo Giovanni aveva espresso quest'avvenimento con le seguenti parole: "Dio ha tanto amato il mondo da dare il suo Figlio unigenito, perché chiunque crede in lui... abbia la vita eterna" (3,16)»<sup>25</sup>.*

Non basta superare la morale del timore, che, come scriveva sant'Alfonso, è incapace di perseveranza nel bene<sup>26</sup>. Occorre soprattutto lasciarsi incontrare dall'amore di Dio, farne esperienza, accoglierlo.

Scrive ancora Benedetto XVI:

*«Nella liturgia della Chiesa, nella sua preghiera, nella comunità viva dei credenti noi sperimentiamo l'amore di Dio, percepiamo la sua presenza e impariamo in questo modo anche a riconoscerla nel nostro quotidiano. Egli per primo ci ha amati e continua ad amarci per primo; per questo anche noi possiamo rispondere con l'amore. Dio non ci ordina un sentimento che non possiamo*

<sup>25</sup> BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Deus caritas est* [25.12.2005], 1, in EV 23, 1539.

<sup>26</sup> «Bisogna persuadersi che le conversioni fatte per lo solo timore de' castighi divini son di poca durata; durano solamente per quanto dura la forza di quel timore conceputo; ma allorché il timore manca all'anima rimasta debole per li peccati commessi, ad ogni nuovo urto di tentazione facilmente ritornerà a cadere... L'impegno principale del predicatore nella missione ha da esser questo, di lasciare in ogni predica che fa i suoi uditori infiammati del santo amore» (A. M. DE LIGUORI, *Foglietto in cui brevemente si tratta di cinque punti su de' quali nelle missioni deve il predicatore avvertire il popolo*, n. 1, in *Opere*, III, Marietti, Torino 1847, 288).

suscitare in noi stessi. Egli ci ama, ci fa vedere e sperimentare il suo amore e, da questo “prima” di Dio, può come risposta spuntare l’amore anche in noi».

In questa “storia di amore” tra Dio e l’uomo, la

«comunione di volontà cresce in comunione di pensiero e di sentimento e, così, il nostro volere e la volontà di Dio coincidono sempre di più: la volontà di Dio non è più per me una volontà estranea, che i comandamenti mi impongono dall’esterno, ma è la mia stessa volontà, in base all’esperienza che, di fatto, Dio è più intimo a me di quanto lo sia io stesso. Allora cresce l’abbandono in Dio e Dio diventa la nostra gioia (cf. *Sal* 73 [72], 23–28)»<sup>27</sup>.

b) Ne deriva anche che amore di Dio e amore del prossimo si svelano

«un unico comandamento. Entrambi però vivono dell’amore proveniente di Dio che ci ha amati per primo. Così non si tratta più di un “comandamento” dall’esterno che ci impone l’impossibile, bensì di un’esperienza dell’amore donata dall’interno, un amore che, per sua natura, deve essere ulteriormente partecipato ad altri. L’amore cresce attraverso l’amore. L’amore è “divino” perché viene da Dio e ci unisce a Dio e, mediante questo processo unificante, ci trasforma in un Noi che supera le nostre divisioni e ci fa diventare una cosa sola, fino a che, alla fine, Dio sia “tutto in tutti” (*1 Cor* 15, 28)»<sup>28</sup>.

Tutto questo è operato dallo Spirito, che per i battezzati è la

«potenza interiore che armonizza il loro cuore col cuore di Cristo e li muove ad amare i fratelli come li ha amati Lui, quando si è curvato a lavare i piedi dei discepoli (cf. *Gv* 13, 1–13) e soprattutto quando ha donato la sua vita per tutti (cf. *Gv* 13, 1; 15, 13)»<sup>29</sup>.

La maniera con la quale Tommaso nella *Summa Theologiae* presenta i contenuti della *legge nuova*, distinguendo l’elemento primario da quelli secondari<sup>30</sup>, dovrebbe essere maggiormente presente nell’insegnamento morale. È l’indicazione che mi sembra emerga dalla maniera in cui queste pagine tommasiane vengono ricordate dalla stessa *Veritatis splendor*.

<sup>27</sup> BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Deus caritas est*, 17, in EV 23, 1567.

<sup>28</sup> *Ibidem*, 18, in EV 23, 1568.

<sup>29</sup> *Ibidem*, 19, in EV 23, 1569.

<sup>30</sup> Cf. *Summa Theologiae*, I-II, qq. 106–108.

«Raccogliendo quanto è al cuore del messaggio morale di Gesù e della predicazione degli apostoli, e riproponendo in una sintesi mirabile la grande tradizione dei padri d'Oriente e d'Occidente – in particolare di sant'Agostino – san Tommaso ha potuto scrivere che la Legge nuova è la grazia dello Spirito Santo donata mediante la fede in Cristo. I precetti esterni, di cui pure l'evangelo parla, dispongono a questa grazia o ne dispiegano gli effetti nella vita»<sup>31</sup>.

#### 4. La coscienza e la sua formazione

a) Le riflessioni, che finora ho suggerito, invitano ad un insegnamento della teologia morale sviluppato dall'angolazione della persona, colta nella sua tensione di pienezza, in forza della dignità di immagine, e al tempo stesso nella sua fragilità storica, a causa del peccato.

Questo iniziare dalla persona non significa dimenticare l'importanza delle norme morali, ma sottolineare che si realizzano effettivamente nella loro verità quando vengono assunte e incarnate dalla persona nella concretezza del suo cammino. In altre parole, non si tratta di sottovalutarne l'importanza o di vanificare lo sforzo per la loro determinazione, ma ricordare che da sole non danno ancora la piena verità morale.

È la scelta che sant'Alfonso mette alla base della sua proposta. Le sue opere morali iniziano sempre dalla coscienza. Nel *monitum*, con cui apre la sua *Theologia moralis*, giustifica tale scelta parlando della coscienza come «*aditus ad universam moralem Theologiam*». La sviluppa poi in stretto rapporto con la legge, interpretandolo però non come oggettivo/soggettivo o come esteriore/interiore, ma come materiale/formale:

«*Duplex est regula actuum humanorum; una dicitur remota, altera proxima. – Remota, sive materialis, est lex divina; proxima vero, sive formalis, est conscientia: quia, licet conscientia in omnibus divinae legi conformari debeat, bonitas tamen aut malitia humanarum actionum nobis innotescit, prout ab ipsa conscientia apprehenditur*»<sup>32</sup>.

<sup>31</sup> GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Veritatis splendor*, 24, in EV 13, 2597. Paragonando i contenuti della legge nuova con quella antica, Tommaso aggiungeva che questa, per quanto riguarda le opere esteriori, è «*multo gravior quam nova*», perché esige un gran numero di atti esterni; la legge nuova invece «*praeter praecepta legis naturae, paucissima superaddidit in doctrina Christi et Apostolorum*», anche se in seguito sono state aggiunte alcune cose «*ex institutione sanctorum Patrum*». Riguardo ad esse però anche Agostino dice «*esse moderationem attendendam, ne conversatio fidelium onerosa reddatur*» (*Summa Theologiae*, I-II, q. 107, a. 4).

<sup>32</sup> A. M. DE LIGUORI, *Theologia moralis*, lib. I, tract. I, cap. I, n. 1, ed. L. GAUDÉ, I, Tipografia Vaticana, Roma 1905, 3.

Credo si tratti, anche se in contesti diversi, delle stesse istanze fondamentali che il Concilio Vaticano II ha messo alla base del discorso sulla libertà religiosa: i fondamentali doveri di tutti gli esseri umani «a cercare la verità, specialmente in ciò che riguarda Dio e la sua Chiesa» e «una volta conosciuta, abbracciarla e custodirla» sono doveri che

«toccano e vincolano la coscienza degli uomini [...dato] che la verità non si impone che in forza della stessa verità, la quale penetra nelle menti soavemente e insieme con vigore»<sup>33</sup>.

Perciò

«l'uomo coglie e riconosce gli imperativi della legge divina attraverso la sua coscienza, che egli è tenuto a seguire fedelmente in ogni sua attività, per arrivare a Dio suo fine»<sup>34</sup>.

b) Un'affermazione di *Veritatis splendor* ci aiuta a portare correttamente queste esigenze nell'ambito dell'insegnamento morale. Riflettendo sul dialogo che la teologia ha realizzato con la cultura attuale, un dialogo non sempre condotto in maniera costruttiva, Giovanni Paolo II affermava:

«Sollecitati dal Concilio Vaticano II, si è voluto favorire il dialogo con la cultura moderna, mettendo in luce il carattere razionale – quindi universalmente comprensibile e comunicabile – delle norme morali appartenenti all'ambito della legge morale naturale. Si è inteso, inoltre, ribadire il carattere interiore delle esigenze etiche che da essa derivano e che non si impongono alla volontà come un obbligo, se non in forza del riconoscimento previo della ragione umana e, in concreto, della coscienza personale»<sup>35</sup>.

La imperatività morale necessita di questo riconoscimento (previo e in concreto) da parte della coscienza, senza del quale la verità morale non è pienamente tale per la persona che deve agire<sup>36</sup>.

<sup>33</sup> CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Dichiarazione *Dignitatis humanae*, 1, in EV 1, 1044.

<sup>34</sup> *Ibidem*, 3, in EV 1, 1049.

<sup>35</sup> GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Veritatis splendor*, 36, in EV 13, 2633.

<sup>36</sup> Cf. S. MAJORANO, *Il riconoscimento previo della coscienza*, in *Teologia e pastorale in dialogo. Studi in onore del prof. Guido Gatti*, ed. F. ATTARD - P. CARLOTTI, LAS, Roma 2002, 183-197.

Questo non significa subordinare la verità alla coscienza, tanto meno creare “scappatoie” o ridimensionamenti interessati. La coscienza perde la sua dignità quando non è in ricerca leale e in accoglienza pronta della verità<sup>37</sup>. Significa invece affermare che la coscienza è la “sede viva” dell’incontro tra libertà e verità<sup>38</sup>.

Alla teologia morale è perciò richiesto un ulteriore lavoro: non può bastarle la corretta e fondata formulazione delle norme, ma deve preoccuparsi che esse siano significative, possano cioè essere praticamente riconosciute dalle coscienze nel valore che chiedono di attuare. Questa diaconia al riconoscimento da parte delle coscienze è ancora più urgente in un contesto, come il nostro, in cui sono forti i condizionamenti e le manipolazioni, a cominciare da quelli mediatici. Tutto questo esige apertura alla spiritualità. Giovanni Paolo II, dopo aver affermato che la Chiesa

«si pone solo e sempre al servizio della coscienza, aiutandola a non essere portata qua e là da qualsiasi vento di dottrina secondo l’inganno degli uomini (cf. *Ef* 4, 14)»<sup>39</sup>,

aggiunge che quest’opera formativa

«trova il suo punto di forza – il suo “segreto” formativo – non tanto negli enunciati dottrinali e negli appelli pastorali alla vigilanza, quanto nel tenere lo sguardo fisso sul Signore Gesù. La Chiesa ogni giorno guarda con instancabile amore a Cristo, pienamente consapevole che solo in lui sta la risposta vera e definitiva al problema morale»<sup>40</sup>.

Si tratta di un lavoro non agevole. Bisogna infatti non stancarsi di riformulare le norme per renderle capaci di veicolare effettivamente lo stesso valore:

«occorre cercare e trovare delle norme morali universali e permanenti la formulazione più adeguata ai diversi contesti culturali, più capace di esprimerne

---

<sup>37</sup> Cf. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione pastorale *Gaudium et spes*, 16, in EV 1, 1369.

<sup>38</sup> «Il rapporto che esiste tra la libertà dell’uomo e la legge di Dio ha la sua sede viva nel “cuore” della persona, ossia nella sua coscienza morale» (GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Veritatis splendor*, 54, in EV 13, 2672).

<sup>39</sup> *Ibidem*, 64, in EV 13, 2694.

<sup>40</sup> *Ibidem*, 85, in EV 13, 2745.

incessantemente l'attualità storica, di farne comprendere e interpretare autenticamente la verità»<sup>41</sup>.

L'insegnamento morale, particolarmente nel ciclo istituzionale, non può fermarsi qui. È necessario inoltre aiutare gli studenti, soprattutto quelli che dovranno poi svolgere una ministerialità più specifica per la formazione delle coscienze, ad incarnare le norme nella vita concreta delle persone. È una vita segnata certamente dal bisogno della medicina, cioè della verità, per guarire dalla fragilità e dalle ferite derivate dal peccato, ma che, proprio per questo, esige anche una corretta "po-sologia" perché la guarigione risulti reale. Si tratta, in altre parole, di far nostra la maniera chenotica con la quale il Cristo si è donato a noi come verità<sup>42</sup>.

c) La meta, verso cui tendere, è quella maturità che rende le persone capaci di discernimento in maniera da vivere evangelicamente la crescente complessità e il rapido cambiamento del nostro mondo. Ma per essa è necessario un coraggioso cammino di liberazione e di guarigione. Un insegnamento morale che non promuova positivamente e non si ponga al servizio di una tale maturità difficilmente porterà frutto.

Restano stimolanti le affermazioni di *Presbyterorum ordinis* quando parla del ministero dei presbiteri in quanto guide ed educatori del popolo di Dio. Mediante rapporti improntati alla più delicata bontà, seguendo l'esempio del Signore, essi devono impegnarsi perché

«ciascuno dei fedeli sia condotto nello Spirito Santo a sviluppare la propria vocazione personale secondo il vangelo, a praticare una carità sincera e operosa, ad esercitare quella libertà con cui Cristo ci ha liberati».

Ne deriva che

---

<sup>41</sup> *Ibidem*, 53, in EV 13, 2671.

<sup>42</sup> Veniva così ricordata da sant'Alfonso ai confessori in rapporto alle situazioni di ignoranza invincibile: «Benché sia dottore, nondimeno perché l'ufficio suo è ufficio di carità, istituito dal Redentore solamente in bene delle anime, dev'egli sì bene insegnar le verità, ma quelle sole che giovano, non quelle che recano la dannazione a' penitenti» (A. M. DE LIGUORI, *Istruzione e pratica pei confessori*, c. 16 n. 110, in *Opere*, IX, Marietti, Torino 1861, 415); cf. S. MAJORANO, *Kénosis y verdad moral: el significado de la visión alfonsiana*, in *La ética cristiana hoy: horizontes de sentido*. Homenaje a Marciano Vidal, ed. M. RUBIO - V. GARCIA - V. GOMEZ MIER, Ed. Perpetuo Socorro - Instituto Superior de Ciencias Morales, Madrid 2003, 193-211.

«di ben poca utilità saranno le cerimonie più belle o le associazioni più fiorenti, se non sono volte ad educare gli uomini alla maturità cristiana».

Questa comporta la capacità di leggere le esigenze della realtà e la volontà di Dio negli avvenimenti stessi, siano essi di grande o di minore portata. Inoltre i cristiani devono essere formati

«a non vivere egoisticamente, ma secondo le esigenze della nuova legge della carità, la quale vuole che ciascuno amministri in favore del prossimo la misura di grazia che ha ricevuto, e che in tal modo tutti assolvano cristianamente i propri compiti nella comunità umana»<sup>43</sup>.

Soprattutto per gli studenti del ciclo istituzionale, l'insegnamento della teologia morale va progettato come contributo a quel cammino di crescita che i giovani stanno portando avanti, pur tra difficoltà e interrogativi. Non può essere un semplice fatto culturale. È importante che i giovani mettano in gioco la loro esperienza, accogliendo le ulteriori istanze di conversione e di crescita, aperte dallo studio. Per questo sarà necessario che il docente proponga un rapporto costruttivo con la formazione catechistica, già ricevuta dallo studente, e con le sfide pastorali alle quali dovrà poi rispondere.

La testimonianza da parte del docente si svela allora indispensabile. Sono significative le affermazioni della *Ratio formationis*:

«Un docente di teologia è per definizione un cristiano appassionato della Parola di Dio, dedito allo studio e alla comunicazione della fede. Senza coinvolgimento personale, la docenza teologica si ridurrebbe a fredda ripetizione di nozioni o ad accademica trasmissione di dati; senza lo studio e la ricerca personale, si esaurirebbe in una generica perorazione. Coniugare capacità di studio e pratica della fede, ricerca scientifica e vita ecclesiale, rappresenta la condizione fondamentale e imprescindibile di una feconda docenza teologica. Per questa ragione, l'insegnamento diverrà tanto più incisivo e fruttuoso quanto più il docente sarà testimone di fede, di spiritualità e di dedizione nella carità»<sup>44</sup>.

---

<sup>43</sup> CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Decreto *Presbyterorum ordinis*, 6, in EV 1, 1258.

<sup>44</sup> CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *La formazione dei presbiteri nella Chiesa Italiana*, in *Notiziario della Conferenza Episcopale Italiana* (2006) 380; cf. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Istruzione *Donum veritatis* [24.5.1990], in EV 12, 244-305.

Rivolgendosi a studenti che provengono da cammini ecclesiali diversificati, l'insegnamento istituzionale deve essere testimonianza di incontro, e di dialogo in maniera che la stessa diversità diventi arricchimento reciproco e comunione. La liturgia, intesa non solo come *lex orandi*, ma anche come *lex credendi* e *lex vivendi*, costituisce sempre un punto di riferimento privilegiato, al pari dell'ascolto leale e costante del Magistero ecclesiale. È però anche importante la valorizzazione delle diverse competenze e ministerialità esistenti nel popolo di Dio.

In questa maniera è possibile aiutare gli studenti a non assolutizzare le proprie personali posizioni, ma a restare sempre in ricerca sapendo bene che

«nella fedeltà alla coscienza i cristiani si uniscono agli altri uomini per cercare la verità e per risolvere secondo verità tanti problemi morali, che sorgono tanto nella vita dei singoli quanto in quella sociale. Quanto più, dunque, prevale la coscienza retta, tanto più le persone e i gruppi sociali si allontanano dal cieco arbitrio e si sforzano di conformarsi alle norme oggettive della moralità»<sup>45</sup>.

La confessione che sant'Alfonso tracciava del suo far teologia morale resta uno stimolo prezioso per chi oggi insegna teologia morale:

«Io nelle questioni più dubbie non ho sparambiata [risparmiata] fatica in osservare gli autori così moderni come antichi, così della benigna come della rigida sentenza [...] nelle controversie più intrigate, non avendo potuto risolvere i miei dubbi colla lettura degli autori, ho procurato di consigliarmi con diversi uomini dotti. Nella scelta poi delle opinioni ho cercato sempre di preferire la ragione all'autorità; e prima di dare il mio giudizio ho procurato di mettermi in una totale indifferenza e di spogliarmi da ogni passione che mi avesse potuto trasportare a difendere qualche opinione non abbastanza soda»<sup>46</sup>.

### **Conclusione**

Queste rapide riflessioni, radicate nell'esperienza di anni di insegnamento, vogliono solo essere un contributo al dialogo e al confronto. È questa infatti l'unica maniera per individuare le risposte più opportune alle sfide che la teologia morale è oggi chiamata ad affrontare.

---

<sup>45</sup> CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione pastorale *Gaudium et spes*, 16, in EV 1, 1369.

<sup>46</sup> A. M. DE LIGUORI, *Risposta a un anonimo*, in *Apologie e confutazioni*, I, Corbetta, Monza 1831, 77-78.

Il senso della vita come “luogo” della domanda morale, la reciprocità carismatica come dimensione fondamentale del soggetto morale, l’amore come fondamento e sintesi dell’imperatività morale, la proposta morale come diaconia alle coscienze: sono aspetti fondamentali della teologia morale che meglio evidenziano la necessità di una sua elaborazione e proposta in prospettiva spirituale.

Non si tratta – è bene ripeterlo ancora una volta – di sminuire le esigenze dell’imperatività morale, tanto meno di relativizzare le norme. Si tratta invece di cercare di dare loro l’autentico volto, sottolineandone il necessario rapporto con ciò che è *potissimum* nella legge nuova, come direbbe san Tommaso. Credo che, soprattutto nel nostro contesto, la teologia morale e il suo insegnamento dovranno essere testimonianza di ascolto e di diaconia allo Spirito presente come speranza in ognuno di noi, nell’umanità intera, in tutta la realtà (cf. *Gv* 14, 25-26; 16, 12-15; *Rm* 8, 12-27).



## 5 INTERVENTO

Carlo Baldini \*

a) La Chiesa, nella seconda metà del secolo scorso, ha preso sempre più coscienza della sua funzione morale per l'intera umanità. Riflettendo sul suo ruolo di agenzia di valori morali ha sempre più messo in evidenza lo stretto connubio tra il morale e lo spirituale<sup>1</sup>.

Si è tentato di delinearne i tratti fondamentali del soggetto agente, che viene rinnovato da Cristo per mezzo dello Spirito.

La sfera del morale viene sempre più intesa come la sfera di senso, che è molto più che quella del dovere. Si va sempre più imponendo una morale che «sia un avverarsi del soggetto nella storia e uno spirituale che sia un avvalorarsi della storia del soggetto»<sup>2</sup>.

b) Il Concilio Vaticano II ha espresso la sua nuova coscienza nella *Gaudium et spes* e nell'*Optatam totius* n. 16. Nel dopo Concilio si è lavorato sia in intensità che in quantità. Due sono stati, secondo me, i punti di maggiore riflessione:

– favorire l'inserimento della dimensione morale cristiana nell'insieme del mistero cristiano e far sì che lo statuto epistemologico della riflessione morale coincidesse sempre più con quello dell'intera teologia;

– spronare i cristiani a realizzare al meglio la loro pienezza di senso, per produrre sempre più frutti di carità per la vita del mondo e incrociare sempre di più le realtà umane per illuminarle a partire dal vangelo.

Prendendo in esame il lavoro svolto dalla ricerca morale sembra che il risultato sia migliore per quanto attiene la prima prospettiva. È stato, infatti, restituito

---

\* Professore stabile di *Teologia morale*, Istituto Superiore di Scienze Religiose "G. Toniolo", Pescara.

<sup>1</sup> Cf. P. CARLOTTI, *L'altezza della vocazione dei fedeli in Cristo. Teologia morale e spirituale in dialogo*, LAS, Roma 2008.

<sup>2</sup> Cf. S. MAJORANO, *Morale e spirituale*, Accademia Alfonsiana, Roma 1980, 7.

alla teologia morale lo statuto teologico<sup>3</sup>. La seconda prospettiva, invece, mostra una qualche insufficienza.

Da quanto detto si evince che la coscienza morale cristiana e la corrispondente riflessione teologico-morale devono muoversi nella direzione della seconda prospettiva.

c) Il lavoro dei teologi morali del dopo Concilio ha privilegiato curare l'eccellente vocazione dei fedeli in Cristo, e hanno curato meno il produrre frutti nella carità per la vita del mondo.

Da questa breve analisi si evince che l'autocoscienza morale della Chiesa al presente e nell'immediato futuro dovrà «sviluppare più intensamente la seconda parte: produrre frutti nella carità per la vita del mondo»<sup>4</sup>.

Il magistero della Chiesa e la riflessione teologica hanno lavorato alacremente per approntare una qualche dottrina morale che privilegiasse il connubio morale e spirituale. La cosa si è accentuata ulteriormente dopo la pubblicazione dell'enciclica *Veritatis Splendor* nel 1993.

Dopo vari segnali nel quadriennio dopo il Concilio, il magistero ha continuato a ribadire la dimensione morale del cristianesimo. Lo ha fatto ponendo maggiore enfasi sul fatto che la Chiesa ha acquisito una nuova autocoscienza: quella di avere una funzione morale per l'intera umanità.

Il Papa ha ribadito questo concetto nel discorso non tenuto alla Sapienza il 16 gennaio 2008. Il testo si colloca nella ricerca di dialogo tra fede e ragione, che ha notevoli conseguenze per la configurazione delle religioni e nel dialogo per una corretta relazione del fattore religioso e la società attuale pluralista. La tesi è la seguente: visto che la Chiesa è una comunità di credenti, è anche una comunità nella quale è maturata una notevole saggezza morale da divenire una importante istanza etica.

Ecco il testo:

«Il Papa parla come rappresentante di *una comunità credente* nella quale, durante i secoli di esistenza, è *maturata una determinata saggezza di vita*; parla come rappresentante di una comunità che conserva in sé *un tesoro di conoscenze e di esperienze etiche importanti* per tutta l'umanità: in questo senso parla come rappresentante di *una ragione etica*»<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> Cf. V. GOMEZ MIER, *La rifondazione della morale cattolica. Il cambiamento della "matrice interdisciplinare" dopo il Concilio Vaticano II*, EDB, Bologna 2001.

<sup>4</sup> M. VIDAL, *L'etica teologica nell'era della globalizzazione*, in *Rivista di Teologia Morale* 42 (2010) 184.

<sup>5</sup> BENEDETTO XVI, Discorso *Non vengo a imporre la fede ma a sollecitare il coraggio della verità* [non pronunciato all'Università La Sapienza di Roma il 16 gennaio 2008], 8-9.

Detta "ragione etica" non può essere più pensata e realizzata con i parametri di teocrazia, di cristianità, di potere indiretto e di aconfessionalità politica, ma con gli orientamenti del Concilio Vaticano II che sostengono il diritto di emettere un giudizio morale sulle realtà terrene, utilizzando i mezzi che sono conformi al Vangelo e al bene comune, rispettando i tempi e le situazioni<sup>6</sup>. La Chiesa diviene ragione o istanza etica rispettando la secolarità della vita sociale e la laicità dello Stato.

d) Dopo che il Concilio aveva decretato che la riflessione morale cristiana doveva essere «maggiormente fondata sulla sacra Scrittura»<sup>7</sup>, si è lavorato molto per dare alla teologia morale un fondamento biblico. Si può consultare un buon testo di morale fondamentale<sup>8</sup> per comprendere il luogo e la funzione della sacra Scrittura nella riflessione teologico-morale.

Un documento importante è, senza dubbio, *Bibbia e morale. Radici bibliche dell'agire cristiano*, pubblicato dalla Pontificia Commissione Biblica nel 2008. In una prima parte il testo della Commissione Biblica espone sinteticamente i contenuti morali nell'alleanza (nn. 14-40), poi presenta la prospettiva del regno (nn. 41-84) e infine la dimensione escatologica (nn. 85-90).

I criteri per un'autentica identità biblica della morale sono esposti nella seconda parte. Essi sono: il criterio antropologico e quello cristologico. Propone poi "sei criteri secondari" di grande importanza.

Dall'analisi criteriologica ed ermeneutica emerge quanto segue:

- non si può parlare solo di morale del contenuto, ma di una morale euristica, che parte cioè dall'esperienza biblica;
- non viene proposta una morale autosufficiente che offra contenuti alla indigente ragione etica umana, ma una morale in continuo dialogo con le altre ragioni etiche, siano esse religiose o umane;
- non si considera una morale chiusa, già completa, ma aperta: la verità rivelata dà, cioè, origine ad una comunità di senso, che scopre i valori con ritmo continuo.

Recependo il pensiero di alcuni biblisti e teologi (come P. Grelot, X. Leon-Dufour, E. Schillebeeckx) si può affermare che la Bibbia non offre dei contenuti morali concreti del tutto nuovi e distinti rispetto a quelli proposti da altre religioni o popoli.

---

<sup>6</sup> Cf. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione pastorale *Gaudium et spes*, 76, in EV 1, 1583.

<sup>7</sup> CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Decreto *Optatam totius*, 16, in EV 1, 808.

<sup>8</sup> Cf. C. BALDINI, *Pienezza di vita in Cristo. Lineamenti di morale fondamentale*, Editoriale ECO, Teramo 2010.

La morale biblica è senz'altro una morale in continuo dialogo con la realtà umana. Ne consegue che l'autocoscienza morale della Chiesa, con la quale interpreta le radici bibliche della prassi cristiana, dà origine ad una morale che promana dal senso promosso dalla Rivelazione e dal permanente dialogo con la realtà dei credenti e di tutta l'umanità.

Questa proposta ha fatto sì che il documento fosse accolto positivamente<sup>9</sup> da alcuni, negativamente da altri<sup>10</sup>. La Pontificia Commissione Biblica ha provato a presentare una morale biblica che può accampare la pretesa di entrare di diritto nel progettare un'etica universalmente valida.

e) Dall'analisi proposta si può abbozzare già una qualche conclusione: l'autocoscienza morale della Chiesa oggi non intende solo dirigersi all'ambito dei comportamenti interni ad essa, ma tende a far sì che il Cristianesimo possa recitare un ruolo da protagonista nella costruzione di un mondo a misura d'uomo.

Detto con espressioni dei documenti analizzati si può affermare:

- «apportare frutto nella carità per la vita del mondo»<sup>11</sup>;
- essere la «ragione etica» per il bene dell'umanità<sup>12</sup>;
- promuovere la peculiarità della «morale rivelata» allo scopo di non indebolire la ricerca etica della ragione umana<sup>13</sup>.

La dimensione mondana dell'autocoscienza morale della Chiesa di oggi e dell'intera teologia concorre a dare alla sua proposta etica una valenza universale. La Chiesa è sempre più convinta di doversi impegnare a "produrre frutti per la vita del mondo", quindi è sempre più impellente ricercare un modo adeguato per realizzare sempre meglio detto impegno.

Da quanto detto deduco: che sia possibile, a partire dalla odierna riflessione teologica, pensare ed elaborare un'etica comune, nonostante ci siano in questo campo opzioni diverse e antagoniste<sup>14</sup>; e che sia necessario creare un linguaggio etico per poter impostare un dialogo che porti a convergenze universali.

---

<sup>9</sup> Cf. L. LORENZETTI, *Il Decalogo, paradigma di un'etica universale*, in *Rivista di Teologia Morale* 40 (2008) 347-351.

<sup>10</sup> Cf. I. SCHINELLA, "Morale rivelata" o "Morale incarnata"? A proposito di un recente documento della Pontificia Commissione Biblica, in *Asprenas* 56 (2009) 122-123.

<sup>11</sup> CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Decreto *Optatam totius*, 16, in EV 1, 808.

<sup>12</sup> Cf. BENEDETTO XVI, Discorso *Non vengo a imporre la fede ma a sollecitare il coraggio della verità*, 8-9.

<sup>13</sup> Cf. PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Bibbia e morale. Radici bibliche dell'agire cristiano*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2008.

<sup>14</sup> Cf. H. KUNG, *Ciò che credo*, Rizzoli, Milano 2010.

f) Il magistero e la teologia hanno continuato a riflettere anche sul problema della legge naturale. Un risultato visibile e il frutto più maturo è rappresentato dal documento *Alla ricerca di un'etica universale: nuovo sguardo sulla legge naturale*, pubblicato dalla *Commissione Teologica Internazionale* alla fine del 2008.

Si tratta di un documento teoricamente profondo con notevoli implicazioni pratiche.

Il punto di partenza del documento della CTI è scandito da due esigenze: la necessità di postulare alcuni punti di riferimento etici validi universalmente; la possibilità di arrivare al consenso etico senza negare, né eliminare, il legittimo pluralismo delle opzioni morali.

Il documento si articola, poi, in due momenti: un momento valutativo delle proposte attualmente esistenti; un momento propositivo di una propria opzione. Al primo sono dedicati i nn. 5-8 dell'Introduzione, al secondo è dedicato tutto il resto del documento.

Queste mi sembrano le novità più evidenti:

- il tono, paragonato a quello della *Veritatis splendor*, è diverso: quello dell'enciclica aveva un carattere reattivo ed escludente, questo è affermativo e inclusivo; inoltre sono scarsi i riferimenti all'enciclica<sup>15</sup>;

- sia i testi pontifici sia quelli dei teologi classici (*in primis* san Tommaso) sono interpretati dal documento in modo aperto (e ciò ha suscitato perplessità e ha provocato reazioni in alcuni commentatori);

- la categoria della legge naturale non è stata adottata per controllare, a partire dalla teologia, l'ordine naturale, ma per avere un punto d'incontro etico con tutti i gruppi umani; infatti ai redattori interessa «la ricerca di un fondamento obiettivo a un'etica universale» (n. 113); scoprire «quello che c'è di universalmente umano in ogni essere umano» (n. 114); trovare «la base di collaborazione fra tutti gli uomini di buona volontà» (n. 9); costruire «un mondo più umano» (n. 2); in conclusione con il rinnovamento della dottrina della legge naturale si intende fare una «ricerca del linguaggio etico comune, riguardante tutti gli uomini» (n. 3)<sup>16</sup>;

- viene scartata una concezione statica e precettista («lista dei precetti definitivi e immutabili»: n. 113) della legge naturale, ma essa è compresa come una

---

<sup>15</sup> Nel n. 34 c'è un riferimento generale all'esposizione che fa la *Veritatis splendor* (n. 40-53) sulla legge naturale. Nel n. 37 si raccoglie l'affermazione secondo cui «la Chiesa si è riferita frequentemente alla dottrina tomista della legge naturale, integrandola nel suo insegnamento morale» (cf. *Veritatis splendor*, 44). Nel n. 42 si ricorda che, nella *Veritatis splendor* 43, è citato un testo di Tommaso sulla partecipazione della legge eterna nella creatura razionale (*Summa Theologiae*, I-II, q. 91, a. 2). Nel n. 63 si rimette alla dottrina della «teonomia partecipata» (*Veritatis splendor*, 41). Nel n. 79 si ricorda che ha contestato la critica del fisicismo (cf. *Veritatis splendor*, 50).

<sup>16</sup> Uno dei redattori ha esposto in uno scritto queste convinzioni: A. J. KELLY, *The global significance of natural law: a communications problem?*, in *Studia Moralia* 47 (2009) 141-168.

categoria euristica, cioè come «fonte di ispirazione oggettiva» (n. 59), per capire «quello che c'è di universalmente umano in ogni uomo» (n. 114);

– il documento, pur mantenendo il vocabolario della legge naturale, accetta anche altri linguaggi, altre grammatiche di maggiore attualità, e privilegia il linguaggio e la grammatica dei diritti umani.

g) Dalle riflessioni sull'autocoscienza morale della Chiesa di oggi in quanto "ragione etica" per l'umanità, e sulla configurazione di un'etica universale condivisa dalle differenti opzioni morali, basate su un legittimo pluralismo, si possono dedurre sufficienti implicazioni utili per un discorso teologico-morale sia del presente che del futuro.

Oggi più che mai è necessario<sup>17</sup>: elaborare un concetto più preciso di "verità morale cristiana"<sup>18</sup>, approfondire la peculiarità dell'epistemologia teologico-morale<sup>19</sup>, creare identità di contenuti concreti.

h) Concludo formulando alcune proposte.

La società in cui viviamo è definita "società complessa", quella futura lo sarà ancora di più, per cui anche le questioni morali saranno complesse.

Ne consegue che a questioni complesse non si può rispondere né con mediocrità, né con dogmatismi autoritari. Questioni complesse esigono risposte complesse.

Mi permetto, allora, di proporre come dovrà essere la morale futura:

– *specializzata*: con un equipaggiamento metodologico e tematico adeguati alla problematica morale; solo così le proposte morali cristiane potranno essere accolte dalla cultura del futuro;

– *pluralista*: è sempre più improbabile offrire soluzioni uniche ai tanti interrogativi morali, soprattutto quelli ultimamente decisivi, nei quali si deve intervenire in modo altrettanto decisivo e persuasivo;

– *culturalmente diversificata*: la riflessione morale del futuro deve modellarsi su una teologia che deve essere policentrica; la predicazione morale della Chiesa avrà solo da guadagnarci se saprà rispondere alle sfide dell'inculturazione;

– *modesta*: non sarà l'arroganza, ma la modestia la qualità della riflessione teologico-morale e la virtù dei cultori di morale futuri;

<sup>17</sup> Per quanto detto qui di seguito cf. M. VIDAL, *L'etica teologica*, 205-207.

<sup>18</sup> Cf. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione dogmatica *Lumen gentium*, 25, in EV 1, 346; Id., Dichiarazione *Dignitatis humanae*, 14, in EV 1, 1080; GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Veritatis splendor*, 29, in EV 13, 2610.

<sup>19</sup> Cf. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione pastorale *Gaudium et spes*, 44. 46. 62, in EV 1, 1460-1462. 1466-1467. 1526-1532.

– “*in itinere*”: le qualità specifiche della riflessione teologico-morale da parte dei teologi morali dovranno essere la ricerca permanente, la provvisorietà creativa e la pazienza storica<sup>20</sup>.

Per sintetizzare al meglio questo nuovo spirito della riflessione teologico-morale mi piace concludere citando un testo del Concilio Vaticano II:

«La Chiesa, che custodisce il deposito della parola di Dio, da cui vengono attinti i principi per l'ordine morale religioso, anche se non ha sempre pronta la soluzione per ogni singola questione, desidera unire la luce della rivelazione alla competenza di tutti, allo scopo di illuminare la strada sulla quale si è messa da poco l'umanità»<sup>21</sup>.

---

<sup>20</sup> Per quanto detto sopra cf. M. VIDAL, *L'etica teologica*, 207-208.

<sup>21</sup> CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione pastorale *Gaudium et spes*, 33, in EV 1, 1424.



## 6

# L'INSEGNAMENTO DELLA TEOLOGIA SPIRITUALE NELLA FORMAZIONE TEOLOGICA (DOPO IL CAP.V DELLA *LUMEN GENTIUM*)

*Maurizio Costa* \*

Nell'orizzonte dell'argomento generale di questo seminario di studio *Dall'ordo credendi all'ordo agendi. Insegnare la prassi* la teologia spirituale si colloca proprio nel punto di passaggio dal piano della fede accolta e professata al piano della fede testimoniata nella vita e nella prassi concreta dell'uomo, teso verso la pienezza di vita e verso la sua piena realizzazione di discepolo del Signore. In modo speciale, però, ha uno stretto legame con l'insegnamento della morale, soprattutto se inteso e attuato secondo le linee che sempre più oggi affiorano alla coscienza degli studiosi, come del resto sono state confermate da altre relazioni di questo seminario.

Già la *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* del 1985, nel riprendere *ad litteram* il testo del 1970<sup>1</sup> apparso pochi anni dopo la chiusura del Concilio Vaticano II, nell'elencazione delle diverse discipline teologiche, collocava il discorso sulla teologia spirituale all'interno del paragrafo dedicato alla teologia morale, a conclusione di esso e in intima relazione con l'insegnamento della morale. Si dice infatti:

«Questa dottrina morale ha il suo completamento nella *teologia spirituale*, che, tra le altre cose, deve abbracciare anche lo studio della teologia e della spiritualità sacerdotale e della vita consacrata mediante l'esercizio dei consigli evange-

---

\* Professore emerito di *Teologia spirituale*, Pontificia Università Gregoriana. Mentre il fascicolo è in fase di stampa, apprendiamo che il 12 gennaio 2001 il prof. Maurizio Costa S.I. è tornato alla "Casa del Padre". Ci uniamo al dolore dei suoi confratelli, di parenti e amici, nel conforto della Speranza che ci attende della comunione eterna dei santi [n.d.r].

<sup>1</sup> SACRA CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* [6.1.1970], in EV 3, 1796-1947.

lici, affinché si possano dirigere gli uomini, ciascuno secondo il proprio stato, verso la via della perfezione<sup>2,3</sup>.

Parimenti significativa è la collocazione della teologia spirituale per rispetto alla teologia morale nel documento della CEI *La formazione dei presbiteri nella Chiesa italiana*: nell'organigramma degli studi la teologia spirituale viene collocata tra le discipline fondamentali e più precisamente nell'area teologico-sistemica dopo la teologia fondamentale, la teologia dogmatica, la liturgia e immediatamente dopo la teologia morale, ma prima del diritto canonico<sup>4</sup>. Per questo documento, di fatto, l'obiettivo della teologia spirituale è quello di riflettere

«con metodo teologico, sulla “vita spirituale” del cristiano, e, quindi, sull'azione dello Spirito di Gesù in lui. Essa si pone in ascolto del vissuto di fede individuale e comunitario, per renderlo più coerente possibile con i contenuti dottrinali»<sup>5</sup>.

Poiché il nostro argomento si apre su orizzonti sconfinati, ritengo conveniente che la nostra relazione, più che come una esaustiva trattazione dell'argomento, sia vista come una introduzione ad esso.

In una prima parte, che a mio modo di vedere è fondamentale, potremmo svolgere quello che un tempo si definiva come “*declaratio terminorum*”. Abbiamo bisogno di chiarirci i termini per non essere equivoci e, nello stesso tempo, per delimitare bene l'argomento. Evidentemente dietro la riflessione sui termini si nascondono anche problematiche e riflessioni molto utili per il nostro agire come docenti di teologia spirituale e ancor prima come discepoli di Gesù, chiamati ad essere soggetti di quel *ordo agendi* che vorremmo comunicare a partire dalla nostra fede.

<sup>2</sup> A questo punto il testo della *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* riporta (nota 170) come punti di riferimento e di appoggio per giustificare le proprie affermazioni, i seguenti testi del CONCILIO ECUMENICO VATICANO II: *Optatam totius*, 19, in EV 1, 813; *Presbyterorum Ordinis*, 5, 6, in EV 1, 1254. 1258; *Christus Dominus*, 15, in EV 1, 605.

<sup>3</sup> SACRA CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*, 79f, in EV 3, 1917. Personalmente non mi sento di condividere con questo testo il carattere sussidiario riservato alla teologia spirituale. Piuttosto con G. Moioli non accetto che «l'insegnamento della teologia spirituale venga concepito come completamento di quello della teologia morale o addirittura gli succeda. La posizione ci sembra decisamente superata e da superare» (G. MOIOLI, *A proposito di Teologia Spirituale e del suo insegnamento*, in *La Scuola Cattolica* 102 [1974] 632).

<sup>4</sup> CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *La formazione dei presbiteri nella Chiesa italiana* [18 ottobre 2006], Libreria Editrice Vaticana, Roma 2007, 125-126.

<sup>5</sup> *Ibidem*, 155.

Poi, in una seconda parte articolata in due sezioni, rifletteremo più nel concreto, da una parte, sui contenuti da trasmettere nell'insegnamento della teologia spirituale e sul modo di trasmetterli proprio di questa disciplina, e, dall'altra, sulla figura e sulla persona spirituale stessa del docente, cioè del trasmettitore dei temi e delle verità.

### 1. “**Declaratio terminorum**” e problematiche generali annesse

a) Prima di tutto parliamo di “*insegnamento della teologia spirituale*”: Non parliamo direttamente di “formazione spirituale”. Facciamo, piuttosto, insistenza – almeno in prima battuta – sull’aspetto culturale della formazione spirituale. Pertanto ci poniamo dalla parte più del professore che del direttore spirituale: entrambi sono educatori, ma la loro prospettiva è ben diversa e, quand’anche il direttore spirituale fosse pure professore di teologia spirituale, deve essere ben conscio della diversa posizione che assume quando è sulla cattedra ad insegnare, rispetto a quella quando, nel suo ufficio, riceve le persone che a lui si rivolgono per un aiuto nel loro cammino spirituale come ad un direttore spirituale.

Sarebbe da analizzare a fondo quale sia oggi la situazione dell’insegnamento della teologia spirituale nei Seminari, nelle Università cattoliche e nei centri e negli Istituti di insegnamento teologico e di spiritualità. Ci troveremmo di fronte ad una diversità sconcertante per quanto riguarda sia il numero di ore assegnate a questo insegnamento, sia anche i contenuti che vengono proposti e all’impostazione del corso.

A proposito delle ore, quanto è prescritto nell’Organigramma degli Studi previsto per la formazione dei candidati al sacerdozio in Italia (6 credits ecclesiastici, pari a circa 72-78 ore complessive)<sup>6</sup>, è per lo più disatteso in Italia stessa e non credo che sia raggiunto se non da rarissimi casi in tutto il mondo. Giustamente i professori di teologia spirituale si lamentano della scarsa attenzione data a questa disciplina da parte degli ordinamenti che regolano di fatto i *curricula* di studio dei singoli studenti del primo ciclo nei numerosi centri di insegnamento, siano essi Università cattoliche piuttosto che Seminari o Istituti di Scienze Religiose di diverso tipo. I motivi di questo dato di fatto sono i più disparati, ma naturalmente tutti vengono presentati con l’appoggio di argomentazioni

---

<sup>6</sup> *Ibidem*, 126.

cosiddette teologiche, che non raramente servono a nascondere le vere motivazioni che sono spesso di ben altro valore e significato, comprese quelle di carattere economico o addirittura strettamente personali e psicologiche, relative a docenti di altre discipline del medesimo centro di studio!

Conseguentemente si danno, poi, diversità anche circa i contenuti e, più in generale, il modo di organizzare il corso. È naturale: un programma che a stento si riesce a svolgere in 75 ore di insegnamento è impossibile che possa essere sviluppato in un semplice corso di 20 ore o anche meno. Questo rende la riflessione sull'insegnamento della teologia spirituale quanto mai fluida ed esposta, pertanto, ad una eccessiva soggettivizzazione da parte del docente. Accanto al professore che imposta il corso in modo sintetico e sistematico e avvalendosi di un manuale, percorso per intero o quasi per intero, c'è il professore che invita gli studenti a riflettere su temi monografici con approfondimenti analitici, scelti secondo i propri gusti purtroppo più spesso "psichici" che propriamente "pneumatici".

b) Parlando poi di "teologia spirituale" non intendiamo riferirci alla formazione alla vita spirituale, ma alla teologia della vita spirituale, cioè alla disciplina scientifica che riflette con metodo teologico sulla vita spirituale, più esattamente sulla vita secondo lo Spirito (con la S maiuscola e, pertanto, in riferimento all'azione della terza persona della Santissima Trinità) del discepolo del Signore. Sappiamo bene quante discussioni, soprattutto nei decenni passati, siano sorte tra gli studiosi della teologia spirituale intorno allo statuto epistemologico di questa disciplina. L'approfondimento di questo tema sarebbe molto interessante, ma ci porterebbe anche molto lontano. Occorrerebbe, almeno, una conferenza di un'ora intera apposta<sup>7</sup>. Vorrei, tuttavia, ricordare solo alcuni punti che

---

<sup>7</sup> Per ulteriori approfondimenti mi permetto di segnalare il numero monografico *La Teologia Spirituale nella formazione dei futuri sacerdoti* della rivista *Seminarium* 14 (1974-1) (in particolare gli studi di R. MORETTI, *Introduzione*, 3-18 e *L'unità della conoscenza teologica e il compito della teologia spirituale*, 41-60; di G. RAMBALDI, *Sollecitazioni del Magistero per lo studio della teologia spirituale*, 19-40 e di T. ALVAREZ, *Experiencia cristiana y Teología Espiritual*, 94-110); A. ROYO MARIN, *Teología della perfezione cristiana*, Paoline, Roma 1963<sup>3</sup> (soprattutto *Introduzione Generale*, 11-37); H. U. VON BALTHASAR, *Spiritualità*, in *Verbum Caro*, Morcelliana, Brescia 1968, 230-247; C. GARCIA, *Corrientes nuevas de Teología espiritual*, Studium, Madrid 1971; G. MOIOLI, voce *Teologia Spirituale*, in *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, Marietti, Casale Monferrato 1977, 36-66; *Problemi e Prospettive di Spiritualità*, ed. T. GOFFI - B. SECONDIN, Queriniana, Brescia 1983; Ch. A. BERNARD, *Teologia Spirituale*, Paoline, Cinisello Balsamo 1983<sup>2</sup>, 52-96; G. MOIOLI, voce *Teologia Spirituale*, in *Nuovo Dizionario di Spiritualità* (= *NDSp*), ed. S. DE FIORES - T. GOFFI, Paoline, Cinisello Balsamo 1985<sup>4</sup>,

probabilmente, in modo più o meno esplicito e approfondito, il professore di teologia spirituale deve tenere presente nel suo insegnamento.

Prima di tutto *la genesi e l'evoluzione storica della teologia spirituale*, soprattutto vista in relazione con la teologia dogmatica, con la teologia morale, con le discipline antropologiche. Per l'efficacia di questo insegnamento è importante che chi lo impartisce sia già stato capace di andare al di là di complessi di inferiorità o di superiorità, che poi si riflettono nelle relazioni interpersonali con i colleghi docenti di altre discipline sia in un senso che nell'altro. Talvolta nella difesa a spada tratta dell'autonomia della teologia spirituale rispetto alle altre discipline sembra fare capolino una paura di perdere qualcosa e una certa mancanza di vera libertà interiore. Non vorrei entrare più avanti nella riflessione, limitandomi ad esprimere il desiderio di saper noi tutti essere sempre attenti alla differenza tra "distinzione" e "separazione" tra la teologia spirituale e le altre discipline teologiche e, persino, antropologiche, in modo da coglierne sempre la complementarità e l'unità nella distinzione, senza una riduzione ad un comune denominatore che, nel concreto, significherebbe appiattimento, e senza, nemmeno, d'altra parte, una "cattura di versante" da parte di una disciplina nei riguardi della spiritualità, o viceversa!

Credo, inoltre, indispensabile che il docente di teologia spirituale, coerentemente, tenga ben chiaro di fronte alla mente il *problema del fine e della natura della teologia spirituale*<sup>8</sup> e dell'oggetto formale, come si diceva una volta, della teologia spirituale; conseguentemente, la *centralità* della nozione di "esperienza spirituale" o del "sentire interno" attentamente analizzata alla luce delle categorie "persona", "vita" e "Spirito" che ne sono a fondamento; ed, infine, a proposito del *concetto di "spiritualità"*, il

---

1597-1609; A. MATANIĆ, *La Spiritualità come scienza*, Paoline, Cinisello Balsamo 1990; *La teologia spirituale. Temi e problemi in dialogo con Ch. A. Bernard*, ed. M. GIOIA, AVE, Roma 1991: oltre alla relazione di Ch. A. BERNARD (19-50), si possono consultare con frutto le comunicazioni di M. FARRUGIA (63-73), di S. MURATORE (103-124), di C. GRECO (125-136) e *L'integrazione alla relazione con discussione e conclusione finale di Ch. A. BERNARD* (219-281); *La Spiritualità come Teologia*. Simposio organizzato dall'Istituto di Spiritualità della Pontificia Università Gregoriana (25-28 aprile 1991), ed. Ch. A. BERNARD, Paoline, Cinisello Balsamo 1993; *L'esperienza spirituale come fonte conoscitiva in Spiritualità*, in *Esperienza e Spiritualità*, ed. H. ALPHONSO, Pomel, Roma 1995, 243-255; R. ZAS FRIZ DE COL, *La collocazione della spiritualità nell'assetto complessivo della Teologia*, in *Teologia* 35 (2010) 71-85.

<sup>8</sup> Cf. CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *La formazione dei presbiteri nella Chiesa italiana*, 155; SACRA CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*, 79f, in EV 3, 1917; SACRA CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *La formazione teologica dei futuri sacerdoti* [22.2.1976], III, 7, n. 114-115, in EV 5, 1889-1890.

docente di questa disciplina deve aver ben presente – oltre il significato che fa riferimento alla disciplina teologica oggetto della nostra relazione – che esso può essere inteso in senso trascendentale e in senso categoriale: *in senso trascendentale* come dimensione e prospettiva che colora tutta la vita e l'attività della persona (= *res interna*) o come “stile di vita” (quello di una persona che è configurata per il battesimo a Cristo Figlio di Dio, Re, Profeta e Sacerdote, ed è chiamata a santificarsi nella comunione sempre più profonda con l'amore di Cristo per gli uomini e nella partecipazione al suo servizio di aiuto ad essi), anzi come la vita stessa di Cristo in lui e di lui in Cristo, che lo fa essere ontologicamente nuovo e altro<sup>9</sup>; *in senso categoriale* come tutto un insieme di contenuti da praticare (= *res externa*) o come pratiche, esercitazioni e momenti spirituali (preghiera, ascolto della Parola, *lectio divina*, celebrazione e ricezione dei sacramenti, pratica delle virtù e dei consigli evangelici, tempi di silenzio e di deserto, ascesi e mortificazione, la croce e il gioire nel Signore ...). È soprattutto all'assimilazione della spiritualità intesa nel primo senso che il docente di teologia spirituale deve indirizzare gli studenti perché sono le cose interne quelle da cui deriva l'efficacia nelle esterne. Di fatto la spiritualità – come sappiamo bene – sta più dalla parte dell'avverbio e dell'aggettivo che dalla parte del verbo e del sostantivo. È più una questione di stile di vita che di esecuzione o di messa in atto di leggi e di verità alle quali l'intelletto deve aderire fermamente.

c) Nel titolo si parla di *formazione teologica*: non parliamo, propriamente, di istruzione teologica. Se per tutti i docenti di teologia è fondamentale, secondo il pensiero della Chiesa, il non essere soltanto istruttori,

---

<sup>9</sup> Cf. BENEDETTO XVI, Discorso al IV Convegno Ecclesiale Nazionale [19.10.2006], in *Notiziario della Conferenza Episcopale Italiana* (2006) 232-233: «“Non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me” (Gal 2, 20). È stata cambiata così la mia identità essenziale, tramite il Battesimo, e io continuo ad esistere soltanto in questo cambiamento. Il mio proprio io mi viene tolto e viene inserito in un nuovo soggetto più grande, nel quale il mio io c'è di nuovo, ma trasformato, purificato, “aperto” mediante l'inserimento nell'altro, nel quale acquista il suo nuovo spazio di esistenza. Diventiamo così “uno in Cristo” (Gal 3, 28), un unico soggetto nuovo, e il nostro io viene liberato dal suo isolamento. “Io, ma non più io”: è questa la formula dell'esistenza cristiana fondata nel Battesimo, la formula della risurrezione dentro al tempo, la formula della “novità” cristiana chiamata a trasformare il mondo. Qui sta la nostra gioia pasquale. La nostra vocazione e il nostro compito di cristiani consistono nel cooperare perché giunga a compimento effettivo, nella realtà quotidiana della nostra vita, ciò che lo Spirito Santo ha intrapreso in noi col Battesimo: siamo chiamati infatti a divenire donne e uomini nuovi, per poter essere veri testimoni del Risorto e in tal modo portatori della gioia e della speranza cristiana nel mondo, in concreto, in quella comunità di uomini e di donne entro la quale viviamo».

ma formatori ed educatori<sup>10</sup>, questo deve essere particolarmente vero per il docente di teologia spirituale. Tuttavia non si può proprio dire che all'interno della Chiesa ci sia una convergenza e un'ampia condivisione e chiarezza circa il valore e il significato del termine stesso "formazione". Piuttosto diversi e molteplici sono i modelli e quadri di riferimento per l'interpretazione e l'attuazione di un processo formativo. Caratteristica della formazione, come è intesa dalla Chiesa soprattutto ora con il Papa Benedetto XVI, è il fatto di porre la persona di Gesù quale modello e quadro di riferimento. Di fondamentale importanza per chiarire il concetto di formazione nella Chiesa è la coscienza che essa ha acquisito della centralità della persona, soprattutto a partire dal Vaticano II: alla base di qualunque tipo di formazione nella Chiesa non c'è un modello o quadro di riferimento ideologico, ancorché fondato sulla Rivelazione di Dio, ma un modello teologico-antropologico personale, cioè la persona di Gesù. Nel formare, più che un modello culturale (patrimonio di idee, di principi, di valori, ecc. ...), più che un modello operativo efficiente e perfino apostolico, più che un modello di realizzazione umana o anche di perfezione spirituale personale quale potrebbe essere offerto dalla figura di un santo, conta in maniera decisiva e imprescindibile la persona stessa di Gesù da imitare e da seguire in un modo ben preciso e specifico secondo le diverse vocazioni nella Chiesa. Si tratta, però, sempre di rivestirsi della persona di Gesù nel suo darsi fino in fondo, con amore totale e indifeso, al Padre e agli uomini, mettendo in atto un altrettanto totale dono di sé e di tutta la propria vita. Di qui, come preciseremo meglio in seguito, emerge prepotente la legge della totalità come strategia generale e fondamentale del processo di formazione<sup>11</sup> che il docente di teologia spirituale più di tutti gli altri deve tenere presente. Cosa voglio dire?

L'insegnamento va visto come educazione, come evento educativo ben distinto dalla semplice istruzione: il termine dell'azione educativa è la persona intera, non il solo intelletto o qualche altra facoltà o potenza operativa dell'educando. Di qui, sotto un altro rispetto, appare allora chiaro che la legge della totalità ne costituisce la strategia generale e la condizione per una positiva realizzazione. Conseguentemente bisognerà

---

<sup>10</sup> Per esempio: GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica *Pastores dabo vobis* [25.3.1992], 67, in EV 13, 1475 («Quanti introducono e accompagnano i futuri sacerdoti nella sacra dottrina con l'insegnamento teologico hanno una particolare responsabilità educativa, che l'esperienza dice essere spesso più decisiva, nello sviluppo della personalità presbiterale, di quella degli altri educatori»); CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Direttive sulla preparazione degli educatori nei seminari* [4.11.1993], 46, in EV 13, 3229-3231.

<sup>11</sup> Cf. A. CENCINI, *I sentimenti del Figlio*, EDB, Bologna 1998, 30-33.

sempre, da parte dell'educatore, fare ben attenzione ad evitare il pericolo del riduzionismo, e con esso il pericolo di tradire la verità e quindi di pregiudicare la maturazione della libertà della persona da educare e da formare.

Sarebbe, per esempio, tradire la verità, quando si riduce l'insegnamento e, conseguentemente, la formazione a pura istruzione, pensando che, una volta illuminato l'intelletto e ben costruito l'universo cognitivo, il professore abbia espletato il suo compito. Riduttiva sarebbe pure la formazione di chi pensasse di aver terminato tutto il suo compito una volta assicurata l'osservanza della legge e un comportamento esteriore puramente formale: il tempo è galantuomo e, presto o tardi, finirà per fare giustizia di tali sistemi formativi legalisti e comportamentalisti che impediscono di fatto un'autentica maturazione della libertà. Ma non ripaga nemmeno una attività da parte del professore che, per paura del razionalismo, del legalismo e del comportamentismo, finisse per puntare tutto sulla dimensione affettiva oppure sulla spontaneità, magari confondendola anche con la libertà secondo i canoni dell'educazione permissivista o secondo certe posizioni di psicologie umaniste che affondano le loro radici in J.J. Rousseau. Ancor più apertamente pericolosi risulterebbero quei tipi di formazione che, alla luce di una visione materialistica dell'uomo, finissero per accontentarsi di promuovere solo la sua dimensione fisico-corporea e i suoi valori tecnici, o, all'opposto, quegli altri processi educativi di stampo spiritualista e fideista che puntassero unilateralmente sulle dimensioni estetica, spirituale e religiosa.

In che senso allora possiamo parlare in modo positivo di formazione teologica, come appunto si parla nel titolo? Si tratta, mi sembra, che il docente di teologia spirituale sappia educare al senso teologico nel senso più pieno della parola. Se l'insegnamento non è ben fondato nella teologia delle altre discipline della teologia sistematica, oltre che in quelle dell'area filosofico-antropologica e in quelle dell'area teologico-positiva, esso rimarrà sterile, analogamente a quello che capita nella lettura della Parola di Dio quando si pensasse di poter alimentare la propria e altrui spiritualità, "bypassando", però, tranquillamente il senso letterale del testo. Questa educazione al senso teologico non è evidentemente compito del solo professore di spiritualità, ma se viene meno nella sua trasmissione durante l'insegnamento della propria materia c'è pericolo che egli educi ad una dicotomia tra le diverse discipline – anche quelle teologiche – e la spiritualità. Questa dicotomia, come ben sappiamo, è alla base di mille inconvenienti nello sviluppo all'interno della Chiesa circa il rapporto tra scienza e fede.

d) Ultima espressione del titolo da chiarificare è: “*dopo il capitolo V della Lumen gentium*”: esso sta ad indicare una duplice limitazione. Da una parte fissa un limite *quanto al tempo*: vogliamo contestualizzare la nostra esposizione al solo periodo post-conciliare (= *dopo ...*). Dall'altra, ci impone anche un limite *quanto ai contenuti più concreti*: vogliamo, infatti, riflettere solo sul tema della vocazione, che ci richiama necessariamente all'impostazione dialogica e personalistica della spiritualità, e sul problema dell'unica santità e spiritualità nella diversità dei molteplici stati di vita o, in altri termini, sul tema della vocazione e delle vocazioni, della diversità nell'unità, contenuti di certo fondamentali di tutto l'orizzonte della teologia spirituale. Sono, però, propri del capitolo V della *Lumen gentium*, e proprio a partire da esso hanno acquisito una nuova colorazione e un impatto considerevole nella vita spirituale della Chiesa e dei suoi singoli membri. Nel fissare questa duplice limitazione l'espressione finale del titolo ci riporta pertanto a temi categoriali della spiritualità oggi molto presi in considerazione: basti pensare al tema dei carismi e a quello dell'unità di vita.

## **2. L'insegnamento della teologia spirituale: i contenuti e il docente**

Dopo aver considerato nella prima parte i termini del tema, passiamo ora a riflettere più nel concreto, circa l'insegnamento della teologia spirituale, sui contenuti da trasmettere e sul trasmettitore di essi, cioè sulla figura del docente di questa disciplina. Raccogliamo le affermazioni e annotazioni che seguiranno in un'unica parte con due sezioni, per significare e sottolineare, in conformità con lo statuto epistemologico di questa disciplina e, pertanto, in coerenza con il concetto di “*esperienza spirituale*”, la necessità ad un tempo dell'unità e della distinzione dei due argomenti.

Nella prima sezione tratteremo dei *contenuti*; nella seconda, invece, della *persona del docente*<sup>12</sup>: dapprima dei temi da trattare e delle verità da trasmettere e del modo di trasmetterle, e poi del trasmettitore. Questi due argomenti sono distinti, ma non separati se non didatticamente; sono da mantenersi costantemente in relazione dialettica, proprio come avviene per l'autentica esperienza spirituale che richiede un'integrazione

---

<sup>12</sup> SACRA CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *La formazione teologica dei futuri sacerdoti*, IV, 2, n. 121-127, in EV 5, 1896-1902.

tra persona e verità, tra soggettività e oggettività, tra vitalità/dinamicità e stabilità/fissità<sup>13</sup>.

### 2.1. I contenuti

Sappiamo bene come il problema dell'integrazione sia assolutamente fondamentale per la vita spirituale del discepolo del Signore. Soprattutto dopo il Concilio Vaticano II, in particolare proprio dopo il capitolo V della *Lumen gentium* sulla chiamata universale alla santità, il tema dell'unità di vita che deve operarsi in Cristo è centrale per lo sviluppo, la crescita e la maturazione di una vita spirituale autentica. Pertanto non può essere secondario nemmeno nella trattazione della teologia spirituale che ha per oggetto proprio e specifico la vita spirituale della persona umana.

Di fatto nell'insegnamento della teologia spirituale noi ci troviamo di fronte ad una vasta molteplicità di contenuti: alcuni sono piuttosto tematici, altri piuttosto metodologici. È utile che vi siano, purché non li si opponga gli uni agli altri in modo reciso. Sarebbe parimenti errato contrapporre tra loro sia i contenuti tematici sia quelli metodologici. Talvolta non è sempre facile distinguere chiaramente questi due tipi di contenuti.

Nell'insegnamento della teologia spirituale sarà sempre utile, piuttosto, ridurli all'unità, mostrandone la mutua complementarietà, oppure sintetizzandoli intorno ad un tema, o ad un principio, o – meglio e più esattamente – intorno alla persona di Gesù<sup>14</sup>. L'importante è che il docente riesca a impostare il corso in maniera organica e ordinata, invitando i singoli discepoli a trovare una propria visione di sintesi, che permetta a

---

<sup>13</sup> È troppo pericoloso dividere e separare queste due sezioni o, meglio, la trattazione di questi due argomenti. Me ne sono accorto nella stessa preparazione di questa relazione: in un primo tempo non volevo trattare della seconda sezione, cioè della figura del docente: mi sembrava un argomento "altro", cioè un argomento marginale o semplicemente giustapposto a quello dei contenuti da trasmettere. Restavo, però, con un vivo senso di disagio, perché mi sembrava che così facendo, giustamente, trattando solo dei contenuti da trasmettere, finivo per creare un senso di astrattezza che ha più relazione con l'ideologia che con la spiritualità, oppure, ma anche paradossalmente insieme, un senso di concretezza troppo materiale e legalistico, quasi che i contenuti espressi nella prima sezione potessero essere "cosificati" ed essere intesi come leggi da eseguire e applicare.

<sup>14</sup> Nel documento *Normae quaedam*, emanato il 20 maggio 1968 dalla S. Congregazione per l'Educazione Cattolica allo scopo di aggiornare la *Deus scientiarum Dominus* di Pio XI del 24 maggio 1931, la teologia spirituale, al pari delle altre discipline teologiche, è definita in rapporto al "mistero di Cristo" e alla "storia della salvezza" (n.30, in EV 3, 3769).

ciascuno di cogliere nel modo migliore a livello di riflessione sistematica l'importanza, il significato e la centralità dell'esperienza spirituale per la vita secondo lo Spirito. In questa operazione bisognerà fare attenzione a non bloccare i discepoli come dentro una gabbia di idee e di leggi o di modi di comportarsi, che finirebbero per portare la loro vita su posizioni o ideologiche-razionaliste o legalistiche per lo più ripetitive e prive di fedeltà innovatrice. Tuttavia bisognerà parimenti curare che ciascuno non cammini isolatamente per la sua china, inventandosi una propria teologia spirituale puramente arbitraria e legata ad un proprio "sentire psicologico", che inevitabilmente condurrebbe su posizioni individualiste, soggettiviste e relativiste.

a) Con fatica potremmo cercare nei testi del magistero di questi ultimi cento anni indicazioni o anche solo suggerimenti a riguardo dei contenuti e del metodo della teologia spirituale. Le annotazioni esplicite a proposito della teologia spirituale, per altro rare e generiche, riguardano piuttosto il suo statuto epistemologico, la sua natura, il rapporto con le altre discipline teologiche, soprattutto con la teologia morale, e i suoi obiettivi. Inoltre il magistero ne parla soprattutto in riferimento alla formazione dei presbiteri: sembra che essa debba valere e interessare i soli preti e non qualunque membro del popolo di Dio. Per costruire un pensiero attuale della Chiesa a proposito dei contenuti e dei destinatari dell'insegnamento della teologia spirituale, dobbiamo procedere indirettamente da tutto lo spirito del Concilio Vaticano II e dalla riflessione dei teologi, ancorché mi sembra che non si possa identificare una sola linea unanimemente accettata da tutti.

Per quanto riguarda i testi espliciti, quelli cioè che trattano della teologia spirituale come corso accademico, uno dei più significativi e recenti è *La formazione dei presbiteri nella Chiesa italiana* (cap. IV, II.10), da parte della Conferenza Episcopale Italiana. Dopo aver presentato gli obiettivi e una osservazione generale sulla collocazione del corso di teologia spirituale nel curriculum teologico, passando a parlare dei *contenuti*, ne elenca sei come fondamentali. È proprio intorno ad essi che si dovrebbe articolare l'insegnamento della teologia spirituale:

- «- L'esperienza spirituale della Chiesa nella storia: cenni di storia della spiritualità cristiana, con avvio alla lettura di testi classici.
- L'esperienza dell'uomo spirituale come è compresa dalla teologia: natura cristologica e pneumatologica, ecclesiale e sacramentale dell'esperienza spirituale, in quanto dono di Dio; fenomenologia generale dell'esperienza spirituale autentica, itinerario spirituale.

- La spiritualità e le spiritualità: le spiritualità storiche; le spiritualità recenti; le varie vocazioni alla santità; le devozioni e la pietà popolare.
- La spiritualità del presbitero diocesano; la spiritualità della vita religiosa; spiritualità e condizioni di vita dei fedeli laici.
- Accostamento teologico a problemi spirituali specifici: preghiera, meditazione, ascesi.
- Il discernimento spirituale e l'aiuto spirituale personale nel ministero del presbitero»<sup>15</sup>.

A questi sei punti si aggiunge un'ultima annotazione riguardante la didattica. Vi si afferma semplicemente che «accanto a lezioni frontali possono essere utilizzati lavori di gruppo e laboratori»<sup>16</sup>.

Non credo necessario commentare il testo della CEI: è molto chiaro in se stesso e presuppone alla base una visione della teologia spirituale del tutto condivisibile sia per l'accentuazione, la centralità e la retta visione della natura dell'esperienza spirituale, oggetto di questa disciplina, sia – conseguentemente – per la sottolineatura della dimensione storico-esistenziale e di quella cristologica, pneumatologica, ecclesiologica e sacramentale della vita spirituale; sia per l'apertura alle problematiche dell'unica o molteplice spiritualità e vocazione alla santità; sia per la scelta di alcune tematiche più specifiche e non limitate al solo ambito della formazione del presbitero, ma aperte alla situazione del laico nel mondo d'oggi; sia infine per il richiamo al discernimento spirituale e alla direzione spirituale così importanti nei nostri giorni.

b) Il contributo più rilevante del Magistero alla questione dei contenuti, tuttavia, più che dall'elencazione dei temi sopra riportata, mi sembra che derivi dai testi che aiutano a comprendere meglio la vita spirituale del discepolo del Signore e gli indicano il cammino verso la perfezione e la santità. Tra questi, certamente, in prima fila dovremmo porre il capitolo V della *Lumen gentium, universale vocazione alla santità nella Chiesa*, circa il quale dovremmo ora completare il discorso del motivo e del significato nel titolo di questa relazione.

I tre termini “universale”, “vocazione” e “santità”, se analizzati attentamente, ci fanno capire come questo capitolo operi un importante passaggio nella vita della Chiesa circa la visione della “vita spirituale” e dell'insegnamento della spiritualità.

---

<sup>15</sup> CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *La formazione dei presbiteri nella Chiesa italiana*, cap. IV, II.10, 155.

<sup>16</sup> *Ibidem*.

L'aggettivo “*universale*” ci ricorda che tutti sono chiamati ad essere santi: la santità non è questione di pochi (la santità eroica dei beatificati o dei canonizzati) o di persone legate ad un particolare stato di vita (i consacrati e i preti o, in genere, quelle persone che comunemente si ritenevano i soli destinatari della vocazione e che oggi si dice ancora “di speciale vocazione” per distinguerli dai semplici laici battezzati). Naturalmente questo dato fondamentale del capitolo V della *Lumen gentium* (ma possiamo dirlo di tutto il Concilio) allarga i confini del campo della teologia spirituale e dell'insegnamento di essa, anni addietro limitato a temi più propri e specifici di alcune categorie soltanto o di alcuni stati di vita, come i sacerdoti e le persone consacrate. Il fatto che la chiamata alla santità sia per tutti non significa, però, – come erroneamente alcuni, attraverso un riduzionismo semplicistico nel periodo post-conciliare, hanno inteso – che sia uguale e uniforme per tutti, livellando tutti su un medesimo piano. L'unità, così fondamentale per la vita spirituale, cioè per la vita secondo lo Spirito che è Spirito di comunione con Dio, primo di tutti, e tra i fratelli, tra tutti gli uomini, è un'unità nella diversità, proprio perché lo Spirito Santo che presiede alla vita cristiana e spirituale dei singoli e alla comunione nella Chiesa e nelle varie comunità, è pure all'origine dei carismi e dei ministeri nella Chiesa, è principio della diversità. Credo che il tema dell'unità nella diversità sia un tema trascendentale che attraversa l'intero itinerario e le diverse tappe della vita spirituale e, conseguentemente, della teologia spirituale e del suo insegnamento.

Il sostantivo “*vocazione*” mi sembra pure significativo per raccogliere contenuti fondamentali della teologia spirituale. Ci ricorda, infatti, che la vita spirituale si gioca in una relazione chiamata-risposta tra Dio e l'uomo singolo nel più profondo della sua persona. In questa relazione il primato spetta a Dio: Dio viene da destra, e ha la precedenza; ha l'iniziativa; è Dio alla battuta e l'uomo alla rimessa<sup>17</sup>. La risposta dell'uomo viene dopo e, per essere tale, presuppone la chiamata. Nel dialogo Dio parla per primo; a noi uomini spetta rispondere a Dio con tutta la nostra vita. Siamo al cuore del passaggio dall'*ordo credendi* (che presuppone l'ascolto della Parola e prima ancora la trasmissione della parola da parte

---

<sup>17</sup> Cf. il gioco del tennis! A un livello decisamente più spirituale cf. quanto avviene nell'ingresso della preghiera e che della preghiera costituisce il principio e il fondamento: l'atto di presenza di Dio, intesa in alcune spiritualità come movimento di Dio verso l'uomo (= la sua chiamata) e l'offerta dell'orante a Dio (= risposta). Questo si riflette in tutta la vita cristiana, fondata su una discesa di Dio verso l'uomo piuttosto che in un'ascensione dell'uomo verso Dio che è piuttosto il secondo momento, quello della risposta.

di Dio come di una chiamata) all'*ordo agendi* e io direi semplicemente all'*ordo vivendi*!

Di qui l'insegnamento del primato del dono prima che della conquista, del dinamismo della vita spirituale che si articola in un cammino, in un itinerario, in operazioni che hanno un determinato ritmo, con tappe che variano ampiamente e che possiamo per comodità didattica distinguere secondo scansioni comuni, con la coscienza, però, che la vita spirituale è ben al di là. Tutto questo ci permette di addentrarci sempre di più nella struttura dell'esperienza spirituale che, ben più complessa di quella che un tempo si chiamava "pratica" spirituale, comporta ingredienti da analizzare sia da un punto di vista teologico (le varie dimensioni teologiche: cristologica, ecclesiologica, trinitaria, pneumatologica, incarnazionista ed escatologica, eccetera), sia da un punto di vista più fenomenologico: l'esperienza spirituale vista come operazione (per esempio discernere) con un determinato ritmo (itinerario con tappe e con scansioni diverse) compiuta da particolari persone (concretamente Dio e l'uomo), intorno a determinati contenuti (tematici e metodologici più particolari), in un determinato clima e ambiente interiore ed esterno (disposizioni e circostanze esterne: per esempio raccoglimento e silenzio).

Infine il termine "*santità*": talvolta per indicare il fine da raggiungere, il punto di arrivo di tutto l'itinerario spirituale, si usa anche il termine "perfezione". Devo, però, confessare che questi due termini, "perfezione" e "santità", non sono del mio massimo gradimento nella riflessione sulla vita spirituale, perché mi sembrano connotare qualcosa di astratto e di statico che poco si addice all'esperienza spirituale che è l'oggetto della nostra disciplina teologica. Preferisco parlare piuttosto di "incontro e comunione con Dio", "comunione con Cristo", "*sequela Christi*", eccetera, che meglio esprimono il carattere biblico, dinamico e personalistico dell'esperienza spirituale. Credo che nel Concilio abbiamo numerosi testi che rivelano la nuova visione che ha assunto la vita spirituale e conseguentemente la teologia spirituale e il suo insegnamento nel pensiero della Chiesa. "Santità" e "perfezione", che forse potremmo meglio tradurre per l'uomo d'oggi con il termine "realizzazione", mi sembrano connotare una prioritaria attenzione sul soggetto umano piuttosto che su Dio o, meglio, sulla Sua vita in noi. Iniziata nel giorno del nostro battesimo quando siamo diventati figli di Dio, l'inabitazione della SS. Trinità in noi, la vita stessa di Cristo risorto datore dello Spirito col Padre, inseriscono nell'esistenza del discepolo di Cristo un'esigenza a diventare quello che si è, in un progressivo sviluppo e in un dinamismo di crescita nel tempo che solo la morte arresterà, senza annullarlo ma piuttosto proiettandolo per tutta l'eternità.

La vita è un concetto dinamico che, con quello di “persona” e di “Spirito Santo”, caratterizza l’esperienza spirituale.

Di qui l’importanza che l’insegnamento della teologia spirituale, più ancora che tutte le altre discipline teologiche, sappia educare a quel *senso del “più”*, che molto opportunamente Gesù nell’episodio di Mt 19, 16-20 evidenzia in contrapposizione alla visione ancora legalistica e veterotestamentaria del giovane ricco. Ad ogni modo, al di là del termine, il testo del capitolo V della *Lumen gentium* ci fa sufficientemente capire che proprio perché si tratta di “*chiamata alla santità*”, questa si pone alla fine di un itinerario sul quale il discepolo del Signore deve sentirsi impegnato a rispondere per tutta la vita. L’uomo spirituale vivrà la sua intera esistenza come un itinerario ininterrotto con tappe proprie e specifiche, secondo modalità che sono caratteristiche di ciascun uomo singolo o di ciascuna comunità particolare. La chiamata, infatti, anche se sempre in un gruppo e nella Chiesa, è sempre personale.

Di qui la pluralità di itinerari e di tappe che l’esperienza viva della Chiesa ci fa scoprire continuamente; di qui la pluralità dei gradi di perfezione che sono infiniti o tanti quanti sono gli uomini; di qui la pluralità dei mezzi e degli usi di essi; di qui la pluralità di fini intermedi e di stati di vita; di qui il discorso della pluralità di vocazioni e di spiritualità. Questo pluralismo, o, meglio, pluriformità, non deve essere lasciato andare allo sbando da parte della guida spirituale e del docente stesso di teologia spirituale. Suo compito sarà pure quello di aiutare il discepolo a cogliere la complementarità tra tutte le vere vocazioni e spiritualità, senza porre nefaste contrapposizioni che impedirebbero quel processo di unità e di comunione fondamentale per la testimonianza del cristiano nel mondo e che, piuttosto, faciliterebbero quelle spinte ad agire “da chiesa parallela”, ostacolo molto comune di fatto ad una pastorale della comunione, della collaborazione e della corresponsabilità oggi quanto mai necessaria.

Tra le varie immediate conseguenze che possiamo trarre da questo discorso c’è l’evidenziazione della conoscenza delle spiritualità degli altri stati di vita da parte dei singoli soggetti di ciascuno stato<sup>18</sup>.

---

<sup>18</sup> Purtroppo in molti casi, nel II ciclo, si lascia allo studente la scelta di uno dei tre corsi che fanno riferimento ai tre stati di vita del prete, del consacrato e del laico, e nel I ciclo il corso di teologia spirituale tratta solo o in maniera eccessivamente prevalente della spiritualità presbiterale. Nella scelta generalmente l’allievo si porta sul tipo di spiritualità del proprio stato di vita. Sarebbe meglio, a mio modesto avviso, che ognuno scegliesse, invece, i due corsi relativi alle spiritualità degli altri due stati di vita che non gli sono propri. Troppo spesso ci imbattiamo in gravi lacune debitorie di mancanza di insegnamento circa la spiritualità presbiterale in laici e persone consacrate e, viceversa, circa la spiritualità dei consacrati e dei laici nei preti.

c) Dopo aver visto che cosa ci dicono i documenti e aver riflettuto su alcune istanze più generali, dovremmo scendere ancor più nel concreto e proporre alcune impostazioni più particolari del corso di teologia spirituale. Penso, tuttavia, che per non essere astratti, bisognerebbe prima sapere quante ore di lezione il docente ha a disposizione<sup>19</sup>. Se prendiamo la misura indicata dal testo della CEI *La formazione dei presbiteri nella Chiesa Italiana*, vale a dire se possiamo disporre di un pacchetto di circa 75-80 ore, si potrebbe ipotizzare un curriculum dell'insegnamento della teologia spirituale articolato su tre corsi di 25-26 ore ciascuno, spalmati nei tre anni della teologia, in forma ciclica.

*Nel primo corso* si potrebbero affrontare le questioni relative ad una visione generale della storia della spiritualità con i suoi momenti di luce e di ombre; lo statuto epistemologico, il campo, l'oggetto, il centro di interesse e il metodo dello studio della teologia spirituale; l'esperienza spirituale con chiarificazioni delle categorie ad essa collegate di "vita", "persona" e "Spirito" e della distinzione tra "pratica spirituale" e "esperienza spirituale"; il valore, le dimensioni e le caratteristiche della vita spirituale e quello che si riferisce al soggetto della vita spirituale e, in particolare, alle strutture dell'uomo spirituale che in concreto conduce la vita secondo lo Spirito, al tema dell'itinerario, alla nozione di tappa e al tempo "forte" e al tempo "continuo" nella vita spirituale, eccetera.

*Nel secondo corso*, invece, ci si potrebbe attardare sui temi più direttamente teologici connessi con i misteri principali della fede: unità e trinità di Dio, incarnazione passione, morte e resurrezione di Cristo e il dono dello Spirito Santo. In questa luce potrebbero essere utilmente affrontati i temi del "senso di Dio", del piano di Dio e del "fare-la-volontà-di-Dio"; la *sequela Christi* e l'imitazione di Gesù, i doni dello Spirito Santo, il discernimento spirituale e la direzione spirituale. Secondo la disponibilità di tempo sarebbe augurabile poter trattare della preghiera, dell'ascolto della Parola di Dio, dei sacramenti con particolare rilievo dato all'eucaristia, della conversione, dell'ascesi, della mortificazione, delle devozioni e pratiche spirituali e del senso della Chiesa insieme all'impegno

---

<sup>19</sup> Purtroppo – come abbiamo già detto prima – esse variano da Istituto ad Istituto, da centro a centro, da nazione a nazione, da diocesi a diocesi. Il primo passo da compiere è quello di mettersi d'accordo sul pacchetto di crediti a disposizione. Purtroppo il testo della CEI *La formazione dei presbiteri nella Chiesa italiana* rimane molto isolato e, a mia conoscenza, in attesa che venga emanata la nuova *Ratio*, è l'unico tra i testi ufficiali più recenti che prescrive un pacchetto di ore di lezione in modo esplicito.

nel mondo (la spiritualità della comunione, dell'azione, del servizio, dell'apostolato...).

Nel *terzo corso*, infine, *ultimum in executione*, ma *primum in intentione*, potrebbero essere trattati proprio i temi del capitolo V della *Lumen gentium* che ruotano intorno al tema generale, e molto coinvolgente per la nostra vita spirituale, dell'universale chiamata alla santità. In esso, oltre che completare eventuali argomenti del II corso che non si erano potuti trattare, verrebbero maggiormente esplicitati punti appena accennati nel medesimo a riguardo della persona dello Spirito Santo che, come Spirito di unità, realizza in noi l'unità di vita in Cristo proiettandoci continuamente verso Dio come Padre. A questo terzo corso si potrebbero affidare il tema "vocazioni e vocazione" (in connessione con quello "la spiritualità e le spiritualità"), lo studio dei carismi e dei ministeri, i lineamenti generali della spiritualità dei tre stati di vita, cioè della spiritualità laicale, della spiritualità sacerdotale e della spiritualità della vita consacrata.

## **2.2. La figura spirituale del professore-formatore**

Anche per quanto riguarda la figura spirituale del docente di teologia spirituale, sarò costretto a limitarmi a brevi cenni, in continuità con quanto già sopra accennato circa l'importanza di questo punto per un efficace insegnamento da parte del docente di teologia spirituale. Mai abbastanza, però, riusciremo a sottolineare quanto la trasmissione, da parte del professore e, conseguentemente, l'apprendimento dei contenuti, da parte dell'allievo, sia "condizionato", sia in senso positivo sia in senso negativo, dalla vita spirituale dello stesso docente e dalla sua spiritualità nell'esercizio della sua missione.

Evidentemente molte affermazioni, che faremo a proposito del docente di teologia spirituale, sono valide e necessarie per qualunque professore di teologia. Tuttavia, generalmente parlando, quando venisse meno nel docente la dimensione contemplativa della vita e della missione, il pericolo del doppio messaggio contraddittorio lanciato dal professore sarebbe più grave e pernicioso nel caso del professore di teologia spirituale che negli altri casi di docenti di altre discipline teologiche o, addirittura, di altre discipline filosofiche e antropologiche. D'altra parte sappiamo bene che sono le cose interiori quelle da cui deriva l'efficacia nelle esterne. Parimenti sappiamo bene che la persona è "*res interna*" rispetto ai contenuti, i temi, gli argomenti che nella docenza vengono trattati, che si pongono piuttosto dalla parte delle "*res externae*".

Inoltre credo importante ricordare che questo primato nella docenza della vita contemplativa del professore non dipende in alcun modo dalla qualità del discepolo. Questo primato, infatti, va affermato chiunque sia il destinatario dell'insegnamento, già avanzato nella vita spirituale oppure ancora ai primi passi nella via del Signore, seminarista chiamato al sacerdozio o junior in marcia verso la consacrazione religiosa o laico impegnato nel mondo.

Potremmo considerare il docente di teologia spirituale da un duplice punto di vista: quello più strettamente culturale e intellettuale, e quello più propriamente spirituale della sua azione e proposta formativa.

a) *Il professore di teologia spirituale e la dimensione intellettuale della sua azione formativa.*

Mi sembra che per cogliere bene la figura del professore ci possano aiutare alcune considerazioni che desumo soprattutto da riflessioni dell'allora card. Ratzinger<sup>20</sup>.

I. *Il professore deve annunciare la verità...*

Personalmente ritengo che, oggi più che mai, si deve curare da parte del docente di teologia spirituale il contatto con la verità, come realtà di cui i giovani hanno maggiormente bisogno e, prima di loro, essi stessi hanno bisogno come persone singole, ma specificatamente anche come professori, cioè per il retto esercizio del loro servizio. Non dobbiamo dimenticare che sia il professore, sia gli alunni, sono anch'essi figli del loro tempo e, pertanto, anch'essi sono toccati dalla malattia del nostro tempo: la poca stima e la rarità della verità<sup>21</sup>.

La sottolineatura della priorità, attribuita alla formazione del gruppo e alle relazioni sopra tutto il resto, bisogna che non resti incenso offerto alla moda e alla cultura di oggi, che pone il successo e l'efficienza al di sopra della verità. Cristo non ha detto: "L'efficienza e il successo vi faranno liberi", ma "la verità vi farà liberi". Senza interventi per costruire e fare apprezzare e assimilare la verità (compito specifico di ogni docente), la costruzione di un gruppo e la formazione di una comunità (compito pure specifico di ogni docente cattolico che è membro di quell'unità che è la Chiesa) oppure il lavoro di formazione della persona nella sua unitotalità (compito che non può essere disatteso da qualsiasi professore)

---

<sup>20</sup> J. RATZINGER, *Perspectives pour la formation sacerdotale aujourd'hui*, in J. RATZINGER ET AL., *Mission et formation des prêtres*, Culture et Vérité, Namur 1990.

<sup>21</sup> *Ibidem*, 8.

risultano un costruire sulla sabbia. Lo spazio lasciato vuoto *dalla verità* verrebbe subito occupato dalla *mia verità*. «La sofferenza per la verità è il presupposto per una vera comunità»<sup>22</sup>, e questo è vero anche per l'autentica comunità umana e cristiana. È illusorio pensare che, per avere la pace profonda del cuore, la verità vada sconfessata a vantaggio di relazioni interpersonali assicurate, o di un conformismo di gruppo, facilitato dalla paura di non essere inseriti e di restare soli<sup>23</sup>, o di uno spiritualismo disincarnato o di un attivismo vuoto, come forse più spesso capita a tanti individui, sia docenti che discenti.

Purtroppo dietro la svalutazione o una minor stima per lo studio, si annida una concezione esperienzialista e comunitarista di bassa lega, che certamente finisce per ostacolare la formazione del professore e dell'allievo. Questi va educato al vero senso della comunità umana e ad un agire da viversi come autentico servizio all'uomo, e pertanto necessariamente a Cristo unico salvatore e mediatore della realizzazione piena di ciascun uomo.

Senza un'autentica passione per la verità è impossibile un autentico discernimento al quale dobbiamo educare continuamente noi stessi educatori, per primi, ma anche i giovani a noi affidati; senza passione per la verità è difficile restare curiosi e cogliere fino in fondo i dati dal basso della storia e delle circostanze particolari e, ancor più, quelli della retta ragione e della sana filosofia; inoltre non ci si sa impegnare in modo appropriato e intenso in quel lavoro di analisi e di valutazione dei dati raccolti attraverso la mente (cf. *Rm* 12, 1-2!), proprio del processo di discernimento e che è anche detto momento dell'intelletto.

L'amore e la passione per la verità sono poi "*conditio sine qua non*" per cogliere la Verità con la V maiuscola, cioè per cogliere la verità dell'uomo nella persona di Gesù: questo permette allora che la "formazione intellettuale" degli alunni da parte del professore, che gli è specifica in quanto docente, si orienti e sia di reale supporto alla loro formazione globale e sintetica e, soprattutto, alla loro formazione permanente una volta divenuti adulti.

II. ... *ma questa verità non è del professore e non è per lui.*

La verità non è *del* docente.

Per il professore – sono ancora parole di J. Ratzinger – «è essenziale presentare non qualsiasi filosofia di vita tutta privata che noi troviamo

---

<sup>22</sup> *Ibidem*, 9.

<sup>23</sup> Cf. *ibidem*, 9.

giusta per averla pensata o letta, ma la parola che è stata affidata alle nostre mani fedeli e che non possiamo trafficare»<sup>24</sup>. Noi dipendiamo dalla verità e non viceversa; siamo passivi di fronte ad essa e non costruttori di essa. Siccome lo sforzo e l'impegno attento per comprendere e assimilare la verità è il fondamento della preparazione del giovane alla vita, il docente deve portare soprattutto la verità, però non come cosa che gli appartenga. È qualcosa che lo supera. Non può trattare la verità come un professionista, che esercita un mestiere per guadagnare il pane, tratta la materia del suo lavoro. Fare il professore di teologia spirituale non è solo un mestiere! Di fronte alla verità nella quale vuole introdurre gli allievi, egli deve mettersi in uno stato di recettività e disponibilità radicale. Solo così potrà educare il discepolo a quell'*humilitas intellectualis*, importante per ogni uomo, ma in modo speciale per chi vuole attraverso lo studio della teologia spirituale addentrarsi sempre più nella vita secondo lo Spirito<sup>25</sup>.

Naturalmente il professore, e in special modo il professore di teologia spirituale, non è un portatore materiale della verità, non è come uno che porta un telegramma o una lettera di cui non conosca il contenuto e il significato. Bisogna che se l'appropri personalmente in modo che divenga pienamente anche parola sua, bisogna che ne divenga "testimone".

Nemmeno basta che sia portatore dei dati veri della propria scienza attraverso una lettura semplicemente storica e di esegesi secca, come si potrebbe fare per qualunque altro testo scritto del passato o per l'opera di un autore defunto. Il professore deve mediare la parola di Dio e le verità immutabili metafisiche dei principi della ragione al presente, in modo che risuoni nel cuore del discepolo veramente come verità per lui qui ed ora.

Per questo il docente diventa autentico educatore dei giovani a lui affidati solo se si piazza in questa prospettiva, e solo allora la sua azione può realmente diventare ministero ecclesiale. Ma questo sarà vero pure

---

<sup>24</sup> *Ibidem*, 12.

<sup>25</sup> Il docente cattolico, formato pertanto non solo dalla retta ragione, ma anche più oltre dal magistero della Chiesa e *ultimatum* dalla Parola di Dio, sa che, nel caso di chiunque è portatore di una parola, «ordinariamente prima ci si forma il pensiero e poi in seguito si cerca la parola giusta per esprimerlo; ma che, almeno nel caso in cui gli fosse richiesta ragione della speranza vivente in lui e da lui testimoniata, e pertanto nel caso della trasmissione del messaggio evangelico e della parola di Dio in senso specifico che costituisce pur sempre l'orizzonte della verità che trasmette [e questo - aggiungiamo noi - è il caso del professore di teologia], è vero il contrario: la Parola precede il portatore della parola. L'uomo si mette a disposizione della Parola e si consegna ad Essa. Ed è in questo processo di imparare a conoscere, di comprendere, di entrare nella parola e di viverla che consiste l'essenza di ogni educazione e formazione sacerdotale» (*Ibidem*, 12-13), ma io direi di ogni studioso di teologia spirituale.

se, inoltre, egli sa di parlare a nome della Chiesa e parla di fatto alla luce di questa verità e della Parola che Cristo ha affidato alla sua Chiesa, cioè – più concretamente – se si sente mandato dal suo vescovo e sa che il suo insegnamento, prima di essere un lavoro come tanti altri, è una missione ricevuta da Dio Padre attraverso Cristo, attraverso la Chiesa, attraverso il proprio vescovo o superiore maggiore.

Di qui il senso comunitario-sociale e, ancor più propriamente, ecclesiale del proprio insegnamento. Il professore di teologia spirituale, come ogni professore, anzi più di ogni professore, non può presentare le sue idee private: è una persona in un certo modo ufficiale e pubblica. Ed è il fatto di essere tale perché *inviato da un Altro e dalla Chiesa* che deve dare importanza e valore aggiunto al suo messaggio e al suo insegnamento.

La verità non è nemmeno *per* il docente. È una conseguenza di quanto abbiamo appena detto: proprio perché portatore di una Parola che rimane in eterno e a nome della Chiesa per il bene di altre persone, il docente deve dare al suo insegnamento un taglio pastorale e parlare come testimone. Il suo insegnamento è una vera e autentica testimonianza<sup>26</sup>. Proprio perché tutto proteso al di fuori, con l'animo disinteressato del testimone unicamente preoccupato di fare spazio alla verità, il suo insegnamento diventerà una vera pedagogia alla verità, alla veridicità e a quello spirito di servizio e di disponibilità all'uomo e a Cristo, in ultima analisi, che deve marcare la figura di ogni cristiano e a maggior ragione di coloro che sono chiamati ad essere nel popolo di Dio educatori a questo aspetto radicale di ogni suo membro.

Queste ultime osservazioni aprono il discorso al punto seguente, perché mostrano come praticamente nello studio dell'allievo e, quindi, a maggior ragione nella persona del professore che è chiamata ad introdurlo in questo studio, e ancor più nella vita secondo lo Spirito, la dimensione intellettuale dell'insegnante e la dimensione spirituale del testimone non possono di fatto essere separate l'una dall'altra.

b) *Il professore di teologia spirituale e la proposta formativa nella sua dimensione spirituale.*

Sappiamo benissimo che la formazione umana, la formazione spirituale, la formazione intellettuale e quella apostolica per l'aiuto agli altri,

---

<sup>26</sup> Lo sottolinea molto bene F. LAMBIASI, *Il professore come educatore e testimone della fede*, in *Seminarium* 34 (1994) 310-326. L'A. ricorda come è proprio del professore di teologia insegnare il sapere della fede. Per questo egli deve realizzarsi come un insegnante che educa testimoniando e come testimone che educa insegnando. Testimonianza e insegnamento convergono *in unum*.

più che aree separate a capo di ciascuna delle quali possiamo trovare una particolare figura significativa dell'insieme di educatori del giovane (genitori, padre spirituale o confessore, professore di scuola, tutor, incaricato della pastorale, esperto di psicologia...), dobbiamo vederle come dimensioni o ottiche che danno colore a ogni loro intervento educativo e formativo. Per questo, anche il professore di teologia, soprattutto quello di teologia spirituale, deve essere visto come vero soggetto di formazione spirituale nella docenza e attraverso la docenza. A lui compete la formazione dell'allievo anche sotto il profilo spirituale. Sarebbe un errore pensare che questa sia di spettanza del solo direttore spirituale e che il docente dovrebbe accontentarsi di incidere solo nella formazione intellettuale.

Da una parte egli sarebbe ridotto ad essere semplice istruttore, dimenticando che la materia della sua disciplina, la teologia spirituale, è quanto mai intrinsecamente orientata non alla sola illuminazione dell'intelletto, ma soprattutto alla conversione del cuore ed è, pertanto, indirizzata a tutta la persona del discepolo. Non si può, d'altra parte, considerare l'integralità della formazione, richiesta per l'unità di vita collegata all'autentica maturazione della persona, come il risultato di patti di non ingerenza, di uno scrupoloso rispetto delle competenze altrui, di gioco di squadra tra i membri di un insieme di educatori, tra i quali anche il padre spirituale e/o il confessore ai quali competerebbe in modo esclusivo – quasi come una riserva di caccia – la cura spirituale dell'allievo, quasi che l'unità tra di essi, necessaria per la maturazione dei giovani, sia «prodotta dalla semplice giustapposizione delle diverse aree vitali (spirituale, intellettuale, pastorale, affettivo-relazionale) tenute insieme, per così dire, dall'esterno, attraverso l'appello alla buona volontà e alla “buona educazione”»<sup>27</sup>.

Personalmente, tuttavia, ritengo più utile e fruttuoso mostrare positivamente *perché* e *come* ai docenti stessi compete la formazione degli allievi anche sotto il profilo spirituale<sup>28</sup>. L'esplicitazione dei motivi che giustificano la nostra tesi, oltre al far cogliere meglio, da un altro punto di vista più generale, la necessità di una formazione integrale e l'unità del processo educativo nelle sue diverse dimensioni, ci permetterà di comprendere sempre meglio anche il *come* essa concretamente debba es-

<sup>27</sup> D. COLETTI, *La formazione integrale al sacerdozio: orientamenti e prospettive*, in *Identità e missione del sacerdote*, ed. C. SEPE - G. PITTAU, Città Nuova, Roma 1994, 78.

<sup>28</sup> Ottime osservazioni e considerazioni al riguardo si possono trovare nello studio di F. LAMBIASI, sopra citato in nota.

sere attuata, cioè le modalità che devono marcare l'azione del docente di teologia in favore di un suo impegno anche di formazione spirituale dell'allievo.

I. Un primo motivo, per altro già accennato, ma da chiarificare ulteriormente, lo desumiamo dal *legame tra "istruzione" ed "educazione", dall'unità del sapere e dalla centralità della verità*.

Tutti i docenti cattolici, anche se operano in un'istituzione laica e civile, devono sentirsi impegnati ad essere veri e autentici educatori e non solo semplici istruttori.

L'educatore, come sappiamo, si indirizza alla persona intera. Attraverso l'istruzione e la comunicazione della verità, il professore educatore non ha di mira solo l'illuminazione dell'intelletto, ma la maturazione globale della persona concretamente considerata, secondo tutte le sue dimensioni e tutte le sue necessità, anche quelle spirituali che lo riguardano come soggetto di fede e aperto al soprannaturale. L'intervento del professore, come quello di qualsiasi educatore, non potrà mai essere neutro, ma si collocherà sempre come aiuto o come ostacolo alla maturazione della dimensione spirituale del ragazzo. Sarebbe ingenuo pensare diversamente, a meno che non si vogliano abbracciare i principi di una pedagogia illuminista che è sempre fortemente riduttiva.

Naturalmente, per poter essere di aiuto alla maturazione spirituale dell'allievo – che come per ogni altra persona comporta un'unificazione interiore, un'autentica integrazione e unità di vita –, il professore deve promuovere e, pertanto, prima ancora avere, una formazione scientifica ed ecclesiale. «La religione del Logos è per sua natura una religione razionale. Ad essa appartiene anche la dimensione filosofica e la dimensione storica, come la relazione alla vita pratica; tutto questo, però, può integrarsi unicamente a partire da un centro veramente teologico, che non può sussistere senza la realtà della Chiesa»<sup>29</sup>. Questo concretamente oggi risulta molto difficile, perché ci troviamo in un tempo di specializzazione. Ma, proprio per questo, la ricerca da parte del professore di unità del sapere e della scienza e della centralità della verità, soprattutto della Verità, come principio unitario intorno al quale unificare il sapere in ordine ad una unità di vita, sembra essere quanto mai necessaria ed urgente.

Questo comporta che il docente nel suo insegnamento sappia distinguere chiaramente quello che è principale e fondamentale da quello che

---

<sup>29</sup> J. RATZINGER, *Perspectives pour la formation*, 16-17.

è più periferico e secondario, concentrandosi sul primo e omettendo o, al massimo, lasciando per sviluppi e approfondimenti posteriori il secondo. Soprattutto deve saper dare una visione organica del “tutto” e trasmettere la scala dei fini o, meglio, aiutare i ragazzi a formarsela in modo tale che, nella luce del “tutto” e dei fini ben gerarchizzati, egli, sia per sé che per gli altri, sappia discernere, nel vorticoso flusso della storia, i dati di maggior valore e che vale la spesa tenere in considerazione. Soprattutto oggi, in un tempo in cui si è bombardati da infinite sollecitazioni, se non si ha chiaro il “tutto” e la scala dei fini, diventa impossibile discernere con una certa agevolezza la parte nella quale ci si deve collocare e i mezzi che si devono usare e impiegare. Se, poi, non si diventa capaci di discernere in questo modo, oggi si rimane travolti e a poco servono tante belle nozioni, fossero anche le più vere e valide in se stesse. Ci sarebbe il pericolo che, senza questa capacità di discernimento, esse rimangano come l’armatura di Saul per il povero David che è l’uomo d’oggi, di fronte al Filisteo della tecnologia e del mondo mass-mediale.

II. Ricaviamo un secondo motivo *a partire dalla situazione del giovane stesso*: l’impegno dello studio deve occupare non poca parte della sua vita; prende – in un certo senso – tutta la sua persona, «non è affatto una componente esteriore e secondaria della sua crescita umana, cristiana, spirituale e vocazionale»<sup>30</sup>. Quando lo studio nella vita dell’allievo apparisse come una componente esteriore e secondaria del suo sviluppo umano, cristiano, spirituale e vocazionale, sarà precisamente compito e dovere del professore aiutare il giovane a fare che non sia più tale!

III. I docenti, inoltre, – e questo è un terzo motivo – sono *membri di una comunità educante in un’istituzione di formazione ecclesiale*. Questa appartenenza impegna il docente a cercare di perseguire la realizzazione del comune progetto spirituale da realizzare per mandato del vescovo o dei capi dell’ente cattolico stesso in cui opera con gli altri membri. Egli dovrebbe essere il primo a sentirsene solidale e corresponsabile, proprio perché spirituale è il fine che l’istituzione di cui è parte vuole perseguire.

IV. La necessità di dare un taglio spirituale al suo insegnamento per il professore si fa tanto più urgente e si impone in modo tanto più vero, se

---

<sup>30</sup> GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica *Pastores dabo vobis*, 51c, in EV 13, 1413; le sottolineature sono nostre.

si prendono in considerazione *le persone alle quali egli si indirizza* e con le quali viene a contatto nella scuola e nelle istituzioni accademiche in cui è chiamato a lavorare. Si tratta di persone per lo più battezzate e, quindi, di certo chiamate a fare la verità di se stesse fino in fondo, ad essere, in un futuro per alcuni non tanto lontano, capaci di offrire un aiuto spirituale ad altri, almeno come testimonianza della propria fede, prima di tutto nella loro famiglia, ma anche nella Chiesa di Dio più in generale. Di qui la finalità pastorale-apostolica dell'insegnamento in genere di ogni docente a scuola, o in istituzioni accademiche dove si preparano intellettualmente i futuri operatori pastorali.

V. Ed è proprio *la natura pastorale dell'insegnamento del docente di teologia spirituale a favore di coloro che potenzialmente sono futuri apostoli*, che dà nuovo motivo e fondamento alla sua responsabilità verso gli allievi in rapporto alla formazione anche nella sua dimensione spirituale.

La pastorale, infatti, alla quale è finalizzato l'insegnamento del docente cattolico, si rapporta allo studio della dottrina sui banchi della scuola o nei centri accademici non come un'applicazione immediata di quanto appreso senza la mediazione della spiritualità. La pastorale dell'insegnamento non significa un insegnamento meno rigoroso e meno scientificamente fondato<sup>31</sup>, non comporta da parte del docente un cedere alle «tendenze verso un superficiale pragmatismo e "immediatismo" pastorale»<sup>32</sup>, ma esclude anche un modo di insegnare la verità secco e arido, che impedisca di fatto all'allievo un vero processo di interiorizzazione, fino al profondo del proprio cuore, della verità appresa sui banchi di scuola.

Quando questo cammino verso l'interiorità mancasse o non venisse favorito, si apre la strada ad una visione di spiritualità parziale e distorta nella quale la vita spirituale facilmente verrebbe ridotta ad un insieme di pratiche esterne da attuare, di virtù da esercitare, di vizi da fuggire, di regole da osservare, di asceti da praticare, e si finirebbe per dare più importanza alle cose e alle operazioni che ai modi di vivere, agli atteggiamenti e alle disposizioni interiori. Inoltre, se viene a mancare un'interiorizzazione delle verità nel cuore, se cioè viene a mancare la mediazione della spiritualità tra l'apprendimento della verità (qualunque sia la disciplina o la materia studiata e trasmessa, ma a maggior ragione se si tratta della teologia spirituale) e la pastorale, la futura azione dell'allievo

---

<sup>31</sup> Cf. *ibidem*, 55b, in EV 13, 1426.

<sup>32</sup> CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Direttive sulla preparazione degli educatori nei seminari*, 53b, in EV 13, 3240.

divenuto adulto difficilmente sarà spirituale, con conseguenze negative per lui e per le persone affidate alle sue cure pastorali: da una parte, si apriranno in lui pericolosi dualismi tra lavoro professionale e santificazione, con conseguente difficoltà a risolvere il problema dell'unità di vita e della propria maturazione; dall'altra, non partendo dal "cuore", la sua azione difficilmente potrà raggiungere il "cuore" delle persone che egli è chiamato ad incontrare e ad evangelizzare. La sua comunicazione resterà esteriore. Egli raggiungerà – forse – anche l'intelletto e la volontà delle persone, ma non il loro cuore; la sua azione si ridurrà ad un insieme di azioni e di iniziative in se stesse anche lodevoli e generose, ma di fatto poco efficaci, perché spesso più opere proprie compiute per Dio che opere di Dio, il quale si vuole servire della persona dell'uomo battezzato per l'evangelizzazione, la santificazione e la guida della sua famiglia, della società e della Chiesa.

Per questo al professore compete come responsabilità propria non solo quella di trasmettere una dottrina vera, ma di offrirla in una prospettiva che permetta all'allievo un'assimilazione interiore delle verità nel profondo del proprio io, là dove avviene l'unificazione di tutto il disegno di Dio e di se stessi, e là da dove è necessario che parta la sua comunicazione di aiuto agli altri.

### **Conclusione**

Quanto ho appena detto, fa capire come sia importante per il docente di teologia spirituale percepire di essere non solo educatore, formatore e non semplice istruttore, ma anche sempre più formatore di formatori e di vivere questo nel suo lavoro di insegnamento. In un certo senso anche a lui, come ad ogni professore di teologia, se vuol camminare speditamente sulle vie dello Spirito, se cioè vuol curare fino in fondo la sua vita spirituale, spetta il compito di garantire la crescita globale di un'adequata competenza nelle discipline umanistiche, filosofiche e teologiche che conduca ad un'assimilazione del mistero dell'uomo e di Cristo profonda, integrale e finalizzata al bene degli altri<sup>33</sup>.

Il passaggio dalla "adequata competenza" del professore, da cui si apprendono le verità a scuola, all'agire dell'uomo maturo nel ministero, nell'esercizio della propria professione o in famiglia, vissuto come ser-

---

<sup>33</sup> Cf. CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Direttive sulla preparazione degli educatori nei seminari*, 46b, in EV 13, 3230; le sottolineature sono nostre.

vizio agli altri nella testimonianza dell'amore di Cristo, è mediato e reso possibile dalla "assimilazione profonda" delle verità trasmesse dai suoi professori, comprese quelle da loro testimoniate circa il mistero cristiano. Ma questa operazione di sintesi, che è molto vicina all'operazione del discernimento spirituale nella sua struttura di fondo, la deve operare per primo il professore in se stesso.



## 6 INTERVENTO

Gianfranco Ferrarese \*

Della relazione di Maurizio Costa mi sono piaciuti particolarmente il richiamo iniziale al cap. V della *Lumen gentium* del Concilio Vaticano II, come punto di partenza della sua relazione, ed il fatto che la santità sia stata presentata soprattutto come incontro con Dio, come uno stare con lui in Gesù Cristo; in una profonda comunione con la Trinità, nello Spirito Santo; in un ambito di teologia spirituale rinnovata.

a) Stiamo parlando di spiritualità e di stati di vita: io e mia moglie Franca a partire dal 1965 abbiamo vissuto un'esperienza particolare. Il Signore ci ha chiamato a servire la Chiesa attraverso lo studio e l'insegnamento della teologia<sup>1</sup>. Abbiamo lasciato i nostri posti di assistente universitario (il mio di Storia del Cristianesimo ed il suo di Scienza delle finanze) e, dopo un tempo di preparazione<sup>2</sup>, siamo andati in

---

\* Professore di *Teologia dogmatica*, Istituto Teologico, Guam.

<sup>1</sup> Avevamo compiuti studi universitari: io in storia ed in filosofia prima all'Università di Pisa (città dove lavoravo), e poi a Padova, dove mi sono laureato con una tesi in Storia del Cristianesimo (sul problema dell'unità della teologia, affrontato attraverso il rapporto fra il peccato originale e l'aggiornamento del problema della coscienza morale in Antonio Rosmini). Poi per due anni avevo curato la specializzazione in Filosofia (su cui presi l'abilitazione per l'insegnamento nelle scuole superiori e vinsi il concorso per diventare di ruolo) ed in Storia del Cristianesimo a Padova e Genova, coi professori A. Vecchi e M. F. Sciacca. A Genova non solo trovai un ambiente proficuo ed il coraggio per continuare a lavorare su una figura come Rosmini, ma conobbi e potei seguire i corsi di studiosi come Kerenyi e Karl Loewith.

<sup>2</sup> Mia moglie, dopo gli studi in Economia ed il lavoro in scienza delle finanze, ha seguito un biennio di preparazione alla ricerca in Scienze religiose a Bologna, presso il Centro di Documentazione, a cui ci avvicinammo attraverso Cipriano Vagaggini, grande studioso della liturgia nei Padri. Anche se il nostro modo "di servizio e come chiamata" di pensare alla teologia non ci trovava del tutto d'accordo coi responsabili del Centro, il loro desiderio di rigore scientifico (con i seminari che ci fecero conoscere e familiarizzare con figure come De Lubac,

Germania per una revisione generale ed un completamento della nostra preparazione in teologia, seguendo per intero l'iter degli studi presso le facoltà teologiche, prima a Tubinga e poi a Regensburg, sotto la guida del prof. Ratzinger.

Ci eravamo sposati e questi primi tempi furono molto intensi: eravamo con un'altra giovane coppia italiana di Venezia ed un giovane di Roma. Nei primi due anni abbiamo avuto i nostri primi due figli, desiderando di vivere un matrimonio cristiano (nel 1968 era uscita l'enciclica *Humanae vitae*) senza trascurare lo studio della teologia ed il mio lavoro di ricerca su Rosmini, per il quale avevo una borsa di ricerca italiana per l'estero.

Era il periodo immediatamente dopo il Concilio, e il prof. Ratzinger mi ha aiutato nelle battute finali del mio volume sugli inediti giovanili di Rosmini, riguardanti il suo iter filosofico e teologico fino alle prime sue grandi opere<sup>3</sup>. Inoltre mi ha dato preziosi suggerimenti nella stesura di un saggio sulla Chiesa in Rosmini giovane, in cui veniva messa in risalto la comunione nella chiesa apostolica e la pluralità dei suoi carismi, fra cui quello del dottore<sup>4</sup>.

Occuparsi seriamente di teologia per fare un servizio alla Chiesa: era una chiamata che non comprendevamo bene, ma che ci aveva cambiato la vita.

Rosmini, l'autore di cui mi occupavo, apparteneva a quel rinnovamento degli studi cristiani della prima metà dell'Ottocento che, con Moehler in Germania e Newman in Inghilterra, valorizzava l'epoca apostolica, i Padri della Chiesa, i suoi dottori ed i suoi teologi, per un'attenzione di carità intellettuale verso i propri tempi. Carità che gli faceva sentire come missione, fortemente sostenuto dai papi del suo tempo, il dovere di conoscere a fondo la filosofia in tutta la sua storia, per riproporre le istanze della filosofia moderna ed a lui contemporanea ripensandole in un ambito di armonia tra ragione e fede.

b) Però la preparazione in Germania – e quella che ritenevamo la nostra missione – venne interrotta perché il vescovo Lercaro, allo scadere del mandato,

---

Chenu, Dupont, Gribomont, Del Noce ed altri) contribuì ad insegnarci a lavorare nella ricerca delle scienze religiose. Partecipammo allo studio preparatorio per l'applicazione del Concilio; io ho continuato a lavorare sul tema "tradizione e progresso" nella teologia di Rosmini, che mi permise di acquisire familiarità con questi due aspetti che caratterizzarono la teologia del Concilio Vaticano II.

<sup>3</sup> Cf. G. FERRARESE, *Ricerche sulle riflessioni teologiche di A. Rosmini negli anni 1819-28*, Marzorati, Milano 1967 (Studi sul pensiero filosofico e religioso dei secoli XIX e XX, 9).

<sup>4</sup> Cf. G. FERRARESE, *La Chiesa nella teologia giovanile di Rosmini*, in *Rosmini e il rosminianesimo nel Veneto*, Verona 1970, 37-70. Nonostante una nutrita concorrenza, sono stato accolto fra i dottorandi del prof. Ratzinger per occuparmi dell'antropologia teologica rosminiana, in rapporto alla Scuola di Tubinga: tema che gli destò grande interesse per Rosmini, tanto che, essendo scaduta nell'ultimo anno la borsa di ricerca, mi fece avere la borsa della Humboldt, ben più importante e cospicua, per continuare il lavoro.

andò subito in pensione<sup>5</sup>. La nostra chiamata non aveva più un chiaro riferimento ecclesiale<sup>6</sup>.

Intanto si presentarono tre possibilità di tornare all'Università: si poteva andare a Bologna o tornare a Padova, ma noi scegliemmo Napoli come collaboratori del prof. Ulianich, uno dei più grandi esperti di Lutero e della Riforma, già allievo di Josef Lortz, che avevamo conosciuto ed apprezzato a Bologna. Il numero elevato di studenti mi obbligò a riprendere in mano a fondo la Riforma protestante e la figura di Lutero, in particolare nel contesto della storia del Cinquecento. Dopo quattro anni, nell'ambito di una possibile ricostituzione delle facoltà teologiche in sede statale, che poi non ebbe il seguito voluto, fui scelto come uno dei tre professori in Italia (le sedi erano presso la Cattolica a Milano, a Bologna ed a Cosenza) per insegnare storia delle dottrine teologiche presso la nuova Università della Calabria.

Influenzato da Rosmini e da altri esponenti della Neopatrística ed incoraggiato dalla pluriennale permanenza presso il prof. Ratzinger, dopo un soggiorno presso le *Centre d'analyse et des documentations patristiques* di Strasburgo ed essendo ora didatticamente più libero, mi dedicai a fondo alla storia ed alla teologia delle origini cristiane, e soprattutto a ricerche sui Padri della Chiesa, da Ireneo (a cui dedicai un lavoro) ai Padri antenicensi, sui quali dopo una serie di contributi circoscritti, in seguito feci il lavoro con cui conclusi il dottorato in Teologia alla Pontificia Università Lateranense di Roma<sup>7</sup>.

Ma ci restava un rammarico: forse la chiamata di servire direttamente la Chiesa attraverso la filosofia e soprattutto la teologia, che per una serie di anni ci aveva indotto a mettere in gioco il nostro lavoro all'Università e la nostra stessa vita, era stata solo la velleità di una giovane coppia.

---

<sup>5</sup> Con il suo vicario Dossetti, estimatore del prof. Ratzinger (di cui mi aveva aiutato a divenire dottorando). Lasciata la militanza nella DC per divenire sacerdote, aveva fondato la comunità monastica di Monteveglio, con studiosi continuatori della tradizione monastica della statura della Luciana Mortari e di Umberto Neri. La loro scelta, sulla scia di J. Leclercq (e del suo famoso libro *L'amour des lettres et le désir de Dieu*), di accentuare la finalizzazione dello studio su *le désir de Dieu*, senza peraltro diminuire il rigore scientifico, li portava a comprendere la nostra vocazione a servire la Chiesa attraverso l'insegnamento della teologia.

<sup>6</sup> Avremmo potuto continuare a rimanere in Germania, aiutati da una ricca famiglia di Venezia. Ma eravamo perplessi. Ratzinger si dichiarò disponibile ad aiutarci nel lavoro di dottorato, anche se tornavamo in Italia. Nell'estate, in cui dovevamo decidere, anche il teologo Germano Pattaro, amico di Vagaggini, che ci aveva sempre sostenuto ed incoraggiato, come gli amici di Monteveglio non seppero cosa suggerirci.

<sup>7</sup> Alla tesi venne concesso il premio annuale di questa università "*sub auspiciis lateranensibus*", riconoscimento che mi aiutò molto nel nostro successivo insegnamento nei seminari missionari. La lunga attenzione per le origini e per i Padri mi aiutò ad approfondire la preparazione teologica di Rosmini (già oggetto del mio lavoro sugli inediti giovanili) in una serie di saggi che uscirono dopo gli anni 1991-92.

Nel frattempo avevamo incontrato a Napoli la predicazione del cammino neocatecumenale. Il *Kerigma* ascoltato ed accolto aveva ristorato la nostra vita. Dal 1974 in poi, accanto ad una maturazione ulteriore della nostra rigosità scientifica nelle scienze religiose (che però avevamo continuato non più insieme come coppia, ma come normale lavoro parallelo), la Chiesa attraverso un carisma frutto del Concilio ci portava a scoprire la nostra pochezza di fronte alla potenza del Vangelo; la nostra poca fiducia nella Rivelazione compiuta con la venuta di Gesù Cristo; la nostra poca attenzione alla luce della fede.

In un primo tempo pensavamo di doverci dedicare alla predicazione come catechisti itineranti<sup>8</sup>. Inviato assieme alla mia famiglia come catechista itinerante nel Nord-Est dell'Italia, ed essendo stato chiamato all'Università di Udine, per il momento fui invitato ad accettare. Secondo gli iniziatori del cammino avrebbe fatto bene a noi e sarebbe stato di qualche utilità al cammino. Infatti con la nascita del seminari missionari *Redemptoris Mater*, fin dai primi corsi brevi svolti nei periodi liberi, ci accorgemmo che gli anni in cui eravamo ritornati al lavoro universitario erano stati providenziali: per un approfondimento delle nostre capacità scientifiche e, in un clima di ritrovata armonia tra ragione e fede, per poter contribuire ad aggiornare nella Chiesa filosofia e teologia non solo in modo rigoroso, ma anche con l'apporto della potenza del Vangelo e della luce della fede. Questa nostra chiamata negli anni 1991-92 divenne missionaria con l'insegnamento in vari seminari *Redemptoris Mater*<sup>9</sup>, in cui si è passati dalla storia della teologia alla patristica ed alla dogmatica.

In tempi e modi diversi si è rafforzata in noi l'attenzione per un aspetto: il Concilio Vaticano II nel parlare della Chiesa ha sottolineato per tutti i cristiani, e quindi tanto più per il clero, la chiamata alla santità ed alla missione. Quindi per l'insegnamento nei seminari si pone il problema del rapporto fra i contenuti offerti dall'insegnamento filosofico e teologico e la loro importanza nella formazione; e quindi anche nella chiamata alla santità.

c) In che misura una buona, accurata ed armonica formazione filosofica e teologica può aiutare la chiamata alla santità ed alla missione? Qui mi limito a sottolineare alcuni aspetti avvertiti fin dagli anni di studio in Germania, ma ripensati negli anni d'insegnamento all'università e soprattutto nei seminari missionari.

---

<sup>8</sup> Per questo pensammo ancora una volta di dover rinunciare al lavoro (nel frattempo ero diventato direttore del dipartimento di filosofia in Calabria e mia moglie, avendo conseguito a pieni voti l'abilitazione in economia e diritto per le scuole superiori, doveva entrare in ruolo).

<sup>9</sup> Berlino, Amsterdam, Pola, Kazakistan, Taiwan, Zambia, Madagascar, Galilea, e soprattutto nell'isola di Guam.

In questi la presenza di un'architettura bella, di un vivissimo clima di preghiera, di liturgia e di Parola di Dio, accanto alla partecipazione al cammino neocatecumenale come modo concreto di essere educati alla vita ecclesiale di comunione nello Spirito Santo, ha reso più facile avvertire la necessità di "una bellezza" anche nell'ambito dell'insegnamento e dello studio, la necessità di far tesoro di una riscoperta della tradizione vivente come coscienza della vita della Chiesa.

Infatti anche il momento della scuola deve avere una sua bellezza, deve essere un cantare a Dio con la mente, considerata in senso ebraico-cristiano come parte di tutto l'uomo. È un ambito in cui è importante la vocazione, anzi il carisma del dottore sulla scia degli apostoli, dei Padri della Chiesa, dei dottori e dei teologi dell'epoca moderna. Si tratta di un aspetto che riguarda seminaristi e studenti, siano essi preti, religiosi o laici. Per incrementare la fede e quindi per far progredire nella santità.

Ed allora come la parte filosofica, pur nel suo rigore teoretico più severo ed impegnato, può interessare la vocazione alla santità, alla testimonianza ed alla missione? Per il cristiano, per lo studente di teologia e quindi tanto più per chi si prepara al sacerdozio, la parte filosofica deve contribuire alla conversione della mente. Paolo raccomanda: «Non conformatevi alla mentalità di questo secolo, ma trasformatevi rinnovando la vostra mente, per poter discernere la volontà di Dio, ciò che è buono, a lui gradito e perfetto» (*Rm* 12, 2).

L'enciclica *Fides et ratio*, al numero 18, indica tre regole:

«Il popolo eletto ha capito che la ragione deve rispettare alcune regole di fondo per poter esprimere al meglio la propria natura. Una prima regola consiste nel tener conto del fatto che la conoscenza dell'uomo è un cammino che non ha sosta; la seconda nasce dalla consapevolezza che su tale strada non ci si può porre con l'orgoglio di chi pensa che tutto sia frutto di personale conquista; una terza si fonda nel "timore di Dio", del quale la ragione deve riconoscere la sovrana trascendenza e insieme il provvido amore nel governo del mondo».

E conclude:

«Quando s'allontana da queste regole, l'uomo si espone al rischio del fallimento e finisce per trovarsi nella "condizione dello stolto" [...]. Lo stolto infatti si illude di conoscere molte cose, ma in realtà non è capace di fissare lo sguardo su quelle essenziali»<sup>10</sup>.

d) La filosofia moderna si è occupata a fondo dell'intelletto, della ragione, dell'origine delle idee e più in generale della conoscenza, cioè è diventata più cri-

<sup>10</sup> GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Fides et ratio* [14.9.1998], 18, in EV 17, 1213-1214.

tica, ma ha voluto separare la ragione dalla fede; l'ha spinta a sentirsi autonoma. La distinzione nel senso cristiano classico è diventata separazione ed autonomia. La fede per il filosofare è stata vista con diffidenza, come un condizionamento.

È una convinzione che anche oggi hanno molti cultori della filosofia ed uomini di cultura. Essere cristiano, essere cristiano-cattolico sembra voler dire avere necessariamente dei condizionamenti. Ma lo scetticismo di oggi, il pensiero debole, il relativismo stanno cambiando le cose. Le difficoltà continue, la fatica epistemologica che viene richiesta per dare una risposta ai problemi della vita di oggi, l'impossibilità di trovare delle risposte costruttive fa riflettere anche chi vuol restare sul piano strettamente umano.

Non mancano tuttavia persone che hanno rinnegato il loro passato ateo e sono diventate uomini di preghiera e di vita liturgica, ma che inconsciamente continuano a pensare e ad esprimersi coi vecchi strumenti conoscitivi che pretendono di aver ripudiato. Convertire la mente è un'opera complessa: rafforzare il proprio cristianesimo, rafforzare la propria novità di vita, vuol dire anche aggiornare il proprio modo di pensare, la filosofia da cui di fatto si dipende.

Tutto questo fa comprendere le vive sollecitazioni delle encicliche *Veritatis splendor* e *Fides et ratio* sull'importanza di curare una filosofia rigorosa, un'elaborazione dottrinale per la fede ed in armonia con la fede. Sollecitazioni tanto più credibili perché dette da Giovanni Paolo II che ha promosso un ritorno ad una evangelizzazione di tipo apostolico e si compiaceva della rinascita di un atteggiamento kerigmatico-esistenziale, come rinnovamento della fede e della vita cristiana.

Egli stesso però, con queste encicliche, sottolinea che tutto questo non può essere pensato in alternativa al dare una risposta filosofica ai problemi dell'uomo di oggi e ad una elaborazione razionale della fede stessa. Il che significa pure che curare bene l'insegnamento di filosofia e teologia è di vitale importanza per la formazione del cristiano e dei presbiteri in particolare.

Lo stesso rinnovamento kerigmatico, secondo le sollecitazioni del Magistero degli ultimi due pontefici, deve diventare lo sprone non per alternative senza senso, ma per un ripensamento profondo dell'insegnamento della filosofia e della teologia nei seminari e nelle facoltà teologiche. Vuol dire ripensarle nella comunione della Chiesa e con una connessione proficua con la chiamata alla santità ed alla missione.

Verificare la conversione della mente dunque dovrebbe essere uno dei compiti della parte filosofica della facoltà teologica, come conseguenza formativa dell'insegnamento.

e) A questo scopo è importante una riscoperta sapiente e profonda della "distinzione" tra fede e ragione. È una caratteristica che la filosofia cristiana classica ha sempre coniugato con grande efficacia, avendo figure del calibro di

Agostino, Tommaso e, dopo la recente beatificazione, di Rosmini. Furono persone particolarmente dotate, ma gran parte della loro grandezza e delle loro capacità derivava dalla luce della fede. In questo senso si può dire che furono grandi anche per la loro santità. Nessuno vuole sminuire il livello e la rigosità delle loro opere filosofiche e teologiche. Sono ingegni straordinari, autentici filosofi e teologi; la loro convinzione sul fatto che fede e ragione sono distinte e non separate li ha indotti a sostenere che la luce della fede e l'accogliere la santità di Dio hanno un'essenziale importanza.

La *Fides et ratio* ha quindi la sua validità più grande nell'essere un invito a riscoprire nel suo senso profondo il valore della storia della filosofia cristiana ed in essa del rapporto di "distinzione" fra ragione e fede, in cui la chiarezza dottrinale non è staccata da un'aderenza storica, da una concretizzazione reale dovuta al livello razionale ed al livello della fede, che sono compresenti in modo vivo nell'unica realtà dell'uomo. La fede infatti è non solo una serie di chiare convinzioni dottrinali, ma è la presenza della Verità sussistente, cioè di Cristo, della Trinità che riguarda tutto l'uomo.

f) Ridurre il problema alla necessità di contribuire alla conversione della mente e di riscoprire un rapporto come armonia fra ragione e fede, fra filosofia e teologia, è andare alla radice del problema nell'insegnamento e nella formazione; ed è riportare gli aspetti più validi della *Fides et ratio*. Infatti nelle sue sollecitazioni essa non pretende di indurre ad un'ancillarità della prima, o di assolutizzare la figura della circolarità tra filosofia e teologia; o un uso esclusivo di categorie tomistiche o neotomistiche, e neppure esclude la scelta di muoversi più su un approccio ermeneutico. Si raccomanda la presenza delle preoccupazioni radicali indicate, che qualificano l'armonia tra ragione e fede, più che pretendere un'uniformità circa le diverse tendenze filosofiche che si coniugano in armonia con la fede.

Imparare a non prescindere, in una separazione, dalla fede, cioè saper distinguere i piani della fede e della ragione, è un modo di rispettare la potenza del Vangelo. Accogliere il Vangelo è cominciare a credere, ad avere la fede, che rende creatura l'uomo ragionevole. La persona cioè come cristiano ha oltre alla *ratio* la *fides*. La sua unità non è compromessa, ma solo arricchita grazie alla fede presente come distinta dalla ragione. Paolo rivela che il Vangelo non ha solo un valore di conoscenza, ma è potenza operante come Parola di Dio: «È potenza di Dio per la salvezza di chiunque crede» (*Rm* 1, 16). Di questa il cristiano, anche come studente o cultore di filosofia e teologia, non può fare a meno.

Allora, attraverso la preparazione filosofica che si riceve nei primi anni degli studi teologici, si è preparati, si è anche attrezzati teoreticamente, come semplici cristiani o come futuri sacerdoti, ed anche come futuri docenti, a quella

gagliardia che richiama von Balthasar, quando parla dello sforzo d'invenzione creatrice, che la Chiesa deve continuamente fare per rimanere fedele a se stessa ed alla sua missione (riportando vari esempi, da Paolo ai Padri greci ed a san Tommaso, maestri dell'uso proficuo della potenza del Vangelo di fronte alla filosofia ed alla scienza araba). Questo lo scriveva nel 1942<sup>11</sup>, oggi a questi esempi si possono tranquillamente aggiungere Rosmini e Newman. Da molti ritenuti precursori del Concilio Vaticano II ed ora preziosi esempi e maestri, riconosciuti tali per la loro santità e per il loro apporto in filosofia e teologia. Per esempio in Rosmini si constata come una vera conversione della mente, per affinare l'amore alla verità, risulta realizzata. In lui questa rivela che un senso profondo della "distinzione" tra fede e ragione deve condurre alla carità intellettuale. Dunque la chiamata di Dio alla carità, alla santità, è anche legata al modo in cui si concepisce e si utilizza la mente; tale chiamata è collegata anche a ciò che si apprende, a ciò che s'insegna.

È un compito gagliardo, che ha bisogno di una sapiente familiarità con i Padri, grandi dottori e teologi ma, in quanto discorso teologico, non può prescindere da un uso della ragione, distinto dalla fede, e quindi da una filosofia memore del suo passato illustre ma aggiornata.

Come esempio mi limito all'antropologia teologica. Il Concilio Vaticano II ha raccolto e calibrato ecclesialmente gli aggiornamenti per rispondere a domande riguardanti chi è l'uomo, che senso ha la sua vita. E raccoglie un massiccio lavoro di aggiornamento sull'uomo, sul peccato originale, sulla coscienza morale. In una prospettiva di storia della salvezza, ebraico-cristiana, invita a risalire alla creazione ed alla storia sacra del popolo ebraico per approfondire la cristologia, riviverla in chiave storico salvifica, in modo trinitario. L'uomo in senso ebraico viene sempre considerato in modo unitario. Ogni suo aspetto, per esempio *basar* (carne), *nefes* (anima) e *ruah* (spirito), è un considerare da vari punti di vista questa unità. Chi è l'uomo? Persona, uomo divinizzato, cristiano adulto!

È chiaro che una solida preparazione in una filosofia, maturata con una mente capace di "distinguere" tra ragione e fede, non solo può offrire un discorso filosofico vero sull'uomo, ma offre pure i presupposti indispensabili per conoscere ed approfondire, con sapienza e discernimento ma anche con vigore di pensiero, la risposta sull'uomo di oggi che la rivelazione, come grande ricchezza della Chiesa, può offrire.

---

<sup>11</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Présence et Esprit*, Beauchesne, Paris 1942, X.

7

**LA DIMENSIONE PASTORALE  
DELLA TEOLOGIA E L'INSEGNAMENTO  
DELLA PASTORALE IN TEOLOGIA**

*Paolo Asolan \**

Possiamo iniziare da un chiarimento che servirà a distinguere tra pastorale e teologia pastorale: intenderemo per “pastorale” l’agire che ha come soggetto la Chiesa (non solamente i pastori della Chiesa)<sup>1</sup> e “teologia pastorale” la scienza che studia e progetta quell’azione. In senso analogo vale la distinzione tra pedagogia e educazione: quest’ultima è un processo, la prima invece studia quel processo (e cioè i criteri che lo rendono congruo alla situazione e al destinatario, i modelli praticabili, gli obiettivi, ecc.).

Quindi, stando al titolo che ci è stato assegnato, dovremmo qui chiederci due cose:

1. in che cosa consista *la dimensione pastorale della teologia*, cioè quale sia e in che cosa consista il coefficiente pratico-ecclesiale del sapere teologico;
2. *come l’agire, che ha per soggetto la Chiesa, possa essere insegnato.*

Dovremmo osservare subito come il titolo assegnato presti il fianco a un’ambiguità, che cercheremo di sciogliere nel corso dell’esposizione, e cioè che la dimensione pastorale della teologia consista soltanto nel suo (= della teologia, intesa soltanto come teologia speculativa) utilizzo pratico nella vita della Chiesa, con la difficoltà implicita a comprendere di che cosa si occupi allora una disciplina come la teologia pastorale (nel titolo si parla, infatti, di “insegnare la pastorale” e non di “insegnare la teologia pastorale”).

In realtà la dimensione pastorale, lo vedremo, si esprime attraverso due aspetti che non si esauriscono l’uno nell’altro e che vanno mantenuti

---

\* Professore incaricato di *Teologia pastorale*, Pontificio Istituto Pastorale *Redemptor Hominis*, Pontificia Università Lateranense.

<sup>1</sup> Cf. P. ASOLAN, *Il tachino induttivista. Questioni di Teologia pastorale*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2009, 15-16.

distinti nella loro specificità: uno è la “contestualità di tutta la teologia”, l’altro è l’ambito teologico del *come* agisce la Chiesa (ben distinto dal *che cos’è* la Chiesa).

Nessun sapere (né poetico, né noetico) può costituirsi prescindendo dalla prassi (nessun sapere precede – in senso assoluto – la prassi), né la prassi origina autonomamente il sapere, che si nutre di una costitutiva reciprocità<sup>2</sup>. La teoria (*che cos’è* la Chiesa?) non si rapporta indifferentemente alla prassi (*come* agisce la Chiesa?), perché ne è essa stessa segnata: è necessario dunque distinguere tra teoria speculativa (*che cosa?*) e teoria pratica (*come?*), tenendo fermo che il rapporto tra teoria e prassi non si dà neppure in forma deduttiva (= dalla teoria in sé compiuta si deduce la prassi). Occorre che la teoria già preveda e comprenda il suo costitutivo rapporto con la prassi; e che la prassi elabori una propria specifica teoria.

## 1. La dimensione pastorale della teologia

Prendo a prestito una citazione del padre Chenu:

«Essa [la verità rivelata] non deriva dunque da proposizioni nelle quali si sarebbe fissata fuori del tempo, e che noi manipoleremmo da buoni logici, in una sorta di metafisica sacra, sotto la tutela di un’ autorità; ma procede da una storia che Dio guida in avvenimenti di salvezza, nei quali egli si rivela. [...] Dio parla oggi, nella comunità cristiana, a partire da questa “concentrazione cristologica” che lo Spirito, secondo la promessa di Gesù [...] distribuisce e svela in molteplicità di segni che annunciano le cose future, vale a dire il nuovo ordine di cose, nate dalla morte e dalla risurrezione di Cristo»<sup>3</sup>.

Dobbiamo sottoscrivere un’affermazione del genere – che segna il recupero della nozione di storicità avvenuto nella teologia post-conciliare – esplicitando e tenendo ferme due necessarie precisazioni: che la storicità della rivelazione e il suo accadere *qui e ora* grazie all’opera dello Spirito

---

<sup>2</sup> Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Verità del mondo. Teologica* 1, Jaca Book, Milano 1989, 174: «Ambedue le cose, essere e divenire, appartengono a pari diritto all’intera immagine della verità. La sua essenza dialogica non è qualcosa che debba venir superato alla fine a favore di un possesso tranquillo. Il dialogico forma piuttosto la perenne, anzi sempre autosuperantesi, vitalità nell’essenza della verità. Una concezione della verità eterna, a cui mancasse questa vitalità che di continuo divampa, sgorga, avanza, non sarebbe che una distorsione e una falsificazione».

<sup>3</sup> M. D. CHENU, *Omelia* in AA.Vv., *L’avvenire della Chiesa (Bruxelles 1970). Il libro del congresso*, Queriniana, Brescia 1970, 63.

di Gesù non significa che essa sia un prodotto del progresso della storia (sarebbe una pericolosa infiltrazione hegeliana), né che essa, storicamente mediata e percepita, si stemperi in un incerto relativismo conoscitivo.

Vale piuttosto che la mediazione storica appartiene allo statuto della rivelazione cristiana e ciò comporta una *ristrutturazione ermeneutica* e un *recupero prassistico* del sapere teologico (quindi dinamismo ed esistenzialità), non la sua dissoluzione. Scrive J. Ratzinger: «Un cristianesimo che non potesse dirci ciò che esso è e ciò che non è, e dove corrono i confini tra il suo essere e il suo non essere, non avrebbe più nessuna funzione da svolgere»<sup>4</sup>.

Come dunque intendere “ristrutturazione ermeneutica” e “recupero prassistico”?

Ci basterà innanzitutto ricordare come in realtà noi non conosciamo mai in maniera neutrale, ma sempre dentro una cornice culturale precisamente connotata. Solo se riconosciuta, questa precomprensione ermeneutica può trasformarsi da fattore di rischio ideologico in coefficiente di potenziamento conoscitivo. Così von Balthasar:

«Non è possibile a nessuno sbarazzarsi definitivamente della propria prospettiva. Ogni conoscente deve rassegnarsi a riconoscere la limitatezza del proprio campo di vista nello stesso istante in cui si sente tentato di criticare l'angustia delle prospettive altrui. Tuttavia non ha bisogno di rassegnarsi alla relatività del proprio campo, perché ci sono abbastanza mezzi e metodi a sua disposizione per integrare ed arricchire le sue prospettive mediante quelle altrui»<sup>5</sup>.

Giustamente qui von Balthasar afferma che la prospettiva ermeneutica – in quanto tale – non genera relativismo: è, piuttosto, il pregiudizio relativista a inquinare il realismo di una sana ermeneutica veritativa. Bisogna dunque riconoscere tanto *l'inevitabilità* che la *possibile fecondità* del condizionamento contestuale: allargare gli spazi della razionalità<sup>6</sup> significa, tra l'altro, intendere la conoscenza come via *aperta e multiforme* alla verità, riscattandola dai riduzionismi razionalisti, dalle ribattiture dogmatiche, dai narcisismi del pensiero debole, dalle arroganze della tecnopoiesi.

Il riconoscimento di questo reticolo di condizioni/condizionamenti non implica come conseguenza inevitabile una concezione debole o relativistica della verità. Basterà dire che l'inflessione ermeneu-

---

<sup>4</sup> J. RATZINGER in CTI, *Pluralismo. Unità della fede e pluralismo teologico*, EDB, Bologna 1974, 51.

<sup>5</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Verità del mondo*, 185.

<sup>6</sup> Cf. BENEDETTO XVI, *Discorso ai rappresentanti della scienza*, Regensburg, 12 settembre 2006, in *Acta Apostolicae Sedis* 98 (2006) 733.

tica del sapere teologico sarà sensata e prudente ogni volta che non si lascerà suggestionare da derive che vogliono/rendono incerto l'ap-proccio conoscitivo<sup>7</sup>.

Per il resto, che *l'azione sia inscritta nella comprensione, è tanto dato originario dell'uomo quanto nota saliente della Rivelazione*, la cui attestazione non è mai solo informativa, ma sempre performativa: cioè conversione interiore e cambio di vita.

«Così possiamo ora dire: il cristianesimo non era soltanto una “buona notizia” – una comunicazione di contenuti fino a quel momento ignoti. Nel nostro linguaggio si direbbe: il messaggio cristiano non era solo “informativo”, ma “performativo”. Ciò significa: il Vangelo non è soltanto una comunicazione di cose che si possono sapere, ma è una comunicazione che produce fatti e cambia la vita. La porta oscura del tempo, del futuro, è stata spalancata. Chi ha speranza vive diversamente; gli è stata donata una vita nuova»<sup>8</sup>.

«La ragione teologica soggiacente alla teologia intesa come ermeneutica è anche [oltre che ragion storica] una ragione pratica. L'ermeneutica teologica, non meno dell'ermeneutica filosofica, non può essere unicamente un'ermeneutica del senso, cioè un'ermeneutica che cerca semplicemente di interpretare i testi e che non si preoccupa di quella che può essere la messa in pratica della verità manifestata per trasformare l'agire umano»<sup>9</sup>.

b) Se la questione del rapporto tra la teoria e la prassi – in ambito ermeneutico – è decisiva, in ambito pastorale è addirittura cruciale<sup>10</sup>.

Dobbiamo riconoscere come dato ineludibile *la reciproca inclusione di teoria e prassi*. Esse si possono distinguere concettualmente, ma non si danno mai, nel concreto, in forma autonoma, indipendente l'una dall'altra. Ogni concreta azione umana è la risultante di finalità, obiettivi, criteri,

<sup>7</sup> Queste derive nascono qualora si assecondino (più o meno acriticamente) le grandi ombre che la coltivazione semeiotica – linguistica e scientifica – getta sul campo della ricerca e della determinazione dei significati, lasciando aperto alla verità pratica soltanto l'orizzonte dell'efficienza. Occorre collocarsi, dunque, in una prospettiva *ontologico-ermeneutica*. Intrecciando ermeneutica ed ontologia, la stessa prospettiva ermeneutica non viene costretta entro il perimetro del puro comprendere e interpretare, né si riduce a intellettualismo (tendenzialmente individualistico), ma urge nativamente l'azione.

<sup>8</sup> BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Spe salvi* [30.11.2007], 2, in EV 24, 1440.

<sup>9</sup> C. GEFERÉ, *Credere e interpretare. La svolta ermeneutica della teologia*, Queriniana, Brescia 2002, 34-35.

<sup>10</sup> Cf. ST. KLEIN, *Erkenntnis und Methode in der Praktischen Theologie*, Kohlhammer, Stuttgart 2005, 13: «Ohne eine begründete Erkenntnis über die Praxis geraten die Theorie der Praxis unter Ideologieverdacht und die Konzepte für die Veränderung der Praxis unter Aktivismusverdacht».

conoscenze/interpretazioni previe: consiste cioè nel dispiegamento *pratico* di un apparato *teorico*, grazie al quale l'azione stessa prende forma, e forma umana. Tale apparato teorico non resta esterno o a parte rispetto all'azione: la innerva. Ma vale anche il reciproco: che ogni teoria si forma per ricomposizione razionale di più esperienze e di conoscenze mediate dal corpo e dalle azioni. Nessuna concettualizzazione è possibile in forma assolutamente pura, a prescindere dalla prassi (o dalla cultura) che l'ha provocata, configurata e verificata. Esistono, piuttosto, delle *specificità della teoria e della prassi* (che la teologia pastorale analizza e tematizza<sup>11</sup>), che tocca mettere in conto quando ci si interroga su quale sia una adeguata teoria dell'azione umana e cristiana.

Ma teoria e pratica, pensiero e azione, speculazione e prassi condividono un'unità originaria del conoscere, che possiamo definire *unità di intelligenza e di amore*. Anche questo è un dato che sporge non solo dall'esperienza umana elementare, ma pure dalla rivelazione cristiana:

«L'aspetto filosofico e storico-religioso da rilevare in questa visione della Bibbia sta nel fatto che, da una parte, ci troviamo di fronte ad un'immagine strettamente metafisica di Dio: Dio è in assoluto la sorgente originaria di ogni essere; ma questo principio creativo di tutte le cose – il Logos, la ragione primordiale – è al contempo un amante con tutta la passione di un vero amore. In questo modo l'eros è nobilitato al massimo, ma contemporaneamente così purificato da fondersi con l'agape»<sup>12</sup>.

Dunque, dato che la fede include in se stessa la prassi cristiana, la teologia «non potrà limitarsi alla riflessione sulla sua dimensione cognitiva, ma dovrà prendere in considerazione la prassi della fede ecclesiale»<sup>13</sup>.

---

<sup>11</sup> Cf. P. ASOLAN, *Il tacchino induttivista*, 31; S. LANZA, *Introduzione alla Teologia pastorale*, 1, *Teologia dell'azione ecclesiale*, Queriniana, Brescia 1989, 155-167.

<sup>12</sup> BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Deus caritas est* [25.12.2005], 10, in EV 23, 1558. Cf. anche H. U. VON BALTHASAR: «Allo stesso modo che una conoscenza non potrebbe esserci senza la volontà, così neppure una verità sarebbe pensabile senza l'amore. L'amore non è un'oltre la verità; l'amore è nella verità ciò che le assicura, oltre ogni suo svelamento, un mistero sempre nuovo, è l'eterno *più* di quanto già si sa, senza che si desse né un sapere né uno scibile; l'amore è nell'esistente ciò che non gli consente mai di diventare puro fatto, ed è nella conoscenza ciò che non le consente mai di riposare in se stessa, ma la rende servibile a qualcosa di più elevato. Il concetto dell'amore appartiene al concetto pieno della verità, come il concetto della volontà appartiene al concetto pieno della conoscenza» (*Verità del mondo*, 114).

<sup>13</sup> J. ALFARO, *Rivelazione cristiana, fede e teologia*, Queriniana, Brescia 1986, 128. L'A. nota ancora: «La prassi appartiene alla fede cristiana, in quanto comunità costituita dalla fede, speranza, carità: il coinvolgimento reciproco del 'credere-sperare-amare' cristiano, porta con sé l'accento, l'unità vitale tra l'ortodossia e l'ortoprassi».

La dimensione pastorale della teologia costituisce un aspetto intrinseco all'interno del discorso teologico, perché una teologia che non sviluppasse questo aspetto – la prassi della comunità credente *hic et nunc* – non sarebbe radicata nella storia e nella vicenda ecclesiale.

«Nel suo operare [...] la teologia non agisce considerando il luogo umano-culturale come un semplice luogo di applicazione di quanto viene conosciuto ed espresso già perfettamente nel primo momento di interpretazione delle fonti. Essa deve tener conto piuttosto che la vita presente della Chiesa in quanto operante nel mondo costituisce un luogo di rilettura del suo passato che consente di offrire nuove risposte a delle nuove istanze di interrogazione»<sup>14</sup>.

Questa cosa è vera (e necessaria) sia in riferimento alla ortodossia, che viene costantemente illuminata, approfondita e arricchita (senza la fede ecclesiale vissuta, la teologia sarebbe priva di un adeguato “luogo” concreto e pratico di riferimento, con il rischio di caduta in categorie concettuali puramente astratte e, in definitiva, inutili) che in riferimento alla ortoprassi, come capacità interpretativa, progettuale e attuativa della vita ecclesiale (la teologia pastorale è teoria teologica della prassi evangelica ecclesiale nella società).

c) Una tale *necessaria attenzione al contesto*<sup>15</sup> da parte della teologia vale per due aspetti, uno globalmente culturale e uno propriamente ecclesiale.

---

<sup>14</sup> M. BORDONI, *Tra ortodossia e ortoprassi*, in *La Teologia pastorale. Natura e compiti*, ed. F. MARI-NELLI, EDB, Bologna 1990, 33. Cf. anche p. 17: «L'importanza della prassi della carità per la retta fede (ortodossia) emerge, a partire dal cristianesimo delle origini e, per molta parte dell'era cristiana, nel modo di pensare la fede e l'eresia. Come ha dimostrato Y. Congar, al seguito degli studi di A. Lang, il concetto di fede e di eresia, in tutto il primo millennio, nel medioevo e ancora agli inizi dell'era moderna, è stato più ecclesiologico che dogmatico. [...] La Chiesa e la sua unità erano considerate come il luogo o sacramento fondamentale della salvezza, per cui tutto ciò che non concordava con la fede e la prassi della comunità era considerato eretico. [...] È solo dopo Guglielmo di Occam e dopo la riforma che l'eresia è stata definita da un punto di vista soprattutto noetico, come una “dottrina che si oppone immediatamente, direttamente e contraddittoriamente alla verità rivelata da Dio e proposta autenticamente come tale dalla Chiesa” [MICHEL, *DTC VI*, 2211]».

<sup>15</sup> «L'attenzione alla dimensione contestuale del sapere teologico si scontra oggi a mio avviso con un duplice timore che, per quanto giustificato, se enfatizzato, può produrre un vero e proprio bloccaggio culturale in relazione alla valenza pubblica che un qualsiasi sapere riconosciuto (quindi anche quello che nasce e si sviluppa dalla fede) non può non perseguire. La prima forma di timore si esprime in rapporto all'eventualità di una “catturamondana” della teologia, quando essa si lasciasse guidare non più dalla Parola che salva, ma dalle circostanze e dalle istanze contestuali con cui è chiamata ad interagire. [...] La seconda forma di timore che rischia di impedire alla teologia di svolgere un'adeguata funzione pubblica, per potersi considerare a pieno titolo “cittadina” e non solo “ospite”

Un primo aspetto è *culturale*: come precomprensione e interesse<sup>16</sup> in correlazione con l'orizzonte e il flusso dei fenomeni della cultura (non soltanto quella accademica, ma anche quella sociale, diffusa). Una tale attenzione in un certo senso costituisce un'istanza specifica della ricerca teologica e rimane un permanente compito della teologia nel suo complesso, che quindi non si identifica qui con la teologia pastorale propriamente detta, ma con quella che possiamo a questo punto chiamare *qualità pastorale* della teologia stessa.

Un secondo aspetto è propriamente *ecclesiale*: come riflessione critica circa il vissuto ecclesiale di un'epoca e come servizio di illuminazione e progettazione della vita concreta della Chiesa. Il sapere teologico non deve avvitarci su se stesso in modo autoreferenziale, ma piuttosto offrirsi come servizio ecclesiale vitale e necessario ai fini dell'edificazione e della missione della Chiesa.

Intesa così – come la intende Lanza<sup>17</sup> – come “contestualità”, la dimensione pastorale della teologia consiste non in un semplice valore aggiunto o in un settore distinto ed esclusivo, ma in una *dimensione costitutiva del sapere teologico*. Perciò è necessario superare l'equivoco che la nota di pastoralità di tutta la teologia provenga primariamente dalle esigenze del ministero pastorale, fuori dalle quali non avrebbe senso/interesse quel che la teologia offre<sup>18</sup>.

---

nel villaggio globale, riguarda la possibilità di una “cattura ecclesiastica” del sapere della fede. Dato il suo carattere confessionale e il suo costitutivo legame con la comunità credente e con l'autorità ecclesiastica, la teologia rischierebbe di perdere ogni diritto di cittadinanza, qualificandosi come una forma di sapere parziale, privato e a servizio di un potere non da tutti riconosciuto. [...] Da queste due forme di timore nasce e si alimenta quella autoreferenzialità del sapere teologico, che compromette radicalmente la comunicazione di tale sapere e naturalmente il dialogo e il doveroso confronto con altre forme di conoscenza strutturata presenti nell'areopago contemporaneo. La duplice, reciproca, appartenenza della teologia alla Chiesa e al mondo (alla città) e della Chiesa e del mondo alla teologia non può al contrario che condurre all'affermazione della non autoreferenzialità del sapere teologico» (G. LORIZIO, *Il sapere della fede nel villaggio globale*, in *Teologia nella città, teologia per la città. Sulla dimensione secolare delle scienze teologiche*, ed. A. AUTIERO, EDB, Bologna 2005, 27-54, qui 27).

<sup>16</sup> “Interesse” va qui inteso (in senso habermasiano) come orizzonte socioculturale che contribuisce a determinare la sollecitazione, l'orizzonte di comprensione e, in qualche misura, gli stessi codici di elaborazione e comunicazione di una conoscenza: cf. J. HABERMAS, *Conoscenza e interesse*, in ID., *Teoria e prassi nella società tecnologica*, Laterza, Bari 1978, 3-18.

<sup>17</sup> Cf. S. LANZA, *Teologia pastorale*, in *La Teologia del XX secolo. Un bilancio*, 3, *Prospettive pratiche*, ed. G. CANOBBIO - P. CODA, ATI-Città Nuova, Roma 2003, 400-408.

<sup>18</sup> Posizione questa di N. METTE («La teologia pratica deve essere concepita come scienza teologica dell'azione all'interno di una teologia concepita come scienza pratica»: *Theorie der Praxis. Wissenschaftsgeschichtliche und methodologische Untersuchungen zur Theorie-Praxis-Problematik innerhalb der praktischen Theologie*, Dissertation, Münster 1976, 628) e, a monte, di H. Peukert e finanche di

La dimensione pastorale della teologia non viene a coincidere con le esigenze della pastorale, ma della teologia stessa:

«Non è perché la pastorale si riferisce alla prassi, ma perché la teologia è posta in contesto culturale ed ecclesiale, che essa deve determinare la propria figura epistemologica e il proprio itinerario metodologico in riferimento alla prassi e precisare accuratamente la/e figura/e epistemologica/he e metodologica/he di tale riferimento»<sup>19</sup>.

d) Anziché essere limitata / ristretta all'ambito che si chiama teologia pastorale, la dimensione pastorale della teologia si esprime:

- nel contributo che le diverse discipline teologiche possono e debbono dare alla vita della Chiesa, nei suoi diversi aspetti e nelle sue diverse esigenze, senza per questo rinunciare alla profondità dell'investigazione e al rigore dell'esposizione<sup>20</sup>, ma interpretandoli secondo le esigenze del vissuto culturale ed ecclesiale (cf. l'importanza che assumono oggi le questioni di teologia fondamentale, rispetto a quelle *ad intra*);

- nel rendere comprensibili e utilizzabili nell'azione pastorale le elaborazioni e gli asserti dogmatici, offrendo quel servizio di intelligenza della fede necessario (perché reciproco) all'intelligenza della prassi;

- nella specifica trattazione teologica delle problematiche inerenti l'azione ecclesiale (campo, quest'ultimo, proprio e peculiare della teologia pastorale).

---

M. Lutero («*Vera theologia est practica, et fundamentum eius est Christus*»: *Disputatio contra scholasticam theologiam*, a. 1517), nonché di alcuni esponenti della teologia della liberazione: cf. R. GROH, *Lo stato della teologia pratica in America Latina*, in *I Laterani* 1 (2010) 122-136.

<sup>19</sup> S. LANZA, *Teologia pastorale*, 404.

<sup>20</sup> «Affermare la pastorality della teologia non significa parlare di una teologia non dottrinale, meno scientifica e soltanto praticistica, ma significa impostare l'insegnamento teologico in funzione della formazione di un prete» (CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *La preparazione al sacerdozio ministeriale. Orientamenti e norme* [15.8.1972], 162, in ECEI 1, 4440); GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica *Pastores dabo vobis*, 55: «Infatti la pastorality della teologia non significa una teologia meno dottrinale o addirittura destituita della sua scientificità» (EV 13, 1427). In questa linea – è bene rilevarlo – il sapere teologico non solo si inquadra come componente formativa indispensabile, ma si qualifica come fattore costitutivo e sorgivo di spiritualità, come già aveva previsto R. GUARDINI, *Il senso della Chiesa*, Morcelliana, Brescia 1960, 17ss: «Un processo di incalcolabile portata è iniziato: il risveglio della Chiesa nelle anime. [...] Le profonde formule della teologia tornano a rivelare l'enorme importanza che hanno per la vita spirituale di ogni giorno. [...] Questa è una legge d'organizzazione della vita cristiana: la legge della Santissima Trinità. Tutto questo deve rendersi effettivo non solo nei libri o nei discorsi, ma là dove la Chiesa esiste anzitutto per il singolo individuo. Se questo processo del movimento ecclesiale si affermerà, dovrà necessariamente portare ad un rinnovamento della coscienza di comunità».

e) Riassumendo: la dimensione pastorale della teologia riguarda sia la precomprensione del lavoro teologico (la ricerca come la didattica) sia la disposizione dei trattati (l'equilibrio tra le parti e l'individuazione delle emergenze rilevanti da trattare/affrontare *hic et nunc*).

Appare più chiaro allora – e ci inoltriamo così verso la seconda parte di questo intervento – come la teologia pastorale non sopravvenga in seconda battuta (per via deduttiva o applicativa) nell'ambito della formazione pastorale, ma si presenti sempre come dimensione/prospettiva propria della formazione intellettuale.

## **2. Come possa essere insegnato l'agire che ha per soggetto la Chiesa**

a) La scarsa comunicazione tra pastorale e teologia pastorale viene spesso imputata all'astrattezza di quest'ultima; così come i pastoralisti lamentano un'ignoranza e una distrazione quasi invincibili nei confronti della loro produzione teologica.

Poiché la pastorale è la prassi della Chiesa, e poiché tutti nella Chiesa ne sono attori, capita che tutti (teologi dogmatici, parroci, operatori pastorali, religiosi, organismi di servizio o di consiglio) parlino di pastorale, cioè di azioni ecclesiali, senza mai previamente aver chiarito a se stessi a partire da quale identità, metodo e obiettivi, individuati in base a quale criteriologia.

La mentalità deduttivo-applicativa, che viene generata e configurata dall'impostazione e dall'impianto complessivo degli studi teologici, produce (forse) la convinzione che, conoscendo la dottrina, sia un gioco da ragazzi dedurre le applicazioni pratiche. Di qui la necessità di quello studio scientifico dell'azione ecclesiale che si chiama teologia pastorale.

b) Possiamo sostenere che la teologia pastorale ha storicamente oscillato – e può tuttora oscillare – tra due opposti estremi.

*Il primo* la riduce alla formazione tecnica del pastore, all'insegnamento cioè di quel che deve fare un ministro ordinato. *Pastorale*, in questa prospettiva, viene a significare quel che un prete o un vescovo concretamente fanno nella/per la loro comunità (così si interpreta, settorialmente, il *munus regendi*), che si distingue da ciò che dicono o che pensano – che apparterrebbero rispettivamente al campo ministeriale del *munus docendi* e a quello proprio della teologia speculativa (che poi sarebbe la teologia vera e propria). La pastorale è qui altra cosa rispetto alla teologia, così come la concreta realtà della vita lo è rispetto all'astrazione di una dot-

trina teorica. Per un pastore in cura d'anime "val più la pratica che la grammatica".

È la concezione di teologia pastorale che pubblica manuali, prontuari, ricettari di cose da fare, secondo un metodo decisamente applicativo, che concede molto all'adattamento; che intende, ad esempio, la dizione "per opportunità pastorali" come una scorciatoia per abbreviare o omettere quel che invece le rubriche prescriverebbero al pastore di svolgere considerando attentamente contesto e destinatari. Dunque, questo *primo* estremo si colloca in una *posizione restrittiva* della teologia pastorale, riconducendo la realtà e responsabilità pastorale alla figura del pastore e di quel che conviene o non conviene che faccia.

Il *secondo* estremo dilata *estensivamente* l'oggetto della disciplina, attribuendogli tanto il compito di indagare scientificamente – in quanto si occupa della prassi e dell'azione umana – i caratteri del corretto agire (qui, dell'agire della Chiesa), quanto quello di studiare la prassi mediata religiosamente nella Chiesa e nella società.

È la posizione di G. Otto (e di altri tedeschi: R. Zerfass, N. Mette, P. M. Zulehner; e dell'italiano M. Midali), secondo il quale oggetto della teologia pastorale sono le manifestazioni, i modi di comportamento e di azione motivati religiosamente, presenti nella società; la "religione" nelle storie di vita dei soggetti; la prassi ecclesiale e la sua legittimazione nei diversi ambiti vitali; il superamento delle questioni di identità nella Chiesa e nella società.

Questo estremo appare esposto a un doppio pericolo: o ridursi a formulazioni estremamente teoriche e generali (quasi una sociologia religiosa), o rimanere nell'ambito socioreligioso ma senza una connotazione teologica specificamente cristiana e senza sbocco nel compito di edificazione della Chiesa<sup>21</sup>.

c) In realtà, la teologia pastorale non può prescindere dalla specificità del riferimento cristiano ed ecclesiale, e questo non comporta né restri-

---

<sup>21</sup> Si potrebbe aggiungere un terzo pericolo, che pare provenire dalla preoccupazione di una legittimazione delle Facoltà di teologia pratica nelle Università di stato tedesche, a fronte delle accuse rivolte alla teologia sullo scorcio degli anni Sessanta e all'inizio del decennio seguente: «Die Zuständigkeit der Praktische Theologie für kirchlich-pastorale Handlungsfelder entgrenzen zugunsten der anspruchsvollen Aufgabe, "das Phänomen der Religion in seiner expliziten und oft auch nur impliziten [...] Vielfalt verstehen zu lernen"» (M. BLASBERG-KUHNKE, *Praktische Theologie. Bestandsaufnahme und Zukunftsperspektiven*, in *Praktische Theologie. Bestandsaufnahme und Zukunftsperspektiven Ottmar Fuchs zum 60. Geburtstag*, ed. D. NAUER – R. BUCHER – F. WEBER, Kohlhammer, Stuttgart 2005, 44-49).

zione di ambiti, né sottrazione di temi da svolgere; ma, appunto, specificità. Posta chiaramente a fondamento questa precisa incardinazione, l'attenzione all'orizzonte sociale "totale" proposta da Otto non ha la possibilità di stemperarsi nella labilità di uno studio fenomenologico della religione-nella-società, né prende la deriva spesso equivoca del "religioso": considera tutto ciò non come oggetto proprio, ma in quanto contesto e ambito concreto imprescindibile della azione ecclesiale di cui ci si deve occupare, che è azione di evangelizzazione e di ri-significazione in Cristo della vita degli uomini.

Scegliendo questo fondamento, dunque, *non diventano affatto estranee alla teologia pastorale le questioni che riguardano la società e l'uomo, né ci si deve occupare esclusivamente dell'intra-ecclesiale* (come tende a succedere nel primo estremo), perché «pastorale è l'azione multiforme della comunità ecclesiale, animata dallo Spirito Santo, per l'attuazione nel tempo del progetto di salvezza di Dio sull'uomo e sulla storia, in riferimento alle concrete situazioni di vita»<sup>22</sup>.

«La prassi ecclesiale deve restare l'oggetto specifico della teologia pratica, a meno che essa poi voglia ampliarsi in un'etica generale cristiana, nel cui quadro la struttura sociale dell'agire cristiano in quanto azione ecclesiale ed ecclesiastico-formativa rappresenterebbe una particolare sezione di temi. Ma anche se la prassi ecclesiale rimane il suo oggetto specifico, non per questo la teologia pratica è necessariamente una mera teologia pastorale, introduttiva al campo delle tradizionali attività dei parroci come si è voluto rilevare nella suddivisione della teologia pratica in omiletica, catechetica, ministero e liturgia»<sup>23</sup>.

d) Tale oggetto – la prassi ecclesiale – è teologico secondo il *principio di incarnazione o del divino-umano*<sup>24</sup>. L'incarnazione intesa come legge

<sup>22</sup> R. TONELLI, *Pastorale giovanile*, LAS, Roma 1987, 16.

<sup>23</sup> W. PANNENBERG, *Epistemologia e teologia*, Queriniana, Brescia 1999, 411.

<sup>24</sup> Com'è noto, la prima importante intuizione in questo senso si deve al pastoralista tedesco F. X. Arnold, per oltre un ventennio (1942-1969) sulla cattedra che era stata di Anton Graf a Tubinga. Di intuizione, appunto, si tratta: non sufficientemente valorizzata sotto il profilo epistemologico, né adeguatamente svolta nella elaborazione metodologica e nella configurazione del campo disciplinare, forse perché essa qualifica – anche nella esposizione di Arnold – più l'azione pastorale che non il pensiero teologico pastorale. In realtà data la connessione, anzi: data la mutua interiorità esistente tra azione e pensiero teologico pastorale, ci si sarebbe aspettati l'esplicitazione di quel nesso costitutivo. Ma una trattazione del genere rimase incoativa ed epistemologicamente acerba (cf. J. GOLDBRUNNER, *Inkarnation als Prinzip der Pastoraltheologie*, in *Praktische Theologie Heute*, ed. F. KLOSTERMANN – R. ZERFASS, Kaiser, München 1974, 132-140; B. SEVESO, *Edificare la Chiesa*, Elle Di Ci, Leumann [Torino] 1982, 131-150). Che il pensiero di Arnold non abbia trovato apprezzamento effettivo sul piano della elaborazione della teologia pastorale è confermato dal fatto che lo stesso *Handbuch der*

(“sempre Dio salva l’uomo attraverso l’uomo, con mezzi – *gestis verbisque* – umani”), come evento (il Verbo eterno si è fatto carne ed ha assunto la natura umana), come criterio (da evento storicamente connotato, l’incarnazione diventa orizzonte per l’azione) implica una precisa comprensione – e dunque configurazione – tanto dell’oggetto che del metodo di teologia pastorale.

L’incarnazione determina senza incertezze *la teologicità dell’oggetto*: l’azione ecclesiale non è azione semplicemente umana, ma umano-divina. Per questo occuparsi di essa è fare teologia e per questo l’azione ecclesiale non si risolve esclusivamente nell’intramodano, perché pretende di avere valenza salvifica. In essa e per essa la salvezza avviene *qui e ora* (struttura sacramentale, o – di nuovo – principio del divino-umano<sup>25</sup>). Solo la dimenticanza di questo principio fondamentale ha potuto collocare l’azione salvifica come auspicabile effetto successivo all’azione ecclesiale e non dentro di essa. A causa di questa dimenticanza, può venire sfigurata o equivocata l’originalità cristiana della “mediazione”, che mantiene nel Verbo incarnato la sua figura di riferimento originaria e, propriamente parlando, la sua realizzazione unica e irripetibile. Ogni altra “mediazione” ha carattere sacramentale: non ripete, raddoppia, o “intermedia” la mediazione di Cristo, ma è la stessa unica mediazione resa sacramentalmente presente ed efficace.

Quanto all’oggetto formale di teologia pastorale [l’azione ecclesiale *hic et nunc*, nella sua progettualità e nella sua attuazione], risulta chiaro come l’attenzione e l’assunzione dei luoghi antro-po-storici non avvenga per successivo adattamento, ma per quell’intima “condiscendenza” che al contrario qualifica la rivelazione divina (cf. *Dei Verbum*, 2) e che trova la sua fondamentale giustificazione nella realtà della creazione e nella forma stessa dell’alleanza.

Creazione e alleanza stabiliscono non solo l’opportunità, ma la necessità intrinseca della inculturazione della fede nelle sue formulazioni così come nelle sue espressioni di vissuto ecclesiale. Fede creduta e fede vissuta sono due facce della stessa medaglia.

---

*Pastoraltheologie der Kirche in ihrer Gegenwart* (ed. F. X. ARNOLD – K. RAHNER – V. SCHURR – L. M. WEBER – F. KLOSTERMANN, Herder, Freiburg i.B. 1964-1969), di cui pure Arnold era uno dei curatori, abbia preferito affidare a un dogmatico come Rahner la fondazione della disciplina e l’impostazione dell’opera. Cf. anche R. TONELLI, *Incarnazione*, in *Dizionario di pastorale giovanile*, ed. M. MIDALI – R. TONELLI, Elle Di Ci, Leumann (Torino) 1989, 450-460, qui 459.

<sup>25</sup> Cf. F. X. ARNOLD, *Das Prinzip der Gott-menschlichen und seine Bedeutung für die Seelsorge*, in *Theologische Quartalschrift* 123 (1942) 142-176.

e) È di immediata osservazione che «la teologia pastorale raggiunge lo studente *troppo tardi*»<sup>26</sup> cioè alla fine dei corsi istituzionali<sup>27</sup>. Ciò significa – per quel che abbiamo sostenuto al punto a) – che questo ritardo rischia di rendere spesso arido, cioè povero motivazionalmente, lo studio di discipline importantissime, anzi essenziali, come la filosofia, la storia o le lingue e di non agganciare lo studio delle materie curricolari al contesto nel quale l'azione ecclesiale dovrà incarnarsi.

Un *handicap* del genere produce anche altre problematiche:

- un problema per lo studio della teologia in genere (la teologia pastorale appartiene non solo ai requisiti della prassi pastorale, ma all'integralità del sapere teologico);

- un problema per lo studio della teologia pastorale (che apparirà deduttiva, applicativa, giustapposta), la quale finirà col diventare o inutile (basta conoscere le dottrine, poi con un po' di esperienza e di buon senso la si applicherà) o l'unicamente utile (alla prova del ministero solo la prassi si dimostra rilevante e dunque la teologia speculativa non serve a nulla);

- un problema per chi studia la "teologia istituzionale", che ne ricaverà una visione deformata della realtà cristiana, che è costitutivamente data (come la Rivelazione attesta) *gestis verbisque* ed è segnata da una struttura di chiamata/risposta (alleanza), non imparando a leggere *teologicamente* (cioè grazie a queste strutture fondamentali) la realtà ecclesiale e anche quella sociale e religiosa, finendo per patire una sorta di incomunicabilità con questo tempo, la sua mobilità, i suoi riferimenti valoriali spesso difforni da quelli evangelici.

f) Come abbiamo ricordato più volte, la teologia pastorale risponde ad un'esigenza intrinseca del sapere teologico: appartiene necessariamente all'elaborazione scientifica della *fides quaerens intellectum*, che rimarrebbe dunque mutila senza una trattazione organica delle problematiche inerenti la vita e l'azione della Chiesa. In questa prospettiva essa rende possibile ad altre discipline teologiche una concretizzazione "pratica", cioè fruttuosa, del loro sapere e contribuisce alla formazione specifica di competenze proprie di chi opera nella pastorale.

Tali competenze *non debbono essere immediatamente tecniche* (non si tratta soltanto di progettare ed eseguire l'azione pastorale nei suoi diversi ambiti), ma debbono concorrere alla comprensione del fatto cristiano nella sua

---

<sup>26</sup> R. ZERFASS, *Zur Organisation des Studiums der Praktischen Theologie*, in ID. - N. GREINACHER, *Einführung in die Praktische Theologie*, Kaiser - Grünwald, München - Mainz 1976, 65.

<sup>27</sup> Cf. B. SEVESO, *L'itinerario didattico della disciplina teologico-pastorale*, in *La teologia pastorale*, 122.

integralità *verbis gestisque*. Quindi non si deve ridurre la teologia pastorale a disciplina di formazione professionale, ma nemmeno distaccarla dal suo radicamento e dalla sua genetica connessione con la prassi<sup>28</sup>.

Ciò comporta che l'articolazione dello stesso insegnamento della disciplina – del suo campo disciplinare (ché di area propriamente si tratta, e non di singola materia) come della sua fisionomia didattica – non viene anzitutto dalle diverse “professioni” pastorali, ma dalle esigenze proprie della fede.

«In ogni caso l'utilità dello studio della teologia pastorale sul piano concreto delle prassi ecclesiali si pone anzitutto a livello di formazione della mentalità, come approccio sensibile e competente in ordine alla valutazione critica e alla modificazione intelligente e costruttiva. Consente alla elaborazione dottrinale di non essere estranea e ripetitiva; e alla azione pastorale di non ripiegarsi nella rassegnazione remissiva»<sup>29</sup>.

Va insieme chiarito che per “teologia pastorale” dobbiamo intendere non tanto una singola disciplina quanto piuttosto un'area propria del sapere teologico, a sua volta internamente articolata in diversi “trattati”, a loro volta individuabili in connessione con la determinazione degli ambiti/campi dell'agire ecclesiale (non correttamente/immediatamente riconducibili ai cosiddetti *tria munera*<sup>30</sup>) quanto piuttosto a quelle polarità sul cui intreccio l'azione ecclesiale si configura praticamente<sup>31</sup>.

Insegnare teologia pastorale (quindi non “pastorale”, ma la “teoria dell'azione pastorale”) significherà collocarsi entro questo campo, che

---

<sup>28</sup> «Ciò che attiene alla formazione degli operatori nelle loro competenze ministeriali specifiche (professionalità...) non è parte integrante del sapere e della formazione teologica, ma attiene alla fisionomia propria di ciascuna figura: se tuttavia tale trattazione non è necessaria alla teologia, la teologia è del tutto necessaria ad essa»: S. LANZA, *L'insegnamento della Teologia pastorale*, in *Servire Ecclesiae. Miscellanea in onore di Mons. Pino Scabini*, ed. N. CIOLA, EDB, Bologna 1998, 403.

<sup>29</sup> *Ibidem*.

<sup>30</sup> Cf. P. ASOLAN, *Il tacchino induttivista*, 158-163.

<sup>31</sup> Per Lanza tali polarità sarebbero: la persona (formazione, responsabilità, missione); la comunità cristiana; la società e il mondo; i costitutivi dell'azione ecclesiale; pastorale territoriale e/o pastorale categoriale; i problemi emergenti (cf. S. LANZA, *L'insegnamento della Teologia pastorale*, 409-410). Ad esempio, l'Istituto Pastorale *Redemptor Hominis* della Pontificia Università Lateranense ha individuato quattro aree pastorali omogenee: edificazione della comunità cristiana, educazione, comunicazione, dottrina sociale della Chiesa (cf. *I Laterani* 1 [2010] 9-11). In tutte le aree sono presenti le componenti costitutive dell'azione ecclesiale e le principali polarità di riferimento (*gestis verbisque*, dimensione personale, dimensione sociale) che vanno modulate secondo la struttura propria del mistero della Chiesa: *ad intra* (la *communio*) e *ad extra* (la *missio*).

possiede – come abbiamo appena detto – un oggetto e un metodo propri. La determinazione di un metodo esige – come dice la parola stessa – di individuare i momenti successivi, le tappe e la sequenza che il procedimento dispiega per essere in grado di raggiungere la propria finalità.

g) *Le dimensioni.*

Dobbiamo prima, però, richiamare quali siano le *caratteristiche specifiche dell'approccio metodologico teologico-pratico* nel suo porsi concreto e peculiare: quelle qualità distintive e costitutive, che lo definiscono e lo denotano e che non possono mancare. Chiamiamo queste caratteristiche peculiari *dimensioni*, perché qualificano e strutturano il pensare la prassi ecclesiale lungo le diverse *fasi* che scandiscono la riflessione teologico-pratica. Si tratta concretamente di individuare quelle caratteristiche che ne determinano la tipicità e l'identità: la loro presenza (ovvero la loro assenza) decide della natura teologico-pratica della trattazione. Esse sono la dimensione *kairologica*<sup>32</sup>, quella *operativa*<sup>33</sup> e quella *criteriologica*<sup>34</sup> e sono brevemente descritte nelle note corrispondenti.

---

<sup>32</sup> La dimensione kairologica indica l'esigenza che il pensare l'agire della Chiesa sia sempre posto, in ogni suo momento, in relazione con la situazione; e, insieme, che tale relazione sia sempre colta entro un orizzonte esplicitamente teologico (*kairos*). Essa connota il rapporto con la situazione – da cui prende le mosse l'agire pastorale – nei termini di una comprensione che avviene sempre in prospettiva e con categorie proprie della fede. Nell'approccio kairologico si intrecciano aspetti e acquisizioni di razionalità umana con specifici guadagni che vengono dalla fede, in un'ottica che li sa distinguere sul piano intellettuale, senza mai trattarli separatamente, come se nella prassi fossero elementi tra loro distinti e ininfluenti. Ciò consente di evitare l'illusione neo (o paleo) positivista che sia possibile fotografare la realtà con la neutralità di un obiettivo fotografico. *L'approccio corretto alla realtà consiste in una lettura sapienziale dei segni dei tempi, secondo la prospettiva del discernimento cristiano.* Consiste in un'analisi precisa che arriva a una *chiarificazione teologica*, e dunque in una investigazione acuta e coraggiosa.

<sup>33</sup> L'intenzionalità operativa è inscritta nel patrimonio genetico della teologia pastorale. Una teologia pastorale che non giungesse a progettare l'azione e a realizzare quanto progettato, verrebbe meno al suo senso e alla sua identità, scivolando nelle paludi delle ribattiture dogmatiche, dei "doverismi", delle buone – quanto inutili – intenzioni. La dimensione prassica è costitutiva tanto della rivelazione che della fede cristiane, e la teologia pastorale ne è costitutivamente a servizio. A dire il vero, si è potuto affermare/pensare non senza ragioni (ma non con tutte le ragioni) che la teologia pastorale per lungo tempo è stata più una tecnologia che una teologia dell'attività della Chiesa. L'impegno a superare un'impostazione meramente pragmatica può tuttavia condurre, di rimbalzo, all'estremo opposto, a una produzione teoreticamente nobilitata, ma incapace di innervare concretamente il vissuto ecclesiale. Anche qui, la questione va posta correttamente, tenendo fermo che anche la dimensione operativa, al pari delle altre due, *non si concentra unicamente nel momento realizzativo*, ma percorre e contraddistingue tutto il percorso metodologico.

<sup>34</sup> Nessuna elaborazione avviene *senza una criteriologia di riferimento*: la differenza consiste piuttosto nell'averla esplicita o implicita. I criteri costituiscono il centro nevralgico di tutto il

h) *Le fasi.*

Il *metodo* proprio della Teologia pastorale (almeno: il metodo come lo intendono *I Laterani*<sup>35</sup>) non si può limitare ad affermare principi: da se stessi, i principi non sono in grado di decidere cosa fare in una determinata situazione. Occorre, piuttosto, che esso giunga a precisare le modalità di attuazione dei principi stessi, *hinc et nunc*. Tale modalità non è “scritta” dentro il principio, ma va elaborata e tradotta nella concretezza secondo un corretto rapporto teoria/prassi, riassumibile nel modello della *reciprocità dialettica*<sup>36</sup>.

Qui sinteticamente possiamo solo trascrivere una schematizzazione formale, che indica il tragitto metodologico della disciplina e *vale analogamente – e riassuntivamente – come approccio corretto da insegnare per la/nella prassi pastorale*. Le fasi in cui si distendono e si articolano le dimensioni sono tre: analisi e valutazione; decisione e progettazione; attuazione e verifica.

---

processo metodologico: sono essi a stabilire il *coefficiente normativo dell'agire* e a *vagliare l'esito pratico* della elaborazione teologico-pratica. Fin dal primo momento essi operano e guidano il processo. La dimensione kairológica e quella operativa sono in realtà modalità esplicite dell'approccio ermeneutico-pratico, ma non avrebbero vita senza riferimento alla dimensione criteriologica, che le motiva e le guida. I principi hanno carattere stabile (non statico: sono anch'essi sempre colti in una determinata temperie culturale, ecclesiale, psico-sociale) e sono dati. I criteri, invece, non sono mai pre-dati, ma devono essere elaborati, in orizzonte kairológico e pratico, facendo interagire il dato di fede con il dato situazionale. La dimensione criteriologica coglie le idee guida che presiedono alla lettura della situazione, alla elaborazione progettuale e alle opportune determinazioni operative, nella forma propria, appunto, di *criteri*: non principi astratti e immobili, ma *leggi euristiche generali e concrete ad un tempo, dell'agire pastorale*.

<sup>35</sup> Cf. S. LANZA, *La teologia pastorale secondo la “scuola lateranense”*, in *I Laterani* 1 (2010) 14-64.

<sup>36</sup> «Il rapporto tra teoria speculativa e prassi è fonte di equivoci. Infatti, *non si dà* – se non forse in forma sporadica e comunque limitata – *passaggio diretto dalla teoria pura* (speculativa) *alla prassi*. E la prassi, a sua volta, ha bisogno di essere chiarita, progettata e attuata a partire da una teoria propria e specifica. Perché la teologia pastorale possa risolvere la questione del rapporto teoria/prassi, occorre aver prima chiarito che tale rapporto non si dà in maniera corretta con una teoria qualsiasi, ma solo con una specifica teoria della prassi, la cui costruzione è stata espressa da Lanza, in forma sintetica, nelle seguenti “leggi” costitutive e qualificanti: - *indeducibilità della prassi dalla teoria*, - *irriducibilità della teoria alla prassi*, - *reciprocità dialettica tra il riferimento normativo (la fede, nel caso di teologia pastorale) e il versante contestuale (antropologico, socio-culturale)*, secondo la legge dell'incarnazione (ciò che è umano diviene il luogo in cui il divino si manifesta, operando la salvezza). Configurata così una teoria pratica, essa viene poi rapportata alla prassi *non in forma deduttiva*, ma secondo il modello di *reciprocità* di cui sopra. In forza di tale reciprocità, la teologia pastorale viene ad occuparsi non solo dei mezzi, ma anche dei fini: se ne occupa *sotto il profilo* pratico, cioè della loro conoscibilità, della loro determinazione o del loro raggiungimento. Si tratta sempre dei fini dell'azione che concretamente – qui e ora – viene posta. La diversa composizione del rapporto teoria/prassi apre vie inadeguate per il raggiungimento degli obiettivi per cui esiste la teologia pastorale» (P. ASOLAN, *Il tacchino induttivista*, 31).

### I. Analisi e valutazione.

Occorre che l'analisi da cui inizia l'azione comporti già anche un'esplicita valutazione che si collochi entro l'altrettanto esplicito orizzonte della fede. In questo senso, il punto prospettico corretto colloca l'analisi e il giudizio sulla situazione in una dimensione di *avvento*: spazio e tempo sono coordinate non solo delle azioni umane, ma anche della venuta del Signore. Il Nuovo Testamento chiama il tempo in cui è presente e agisce il Signore non *chronos* ma *kairos*: momento pieno e opportuno per la decisione da prendere. Decisione, progettazione e azione entrano comunque nell'orizzonte dell'analisi e della valutazione: non si tratta qui di pervenire a una conoscenza e ad una valutazione che chiameremmo "scientifica" della situazione, bensì di orientarsi già alla comprensione di ciò che è pastoralmente bene fare nella condizione concreta e irripetibile in cui ci si trova.

### II. Decisione e progettazione.

Si tratta di decidere che cosa fare *qui e ora* e non solo di descrivere un situazione connotata da determinati problemi e possibilità pastorali. Conoscenza e valutazione della situazione sono decisive in ordine alla decisione da prendere: quest'ultima è l'atto – necessario – che strutturerà l'agire. Decidere e progettare l'azione decisa sono connesse l'una all'altra: la decisione informa di sé la volontà, la quale non può attuarsi senza un progetto, e questo non diventa concreto e non incide sulla realtà se una volontà non lo assume e non lo realizza. La progettualità è carattere distintivo dell'agire umano personale e sociale: l'uomo non è mai un essere predeterminato, ma sempre è dotato di libertà e di creatività. È un essere culturale: la progettazione porta alla consapevolezza di questa specifica caratteristica umana e la mette a frutto. Con ciò ci si inoltra nella terza fase.

### III. Attuazione e verifica.

L'attuazione consiste nel dispiegarsi del progetto in termini di obiettivi e di programmazione. Vanno precisati alcuni obiettivi di massima, prioritari o in quanto centrali e decisivi anche per poter conseguire altri obiettivi o in quanto connessi ad emergenze che non possono essere trascurate. La programmazione declina il progetto pastorale definendo concretamente *chi fa che cosa e quando, con che strumenti*. Tale precisazione, assai concreta, consente anche la verifica del raggiungimento dell'obiettivo, della congruenza degli strumenti previsti, dell'adeguatezza della scansione temporale prevista. Poiché l'azione pastorale rimane un'azione umana, il carattere di libertà e di imprevedibilità la connota: perciò la verifica non sarà solo una fase conclusiva del progetto/azione pastorale, ma una dimensione costante, che lascia aperta decisione e azione pastorale a

correzioni, integrazioni, ridimensionamenti che possano presentarsi necessari e che si potevano conoscere soltanto *nel vivo* dell'azione.

i) Dobbiamo, infine, toccare il tema dell'organizzazione degli studi teologico-pastorali e della loro determinazione curricolare. Il tema è stato correttamente impostato e svolto da Lanza<sup>37</sup>, e a quel contributo rinviamo per approfondimenti ulteriori e per gli aspetti che qui non affronteremo (in particolare l'articolazione del dispositivo disciplinare), specialmente riguardo la configurazione/scansione degli studi specialistici di teologia pastorale. Vale sempre la constatazione che una determinazione concreta della mappa curricolare degli studi di teologia pastorale rimane impresa tutt'altro che agevole, dipendendo tale mappa dallo svolgimento di tutte le altre questioni preve che attengono all'identità della disciplina, al suo metodo, al suo oggetto, al rapporto che essa intrattiene con le altre discipline. Come rimane valida la considerazione che lo scopo fondamentale dell'insegnamento della teologia pastorale è, globalmente, che gli studenti acquistino competenza di analisi critica della prassi pastorale vigente, in vista di una costruttiva modificazione e riconfigurazione di essa.

Per quel che qui ci può interessare (e tenendo altresì presente quanto lamentato poc'anzi circa il *ritardo* con il quale la nostra materia raggiunge uno studente di teologia), possiamo innanzitutto acconsentire a una prima articolazione fondamentale che andrebbe prevista nell'organizzazione dei corsi, e che secondo un uso linguistico invalso possiamo indicare come *teologia pastorale fondamentale* e *teologia pastorale speciale*:

- la *fondamentale* può essere a sua volta articolata in due parti ben distinte e tra loro strettamente connesse: una *introduttiva alla problematica teologico-pastorale* (con i relativi temi della storia della questione, del quadro di riferimento noetico, dello statuto epistemologico, del metodo, ecc.), e l'altra che sviluppi *la teologia dell'azione ecclesiale*, nelle sue strutture e nelle sue forme, nei suoi soggetti e negli ambiti di azione.

- La *speciale* ha bisogno, per determinarsi, del rapporto con il vissuto ecclesiale nel suo darsi concreto (secondo la reciprocità già illustrata), perché è da quel vissuto che emergono istanze e problematiche pastorali (famiglia, evangelizzazione, azione liturgica, pastorale sociale...) bisognose di essere affrontate secondo il metodo teologico-pastorale e che costituiscono l'oggetto specifico della pastorale speciale<sup>38</sup>. Tale tipo di

<sup>37</sup> Cf. S. LANZA, *L'insegnamento della Teologia pastorale*, 398-420.

<sup>38</sup> «La difficoltà a delineare una mappa persuasiva dell'insegnamento della teologia pastorale deriva anche dal fatto che, in un certo senso, sono nate (o perlomeno si sono sviluppate) prima

affrontamento risulterà decisivo, poiché è diffuso l'equivoco che la formazione in questo campo consista solo in un'acquisizione funzionale dei contenuti di immediata utilizzazione. Una prospettiva del genere potrà anche dare qualche risultato immediato, ma ben presto apparirà chiaro (solitamente per l'insorgere di nuovi elementi contestuali problematici) di come l'opera dello Spirito non dispensi dalla metodologia rigorosa e scientifica, e di come sia necessario avere acquisito non un rimedio già pronto, ma un metodo che consenta di affrontare (e non eludere) ogni situazione pastorale in maniera corretta e non pre-confezionata.

1) Un'ulteriore articolazione in due momenti andrebbe poi prevista nel *curriculum* teologico istituzionale, dove lo scopo dello studio è l'acquisizione di una sufficiente conoscenza della teoria teologica delle prassi ecclesiali, che metta lo studente in condizione di analizzare criticamente e progettare intelligentemente/sapientemente l'azione pastorale: non dunque a un livello specialistico o di ricerca, ma come preparazione teologica complessiva.

*Un primo momento*, iniziale (primo anno del triennio teologico?), dovrebbe elaborare il quadro di riferimento culturale ed ecclesiale, nel quale le diverse discipline speculative offrono il proprio specifico apporto. Un momento del genere ambienta e motiva lo studio della teologia, elucidando le principali questioni che la situazione attuale pone all'azione ecclesiale e quindi alla riflessione teologica nel suo insieme. La debolezza e il ritardo con cui la teologia pastorale entra nell'ambito degli studi teologici è una delle ragioni della difficoltà a integrare gli studi teologici nella vita pastorale.

*Un secondo momento*, nel corso del *curriculum* (non necessariamente al termine di esso), di tipo fondamentale, secondo l'articolazione appena proposta (natura, metodo, soggetti, forme, ambiti...). Andrebbero previsti anche corsi di "speciale", i quali attengono, tuttavia, più correttamente alla competenza propria di un Istituto di pastorale, laddove sia presente. Tali corsi non andrebbero relegati all'anno "pastorale", che non dovrebbe essere l'anno in cui si studia la teologia pastorale, ma l'anno in

---

le figlie della madre. L'insegnamento trarrebbe grande vantaggio dalla ricapitolazione – senza preconcetti, timori e/o tentativi di annessione – dell'area teologico pratica, dove l'articolazione disciplinare è, per così dire, alquanto indisciplinata. Così discipline certamente teologico-pastorali come la liturgia o la catechetica hanno elaborato una loro autonoma impostazione e tradizione: non sarà facile superare le comprensibili resistenze, e svolgere seriamente il tema della definizione e articolazione dell'area teologico-pratica» (*ibidem*, 412-413).

cui il sapere teologico acquisito in forma teoretica si confronta con il contesto ecclesiale e culturale, precisandosi e completandosi. Agli Istituti pastorali andrebbero affidati anche i corsi che mirano ad approfondire i temi propri delle figure ministeriali e i corsi di aggiornamento che rispondono all'esigenza della formazione permanente e della formazione contestuale.

## 7 INTERVENTO

*Primo Angelo Carlesso \**

a) La tematica del rapporto tra teologia e pratica, tra la riflessione teologica e la prassi pastorale non è nuova e conduce a diverse domande. Che senso ha una teologia, intesa come riflessione a partire dalla fede, dalla rivelazione e dal magistero della Chiesa, se non si confronta con le situazioni storiche del mondo? Dall'altra parte, che senso ha la prassi pastorale se non trova un fondamento teologico?

Si può affermare che, da un lato, la riflessione teologica deve necessariamente condurre alla prassi ecclesiale e, dall'altro, la pratica pastorale della Chiesa ha bisogno di un fondamento teologico.

Infatti, una riflessione teologica che non si interessi della prassi diventerebbe una pura ricerca del sapere che non si trasforma in servizio, ma è proprio il servizio che rivela la caratteristica più profonda della proposta di Gesù, cioè del Vangelo. Il servizio è il segno della realizzazione del Regno annunciato e realizzato da Gesù e dalla sua prassi.

Nel vangelo di Marco il giovane che si avvicina a Gesù in cerca del senso della vita pone la questione in una maniera chiara: «Che devo fare per possedere come eredità la vita?» (Mc 10, 17). Dall'altra parte, la semplice prassi ci porterebbe all'empirismo. Padre João Batista Libanio rileva che esistono due estremi di alienazione: quella della teologia senza vincolo con la prassi e quella del protagonismo di un'azione senza la riflessione della fede.

«La novità della domanda della Teologia della Liberazione consiste in quattro relazioni che stabilisce con la pratica. Relazione non solo teorica, ma pratica, unita ad un determinato contesto storico. È, perciò, una domanda che sorge dalla pratica, nella pratica, verso la pratica e si lascia criticare dalla pratica»<sup>1</sup>.

---

\* Professore di *Teologia Pastorale, Studium Theologicum*, Curitiba (Paraná, Brasile).

<sup>1</sup> J. B. LIBÂNIO, *Teologia da Libertação, roteiro didático para um estudo*, Loyola, São Paulo 1987, 99 (nostra traduzione).

Tutta la teologia è propositiva, implica una proposizione pratica, una presa di posizione che viene dalla pratica, si fa nella pratica, ritorna alla pratica, e si lascia criticare dalla pratica.

b) È necessario, quindi, trovare il giusto rapporto fra la riflessione teologica e la pratica della Chiesa, tra la teologia e la pastorale.

Esse devono cercare nel reciproco confronto il cammino che porta alla complementarità e che certamente arricchirà tanto la riflessione teologica come la pratica pastorale.

Il professor Ramiro Pellitero, docente della Facoltà di Teologia dell'Università di Navarra, afferma:

«Il punto di partenza è che la teologia è unica ed è scienza di fede. Dunque, la fede è piena quando è vissuta. La fede plasma tanto la vita del credente come della comunità cristiana. Perciò, tutta la teologia possiede una dimensione pastorale o pratica, un intimo rapporto con la vita. Oggi sembra fondamentale prendere coscienza di questo rapporto fra la teologia e la vita cristiana o la prassi ecclesiale. Perché, spesso, o si coltiva una teologia lontana o isolata dalla prassi ecclesiale, o si coltiva una pastorale tendente all'attivismo, che prescinde dalla contemplazione e anche dalla teologia»<sup>2</sup>.

E Julio Ramos, nella sua opera *Teologia Pastoral*, scrive:

«il dialogo fra la pastorale e la teologia è sempre stato proficuo e fecondo. Ha fatto sì che la teologia non camminasse per minuzie, e che le azioni pastorali fossero serie. La direzione dell'influenza è sempre stata doppia: a volte sono state le necessità dell'evangelizzazione che hanno dato impulso al pensiero e alla riflessione teologica, altre volte è stato proprio il pensiero che ha indicato alla Chiesa vie di azione e scelte concrete nella sua attività pastorale. In tutto questo sviluppo non possiamo dimenticare l'azione dello Spirito, che conduce la Chiesa e che si serve anche dell'aiuto del pensiero per realizzare la sua opera»<sup>3</sup>.

c) Noi cristiani dell'America Latina ci sentiamo interpellati dalla nostra realtà, tanto nella nostra riflessione teologica come nella pratica pastorale.

Papa Benedetto XVI, nell'Enciclica *Deus Caritas est*, ricorda che

«all'inizio dell'essere cristiano non c'è una decisione etica o una grande idea, bensì l'incontro con un avvenimento, con una persona che dà alla vita un nuovo orizzonte e con ciò la direzione decisiva»<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> R. PELLITERO, *Teologia pastoral: introducción a una teología de la acción eclesial. Panorámica y perspectivas*, ed. Grafite, Bilbao 2006 (nostra traduzione).

<sup>3</sup> J. A. RAMOS, *Teologia Pastoral*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1999<sup>2</sup>, 31 (nostra traduzione).

<sup>4</sup> BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Deus caritas est* [25.12.2005], 1, in EV 23, 1539.

La finalità della riflessione teologica, del fare ed insegnare teologia, deve essere posizionata da questo incontro dell'uomo del nostro tempo con la persona di Gesù, missionario del Padre. La teologia ha senso solo se conduce l'uomo e la donna alla conoscenza e all'incontro con Gesù Cristo, parola viva del Padre.

Come Chiesa del continente latino-americano ci sentiamo interpellati dai nostri vescovi, riuniti ad Aparecida, in Brasile, tanto nella pratica pastorale come nella riflessione teologica. Affermano i vescovi ad Aparecida che

«conoscere Gesù Cristo per mezzo della fede è la nostra gioia; seguirlo è una grazia, e trasmettere questo tesoro agli altri è una missione che il Signore ci ha dato quando ci ha chiamati e ci ha scelti. Con gli occhi illuminati dalla luce di Gesù Cristo risorto possiamo e vogliamo contemplare il mondo, la storia, i nostri popoli dell'America Latina e dei Caraibi, ed ognuno dei suoi abitanti»<sup>5</sup>.

La riflessione teologica ci porta ad una maggiore conoscenza della persona di Gesù Cristo. Una pratica pastorale illuminata dalla teologia spinge a testimoniare Gesù Cristo. Così diventiamo discepoli missionari, portando la Vita a tutti gli uomini e donne.

Lo studio della teologia deve permettere una maggiore conoscenza di Dio e ci aiuta a capire meglio la nostra realtà. Conseguentemente ci porta ad una pratica pastorale che risponda alle sfide che il tempo presente ci richiede. «Se non conosciamo Dio in Cristo e con Cristo, tutta la realtà diventa un enigma indecifrabile; non c'è cammino, e non avendo cammino, non ha vita né verità», ha detto papa Benedetto XVI nel discorso di apertura della V Conferenza dell'episcopato latino-americano.

d) Tutta la missione della Chiesa, tanto nella sua riflessione come nella sua pratica, non può essere altra se non la proclamazione della Buona Novella dell'Amore di Dio manifestato nella vita e nella azione di Gesù di Nazareth, soprattutto nella offerta nella croce. Come ricorda la *Evangelii nuntiandi*, «il mandato d'evangelizzare tutti gli uomini costituisce la missione essenziale della Chiesa, [... essa] esiste per evangelizzare»<sup>6</sup>.

L'insegnamento della teologia nei nostri istituti teologici deve cercare non solo di conoscere questa Buona Novella, ma anche testimoniarla, fare che questa Buona Novella sia conosciuta a tutti. Perciò, un istituto di teologia non può limitarsi ad insegnare teologia, ma deve essere una presenza viva nella Chiesa

---

<sup>5</sup> V CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO E DO CARIBE, Aparecida (13-31 de maio de 2007), *Documento Final*, 18 (nostra traduzione).

<sup>6</sup> PAOLO VI, Esortazione apostolica *Evangelii nuntiandi*, 14, in EV 5, 1601.

diocesana. I nostri vescovi ad Aparecida affermano che «conoscere Gesù Cristo è il miglior regalo che ogni persona può ricevere, averlo incontrato è stata la cosa migliore che è successa nelle nostre vite, e farlo conoscere con la nostra parola ed opere è la nostra gioia»<sup>7</sup>.

Ad Aparecida i nostri vescovi hanno inoltrato a tutto il continente latino-americano e caraibico un doppio appello: una continua conversione pastorale e un rinnovamento ecclesiale. Questo doppio appello è posto chiaramente come condizione perché la Chiesa stia in stato permanente di missione. Si tratta di un appello che sentiamo diretto anche ai nostri istituti di teologia, in cui si deve insegnare una teologia che illumini la pratica della Chiesa.

e) Papa Benedetto XVI, nel suo discorso di apertura della Conferenza di Aparecida, ha affermato che l'attuale crisi che l'umanità attraversa non è un vicolo cieco, ma un crocevia.

Questa situazione chiede a noi cristiani un atteggiamento propositivo, che promuove la vita in pienezza, una Chiesa tutta missionaria, in permanente stato di missione, in spirito di dialogo e servizio che cammina con tutta l'umanità. Come ricorda la *Gaudium et Spes*: «Le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce degli uomini di oggi, dei poveri soprattutto e di tutti coloro che soffrono, sono pure le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce dei discepoli di Cristo»<sup>8</sup>.

Per questo il documento di Aparecida chiede due atteggiamenti: assumere un'attitudine di permanente conversione pastorale e il rinnovamento ecclesiale.

Cito due numeri del Documento:

«La conversione personale risveglia la capacità di sottomettere tutto al servizio dell'instaurazione del Regno di Vita. I vescovi, i sacerdoti, i diaconi permanenti, i consacrati e le consacrate, i laici e le laiche, sono chiamati ad assumere un'attitudine di permanente conversione pastorale, che implica ascoltare con attenzione e discernere "quello che lo Spirito sta dicendo alle Chiese" (Ap 2, 29) attraverso i segni dei tempi in cui Dio si manifesta»<sup>9</sup>.

«La pastorale della Chiesa non può prescindere dal contesto storico dove vivono i suoi membri. La sua vita si svolge in contesti socio culturali ben concreti. Queste trasformazioni sociali e culturali rappresentano naturalmente nuove sfide alla Chiesa nella sua missione di costruire il Regno di Dio. Da qui nasce, nella fedeltà allo Spirito

<sup>7</sup> V CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO E DO CARIBE, Aparecida 2007, *Documento Final*, 29.

<sup>8</sup> CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione pastorale *Gaudium et spes*, 1, in EV 1, 1319.

<sup>9</sup> V CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO E DO CARIBE, Aparecida 2007, *Documento Final*, 366.

Santo che la conduce, la necessità di un rinnovamento ecclesiale che implica riforme spirituali, pastorali e anche istituzionali»<sup>10</sup>.

Il rinnovamento ecclesiale implica l'ordine dell'essere, della grazia, della santità, del mistero; la conversione pastorale implica l'ordine dell'agire, dell'azione, della missione, del ministero. Così come nessuno dà ciò che non ha, nessuno fa quello che non è. L'agire segue l'essere.

L'esigenza dei cambiamenti nella Chiesa, tanto nel suo essere come nel suo agire, fa parte del suo cammino lungo la storia, sin dalle origini. I Padri della Chiesa parlavano di una *Ecclesia semper reformanda*. Dom Helder Camara amava ripetere che «la Chiesa ha bisogno di cambiare costantemente per essere sempre la stessa Chiesa di Gesù Cristo». La tradizione della Chiesa è il cambiamento, cioè, la capacità di adattarsi alle sfide dei tempi per poter trasmettere sempre e fedelmente la stessa verità.

f) La Chiesa, per essere continuamente sacramento del Regno di Dio, ha bisogno di stare in continuo processo di costruzione, tanto nel suo essere come nel suo agire. Come ci ricorda la *Evangelii nuntiandi*, la Chiesa «esiste per evangelizzare», e la evangelizzazione consiste nel rispondere, a partire dalla fede, alle sfide concrete di ogni epoca e contesto storico; allora davvero "l'agire" fa il suo "essere".

È nella misura in cui la Chiesa ha cercato di dare risposte alle necessità dell'evangelizzazione, che ha cominciato a formulare le diverse diaconie, i ministeri, le strutture, le pastorali, ecc. Perciò l'esigenza del "rinnovamento ecclesiale" è antica quanto la Chiesa stessa.

Ad Aparecida i vescovi, come esigenza di una Chiesa in stato permanente di missione, hanno invitato ad una attitudine di permanente "conversione pastorale".

«La conversione pastorale delle nostre comunità esige che si vada oltre ad una pastorale di pura conservazione per una pastorale decisamente missionaria. Così sarà possibile che "l'unico programma del Vangelo continui introducendosi nella storia di ogni comunità ecclesiale" (*Novo millennio ineunte*, 12) con nuovo ardore missionario, facendo sì che la Chiesa si manifesti come madre che va incontro, una casa accogliente, una scuola permanente di comunione missionaria»<sup>11</sup>.

Abbiamo quindi bisogno di passare da una pastorale di manutenzione ad una pastorale missionaria, come insistentemente ricorda il Documento di Aparecida.

---

<sup>10</sup> *Ibidem*, 367.

<sup>11</sup> *Ibidem*, 370.

Già a Santo Domingo, nella IV Conferenza dell'Episcopato latino-americano e caraibico, i vescovi parlavano di "conversione pastorale", nel contesto della nuova evangelizzazione.

«La nuova evangelizzazione esige la conversione pastorale della Chiesa. Tale conversione deve essere coerente con il Concilio. Coinvolge tutto e tutti: nella coscienza e nella prassi personale e comunitaria, nelle relazioni interpersonali e di autorità; nelle strutture e nei dinamismi per i quali la Chiesa diventi presente con sempre maggiore incisività, come segno efficace, sacramento di salvezza universale»<sup>12</sup>.

La conversione pastorale coinvolge la totalità della pastorale. La conversione pastorale ha valore in quanto la Chiesa si rende presente in una modalità sempre più incisiva come sacramento di salvezza universale.

g) In altri termini, l'obiettivo della conversione pastorale è l'agire della Chiesa. La ragione della conversione pastorale ha come finalità l'evangelizzazione, la salvezza universale per mezzo della realizzazione del Regno, di cui la Chiesa ha bisogno, per essere sempre di più segno e strumento, sacramento.

Qui mi pongo delle domande, per noi come Scuola dove si insegna la teologia. Qual è il ruolo di un Istituto di teologia nell'agire della chiesa diocesana? Può una scuola di teologia rimanere indifferente alle scelte pastorali che la chiesa diocesana compie? Che contributi concreti può offrire una scuola di teologia alla chiesa diocesana? Un istituto di teologia, anche se diretto da una congregazione religiosa, come può illuminare il cammino pastorale della chiesa diocesana?

Si profila, quindi, un grande contributo che le scuole di teologia possono e devono offrire alle chiese diocesane.

---

<sup>12</sup> IV CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO AMERICANO, Santo Domingo (12-28 de outubro de 1992), *Documento Final*, 30 (nostra traduzione).

## 7 INTERVENTO

Viktoras Ačas \*

a) Il tema della “pastoralità di tutta la teologia” è già stato affrontato dal Concilio Vaticano II nel decreto *Optatam totius*, in cui afferma:

«Nell’insegnamento della teologia dogmatica [...] si insegnino loro a riconoscerli [i misteri della salvezza] presenti e operanti sempre nelle azioni liturgiche e in tutta la vita della Chiesa; ed essi imparino a cercare la soluzione dei problemi umani alla luce della rivelazione, ad applicare le verità eterne alla mutevole condizione di questo mondo e comunicarle in modo appropriato agli uomini contemporanei»<sup>1</sup>.

Al Concilio papa Giovanni XXIII chiedeva di superare il tradizionale rapporto Chiesa – società (cultura) per svilupparne uno nuovo, sconosciuto, basato su di una diversa articolazione del rapporto contenuto – forma nell’annuncio del messaggio cristiano. Il Papa diceva:

«è necessario che questa dottrina certa e immutabile, che deve essere fedelmente rispettata, sia approfondita e presentata in modo che risponda alle esigenze del nostro tempo»<sup>2</sup>.

Si tratta di una nuova comprensione complessiva del sapere teologico, che rende evidente il rapporto reciproco tra rigore speculativo della teologia e sua destinazione pastorale. Giovanni Paolo II nella *Pastores dabo vobis* ricorda: la realtà scientifica e la dimensione pastorale sono

«due caratteristiche della teologia e del suo insegnamento che non solo non si oppongono tra loro, ma che concorrono, sia pure sotto profili diversi, alla più completa

---

\* Professore di *Teologia pastorale*, Istituto Teologico, Telšiai (Lituania).

<sup>1</sup> CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Decreto *Optatam totius*, 16, in EV 1, 807.

<sup>2</sup> GIOVANNI XXIII, *Discorso di apertura del Concilio* [11.10.1962], in EV 1, 55\*.

intelligenza della fede. Infatti la pastoralità della teologia non significa una teologia meno dottrinale o addirittura destituita della sua scientificità; significa, invece, che essa abilita [...] ad annunciare il messaggio evangelico attraverso i modi culturali del loro tempo e a impostare l'azione pastorale secondo un'autentica visione teologica»<sup>3</sup>.

In altri termini, Dio non va soltanto contemplato, ma donato agli uomini e continuamente incarnato nell'oggi della storia. Questo significa che non si può mettere più in contrapposizione la teologia speculativa e quella pratica: cioè

«non si può più pensare la pastorale come una semplice programmazione pratica delle tradizionali attività liturgiche, catechetiche, operative e organizzative. [...] Si tratta dell'inserimento dell'amore di Dio nella storia dell'uomo, così da rendere inseparabile in essa l'aspetto cristologico e quello antropologico, il contenuto salvifico e la sua forma culturale, la densità dottrinale e la metodologia pedagogica [...]. La Parola di Dio non è verità astratta: è pioggia e neve che feconda la terra. Il dogma – e noi possiamo dire la teologia – è per natura, in se stesso, pastorale, ossia ordinato alla prassi della salvezza»<sup>4</sup>.

Il prof. Paolo Asolan, riprendendo il pensiero del prof. Sergio Lanza, precisa giustamente che, più che di pastoralità della teologia, si dovrebbe parlare di contestualità della teologia sotto un duplice profilo: culturale<sup>5</sup> ed ecclesiale<sup>6</sup>, perché

«intesa correttamente come contestualità, la cosiddetta pastoralità si propone non come semplice valore aggiunto, o settore, ma come dimensione costitutiva del sapere teologico»<sup>7</sup>.

Essendo la dimensione costitutiva di tutte le discipline teologiche, la teologia pastorale si mostra come la coscienza critica che aiuta la teologia ad apprendersi una forma e formulare le proprie conseguenze in una chiara relazione con il mondo in cui si vive. Nello stesso tempo la teologia pastorale cerca di elaborare un'adeguata orientazione pratica di tutta la ricerca teologica e aiuta la Chiesa a

<sup>3</sup> GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica *Pastores dabo vobis*, 55, in EV 13, 1427.

<sup>4</sup> E. VIGANÒ, *Don Bosco ritorna*, Paoline, Cinisello Balsamo 1992, 174.

<sup>5</sup> «Culturale: come precomprensione ed interesse in correlazione con l'orizzonte e il flusso dei fenomeni della cultura sia accademica che antroposociale» (S. LANZA, *Teologia pastorale* in *La Teologia del XX secolo. Un bilancio*, 3, *Prospettive pratiche*, ed. G. CANOBBIO - P. CODA, Città Nuova, Roma 2003, 403).

<sup>6</sup> «Ecclesiale: come riflesso del vissuto ecclesiale di un'epoca e come servizio alla vita concreta della Chiesa» (*ibidem*).

<sup>7</sup> *Ibidem*.

pianificare la propria azione pastorale, cioè a sviluppare la teologia nella concreta situazione pastorale.

b) Qui si pone una domanda molto pratica. Sapendo che tocca alla teologia pastorale fornire, in maniera scientificamente convincente, le coordinate e le esigenze proprie del vissuto ecclesiale e sociale, in mezzo alle quali si trova a operare, e con esse s'interroga e s'interpella contemporaneamente tutte le altre discipline teologiche, spingendole ad approfondire e ad aprire nuovi orizzonti di vita e di speranza per l'intera umanità, mi domando: in che modo e in che anno del seminario dovrebbe essere collocata la disciplina che è la teologia pastorale, affinché essa possa garantire la "pastoralità" di tutta la ricerca teologica e offrire una buona motivazione a studiare le materie proposte nei primi due anni di filosofia? Faccio questa domanda perché spesso si riscontra negli studenti mancanza di motivazione per lo studio delle discipline filosofiche e storiche, come anche quell'incapacità di leggere teologicamente la realtà, specialmente quella culturale.

Nell'insegnamento della teologia riscontro un altro problema: nell'ambiente lituano in cui abito e insegno teologia, spesso si dà tanta attenzione alla contestualità ecclesiale e poca attenzione alla contestualità culturale, finendo così per rendere il ministero pastorale troppo intra-ecclesiale. Questo forse è anche un altro problema che riguarda l'insegnamento "ritardato" della teologia pastorale, ma anche l'incapacità di comunicare con il nostro tempo, compito questo che il Concilio aveva messo al centro della pastorale ecclesiale.

La *Ratio studiorum pro Lituania* afferma che il corso di teologia pastorale deve aiutare gli alunni a conoscere le condizioni nuove, nelle quali si svolge l'azione ecclesiale, e insegnar loro ad applicare i metodi dell'azione postconciliare, ponendo attenzione ai problemi nuovi<sup>8</sup>. Questo significa che il corso di teologia pastorale non deve essere un corso di magistero pastorale mascherato ed alternativo. Lo scopo dell'insegnamento non è quello di fornire nuove priorità all'azione, quanto piuttosto quello di aiutare alla comprensione dei fenomeni in atto dentro la vita storica della Chiesa, creando attraverso lo strumento del linguaggio quella possibilità di vedere i problemi, senza la quale non ci sarebbe spazio per alcuna decisione episcopale di indirizzo della Chiesa. Allo stesso modo la teologia pastorale non vuole sostituirsi in modo diretto alla progettazione pastorale concreta, che spetta invece ai vari soggetti implicati nella prassi cristiana; piuttosto intende situarsi a monte di questa progettazione, come luogo in cui

---

<sup>8</sup> Cf. *Ratio studiorum pro Lituania*, approvato dalla Congregazione per l'Educazione cattolica, con decreto 31 maggio 2006, n. 226/2002/6, p. 24.

fornire domande e strumenti che permettano una immaginazione sempre più consapevole e riflessa del presente e del futuro della Chiesa.

c) Così, nell'insegnamento della teologia pastorale, è importante partire da una posizione adeguata affinché essa non trascuri le questioni riguardanti la società e l'uomo, e non si occupi esclusivamente dell'intra-ecclesiale. Bisogna avere presente il "principio d'incarnazione" (la cui peculiarità è la singolarità stessa dell'agire di Dio nella storia per la salvezza dell'uomo) come principio di fondazione teoretica della teologia pastorale, e non meno che come criterio ermeneutico – progettuale della prassi cristiano-ecclesiale<sup>9</sup>. L'incarnazione e la redenzione non sono soltanto eventi mirabili della grazia di Dio circoscritti nel tempo e nello spazio, ma sono la modalità del "qui ed ora" dell'agire divino nella storia dell'uomo finalizzati alla sua salvezza. La relazione che congiunge il divino con l'umano, che noi definiamo "principio di incarnazione", sancisce in modo inequivocabile che la fede cristiana è incarnata, situata, e culturalmente connotata. Così l'incarnazione diventa il fondamento, il pilastro solido della prassi cristiana e dell'agire della Chiesa, nonché della sua missione, che coinvolge il cristiano sia a livello personale che comunitario<sup>10</sup>. Paolo Asolan afferma che

«tale centralità dell'incarnazione intesa come legge (sempre Dio salva l'uomo attraverso l'uomo, con mezzi – gesti e parole – umani), come evento (il Verbo eterno si è fatto carne ed ha assunto la natura umana), come criterio (da evento storicamente connotato, l'incarnazione diventa orizzonte per l'azione) implica una precisa comprensione – e dunque configurazione – tanto dell'oggetto che del metodo di teologia pastorale»<sup>11</sup>.

Va sottolineato anche l'approccio metodologico teologico–pratico pastorale, che ha delle componenti costitutive (dimensioni<sup>12</sup>), che lo qualificano in ogni sua

---

<sup>9</sup> Cf. P. ASOLAN, *Il tacchino induttivista. Questioni di teologia pastorale*, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2009, 18.

<sup>10</sup> Cf. S. LANZA, *Introduzione alla teologia pastorale*, I, *Teologia dell'azione ecclesiale*, Queriniana, Brescia 1989, 222-235.

<sup>11</sup> P. ASOLAN, *Il tacchino induttivista*, 19.

<sup>12</sup> Le dimensioni introdotte da S. Lanza accompagnano tutto il cammino di elaborazione pastorale: *dimensione kaiologica* – è la costante attenzione che in ogni fase del metodo deve essere rivolta a cogliere i "segni dei tempi", che non sono da leggere solo nella situazione, ma anche ad es. nella risposta che si ottiene durante la fase operativa a certe iniziative da cui ci si aspettava ben altro...; prerequisiti per il discernimento sono la preparazione umile e paziente, la libertà interiore, l'apertura al dialogo, la discrezione e la competenza; *dimensione operativa* – è operare decisioni in modo *partecipato, trasparente, tempestivo*, producendo cammini *praticabili* (che non significa "accontentarsi", ma rielaborare il contenuto di fede incarnandolo nella situazione) e soprattutto

fase o momento. Le fasi sono: analisi e valutazione; decisione e progettazione; attuazione e verifica.

Quindi, è necessario anzitutto articolare un'analisi della situazione che non sia solo consecutivamente, ma, appunto, immediatamente teologica. Poi, un momento di decisione – progettazione e uno di attuazione e verifica, delineati costantemente nella correlazione di reciprocità asimmetrica che stabilisce l'idoneità teologico-pastorale della riflessione: dove la prospettiva di fede si pone in relazione critica e feconda con le coordinate socio-culturali. Si profila in tal modo una metodologia che si può e ci piace definire come metodo del discernimento pastorale<sup>13</sup>.

Avendo presente ciò che è stato detto sopra, ritengo che Paolo Asolan abbia ragione allorché indica la necessità di inserire il corso di teologia pastorale fondamentale (natura, metodo, soggetti, forme, ambiti ...) nei primi anni del programma degli studi teologici. Questo dovrebbe sia rafforzare la motivazione a studiare nel seminario le discipline filosofiche introduttive, sia aiutare a superare la difficoltà a integrare gli studi teologici nella vita pastorale.

---

*verificando* in ogni fase e ad ogni livello ciò che si sta facendo e la risposta; è naturale che la verifica non possa essere qualcosa di puramente numerico (successo quantitativo e basta), comunque non può prescindere del tutto; è atto ecclesiale, ha quindi criteri suoi propri, derivati dall'ascolto delle Scritture, e cioè considera positiva una azione ecclesiale quando: a) la comunità diventa soggetto attivo; b) diventa per gli uomini motivo di lode a Dio; c) orienta i suoi membri al Regno e al servizio; d) è missionaria; e) nella persecuzione si consolida; *dimensione criteriologica* – fissa i riferimenti normativi teologico-pastorali per ogni elaborazione, sia nella fase dell'analisi che poi dell'azione: sono leggi generali dell'agire pastorale, da non confondersi con dei principi primi da cui dedurre la prassi. La connessione con la prassi non è successiva, ma nativa. Il più famoso è il principio d'incarnazione introdotto da Arnold (detto anche principio del divino-umano) che possiamo sinteticamente riassumere così: «come nella persona del Dio-uomo Gesù Cristo le due nature, la divina e l'umana, si incontrano e operano insieme, così è necessario prendere sul serio nella realizzazione dell'opera di salvezza la parte di Dio e quella dell'uomo e il loro operare insieme». Questo permette di analizzare i problemi pastorali come esaltazione o riduzione indebita di uno dei due aspetti. Da questo principio derivano vari riferimenti normativi per l'agire pastorale: ad es. il fatto che Cristo sia intervenuto nella storia senza la sfolgorante invadenza del Tabor, ma nella quotidianità, indica che il modo di agire di Dio, sia per il discernimento, che per la programmazione, ha quella caratteristica. Inoltre si può notare che, non avendo Dio nell'Incarnazione annullato l'intelligenza umana di Gesù, ma avendo questa operato in "simbiosi" col Verbo divino, la metodologia della nostra scienza dovrà necessariamente coinvolgere fede e ragione senza che l'una sia sopraffatta dall'altra. Cf. G. P. CARZINO, *Appunti di teologia pastorale fondamentale*, Facoltà teologica dell'Italia Settentrionale, Genova 1997-1998, 49-51.

<sup>13</sup> Cf. S. LANZA, *Convertire Giona. Pastorale come progetto*, OCD, Roma 2005, 116-119.



## LO STATUTO EPISTEMOLOGICO DELLA DOTTRINA SOCIALE DELLA CHIESA E IL SUO INSEGNAMENTO

*Gianni Manzone* \*

La questione dello statuto epistemologico della dottrina sociale della Chiesa (= DSC) ci spinge a riflettere su un modo di procedere teologico riguardo ai fatti sociali che sappia, secondo l'oggetto in questione, elaborare un sapere che, nella sua specificità e peculiarità, possa esprimere giudizi etici, valenze pastorali, competenze tecniche<sup>1</sup>.

È chiaro che ciò richiederebbe, ulteriormente, interrogarsi sul senso stesso dell'insegnamento della DSC, che non può essere ricondotto a semplice comunicazione, sia pur criticamente riflessa, di contenuti, ma dovrebbe proporsi, a nostro avviso, l'obiettivo di educare a interpretare veritativamente il sociale dal punto di vista operativo, vale a dire relativamente alle forme dell'agire da esso richieste, entro la complessa trama delle situazioni che ad esso si riferiscono.

L'insegnamento della DSC potrebbe allora procedere in due diverse direzioni, che corrispondono ad altrettanti compiti; una, quella *fondamentale*, che dovrebbe muoversi nel senso dell'esplicitazione del rapporto sintetico tra fede e società declinato sotto il profilo morale e pastorale; l'altra, quella *riferita ai contenuti* della DSC, che potrebbe perlomeno spostarsi da un interesse prevalentemente nozionistico, atto cioè ad attingere dalle fonti studiate il da farsi nelle diverse situazioni, ad uno paradigmatico, attento cioè a recepire non tanto soluzioni di pronto o addirittura universale utilizzo, ma modelli di giudizio, di interpretazione e di azione,

---

\* Professore ordinario di *Teologia sociale*, Pontificio Istituto Pastorale *Redemptor Hominis*, Pontificia Università Lateranense.

<sup>1</sup> Circa la peculiare identità della DSC, cf. GIOVANNI PAOLO II, *La dottrina sociale della Chiesa*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2002; E. MONTI, *La dottrina sociale della Chiesa e il suo insegnamento*, in *La Scuola Cattolica* 126 (1998) 769-816, qui 804-816; ID., *Alle fonti della solidarietà. La nozione di solidarietà nella dottrina sociale della Chiesa*, Glossa, Milano 1999, 83-116; G. MANZONE, *Invito alla Dottrina sociale della Chiesa*, Borla, Roma 2004.

come tali sempre e comunque da riscrivere, o meglio da far rivivere entro una realtà mai sufficientemente comprensibile a priori, ma sempre e solo nelle singolarità delle situazioni incontrate.

Allo scopo di chiarificare le diverse direzioni dell'insegnamento della DSC analizzeremo, attraverso l'indagine epistemologica, il passaggio della DSC dalla filosofia (1) alla teologia (2), focalizzando poi la sua figura teorica cioè il *principium quod* e il *principium quo* (3), e la forma conseguente di giudizio pratico (4). A questo punto del nostro percorso possiamo far emergere alcune sfide e opportunità dell'insegnamento della DSC (5).

## 1. La DSC come filosofia

a) La figura che presenta la DSC nei pronunciamenti che vanno da Leone XIII a Pio XII, e in parte anche a Giovanni XXIII, è quella di una “dottrina”, cioè di principi e di norme deducibili dalla stessa natura umana (quindi corrispondenti al diritto naturale) e relativi alla vita in società. Si tratta cioè di un “corpus” organico e coerente che permette, se viene correttamente applicato, di comprendere e soprattutto regolare la società. In quanto tali principi e norme sono deducibili dal diritto naturale, essi riguardano tutti e non solo i cristiani: perciò la DSC appartiene all'etica naturale e non alla teologia. Inoltre essi si possono ritenere come la strada “certa e sicura” per risolvere i problemi sociali<sup>2</sup>.

Se l'intento di questa figura di DSC era quello di individuare nella stessa natura dell'uomo (e quindi nella legge morale naturale) gli strumenti per risolvere le questioni sociali, tale prospettiva non rendeva conto di come la vita sociale non possa essere pensata come semplice campo di applicazione delle norme morali inscritte nella natura; la società infatti si presenta con un suo spessore storico irriducibile ai criteri astratti e generali. Questa condizione “astorica” della società si esporrà, tra l'altro, alle critiche da parte delle teologie politiche che le rimprovereranno il carattere “ideologico”, cioè funzionale al mantenimento di un determinato assetto di società.

---

<sup>2</sup> Va fatto osservare, per l'appunto, come la filosofia soggiacente a questa figura di DSC fosse quella neo-scolastica che proprio Leone XIII ripristinò nel suo pontificato. Che la dottrina morale sia considerata nei termini dell'etica naturale, riflette la tradizione dell'insegnamento teologico morale, che tendenzialmente riduce la morale cristiana al decalogo, e tendenzialmente riduce il decalogo alla precettistica della legge naturale.

Inoltre ricondurre la DSC al campo dell'etica naturale ha come conseguenza l'irrelevanza della rivelazione e della fede in ordine al giudizio sui fatti di società<sup>3</sup>. È vero che si parla di competenza della Chiesa nel campo sociale in quanto la verità, che in esso si esige, si fonda sulla verità ultima, accessibile compiutamente solo nella rivelazione; per questo solo essa può indicare le strade "sicure". E tuttavia l'orizzonte della rivelazione (e quindi della fede) non apporta nessun criterio di giudizio storico determinato, dal momento che anch'essa è interpretata con schemi fondamentalmente "dottrinalistici"<sup>4</sup>.

È assente una considerazione della storia intesa come complesso delle forme sociali del vivere, caratteristiche di una determinata società perché connesse ai modi concreti dello scambio sociale in quanto nel loro intreccio configurano la vita civile come sistema sociale. È invece il diritto naturale che determina l'ordine sociale esemplare<sup>5</sup>.

Il merito di questa figura dottrinalistica, che corrisponde al primo periodo della DSC, è di aver richiamato il riferimento necessario alla nozione di diritto oggettivo per definire l'ordine sociale giusto e gli stessi diritti soggettivi (i diritti umani moderni). Tuttavia la figura della società giusta è rappresentata quale fosse dedotta dalla ragione, quasi fosse "naturale", senza relazione con le forme storiche dei rapporti sociali<sup>6</sup>.

La comprensione statica dell'ordine sociale da parte della DSC fino a Pio XII spiega la convinzione secondo cui la verità "immutata e immutabile" dell'ordine sociale sarebbe accessibile da parte della coscienza individuale a prescindere da ogni debito nei confronti del costume e delle sue mutevoli determinazioni storiche.

b) Dal punto di vista metodologico la figura di giudizio pratico che corrisponde a questa fase della DSC è quello nel quale i giudizi etici e le norme sociali sono enunciati in modo tendenzialmente "assoluto", cioè

---

<sup>3</sup> La critica, piuttosto vasta, affiora già intorno agli anni Cinquanta nel contesto della cosiddetta "teologia delle realtà terrene", rivendica una specificità – comunque da determinare – al "sociale" che fa problema per se stesso e quindi esige una considerazione specifica, senza potersi risolvere nella semplice estensione della considerazione morale.

<sup>4</sup> G. COLOMBO, *La transizione della dottrina sociale dalla filosofia alla teologia*, in *Il compito della dottrina sociale della chiesa*, AVE, Roma 1989, 30-31.

<sup>5</sup> Quanto al problema di come tradurre l'istanza "naturale" nel contesto storico concreto degli attuali rapporti sociali, è lasciato alle competenze altrui, come problema semplicemente "tecnico" (cf. PIO XI, Lettera enciclica *Quadragesimo Anno*, 36. 37).

<sup>6</sup> Cf. G. ANGELINI, *Giustizia sociale: aspetti nuovi di un problema antico*, in *Rivista del clero italiano* 79 (1998) 407-425.

senza riferimento adeguato ad un'interpretazione sintetica della realtà sociale e storica. Si tratta di un tipo di formulazione che si caratterizza per l'assenza di correlazione tra il giudizio etico sociale e le situazioni obiettive: il giudizio è formulato a prescindere dal confronto con l'effettualità storica.

Questi elementi sono tipici della concezione classica della DSC sorta nel clima di conflittualità del secolo XIX, che vede la Chiesa di fronte a una duplice tensione. A livello politico nei confronti dello Stato laico, sorto dalla "rivoluzione liberale", e a livello economico-sociale nei confronti della questione sociale, la cui soluzione appare egemonizzata dalle forze di ispirazione marxista. In questo quadro la dottrina sociale si costruisce con una evidente tendenza apologetica, in polemica con le teorie liberali e socialiste, sostanzialmente critiche nei confronti del cristianesimo: fino alla seconda guerra mondiale l'attenzione alla confutazione degli "errori moderni" è determinante.

In questa opera apologetica si distinguono i gesuiti, artefici del nuovo programma di società da contrapporre alla "civiltà moderna". Essi introducono nella riflessione sociale una distinzione caratteristica, che influenzerà la dottrina fino a Pio XII: la "tesi" e l'"ipotesi". Il magistero pontificio ha come oggetto proprio l'affermazione della "tesi", cioè dei principi che devono idealmente guidare una società cristiana; nella pratica però i cattolici possono procedere a un compromesso, se di fatto vengono a trovarsi in una società non rispettosa dei principi cattolici, come appunto accade nella società liberale. Con l'"ipotesi" si apre la strada alla tolleranza e alla collaborazione di fatto con il regime liberale, considerato erroneo in linea di principio.

La prospettiva metodologica della dottrina sociale che si va così elaborando è questa: il giudizio sul presente viene formulato partendo da un modello ideale di società che si presume corrispondente alla volontà di Dio e che si ritiene di poter conoscere attraverso il ricorso alla legge naturale. Conseguentemente la dottrina sociale appare come un compiuto sistema dottrinale, dedotto dai principi naturali, razionalmente conoscibili e in grado di condurre a una sintesi organica dei principi normativi della società ideale e del suo funzionamento. Ne risulta un progetto di società, un modello definito come "naturale", e dunque universalmente valido e immutabile, cui si possono ricondurre tutte le situazioni storiche, un modello, una "tesi", da riprodurre nella realtà concreta, nel modo più fedele possibile. La competenza nell'elaborazione della "tesi" è riservata al magistero, che deve anche guidare i laici nello sforzo di applicazione dei principi sociali.

## 2. Dalla filosofia alla teologia

a) La vicenda storica, che ha condotto la DSC a cercare la propria identità trasferendo il proprio campo disciplinare dalla filosofia (o etica naturale) alla teologia, impegna a ricercare il momento e a precisare le ragioni, che hanno fatto scattare lo scambio e mutato, presumibilmente in modo irreversibile, la direzione.

La critica alla formulazione dottrinalistica della DSC viene da lontano, dal movimento che attraversa interiormente la morale cristiana, in cerca, già prima del Concilio Vaticano II, di una più precisa identità nella rivendicazione della propria specificità. E si dirige verso la progressiva riscoperta che il principio della morale cristiana è la rivelazione soprannaturale, non la legge naturale: ovviamente senza esclusioni, né artificiose alternative<sup>7</sup>. Preme sensibilmente sullo sfondo il nuovo contesto socio-culturale, che non è più quello omogeneo di “cristianità”, “informato” dall’idea di morale naturale, insieme accolta ed accreditata. La transizione è connotata dal riferimento al fenomeno epocale della “secolarizzazione”: transizione dall’unica cultura, precisamente la cultura cristiana, a una cultura post-cristiana, frantumata e pluralista. Il monolitismo culturale era istituito sul diritto naturale: tutta la cultura era d’accordo che la società potesse/dovesse reggersi e normarsi, a prescindere dalla fede e quindi da ogni confessione religiosa, sul cosiddetto “diritto naturale”, che, in quanto naturale, è inscritto nella natura di ogni uomo e comune a tutti, e quindi universale<sup>8</sup>.

Nell’estrema incertezza sui fondamenti della società, è certo che il monolitismo culturale si è frantumato, ed è subentrata una situazione decisamente pluralistica, nella quale è obiettivamente impossibile riproporre la dottrina sociale fondata sulla filosofia del senso comune o filosofia cristiana. Di qui l’esigenza del rinnovamento, anche per la DSC precedentemente fondata sul “diritto/legge naturale”<sup>9</sup>.

---

<sup>7</sup> G. BOF, *La dottrina sociale della chiesa: problemi epistemologici e criteri ermeneutici. Una introduzione alla lettura della Centesimus annus*, in *Asprenas* 38 (1991) 309-342.

<sup>8</sup> Il diritto naturale/l’ordine naturale, che si esprime/deve esprimersi nella società, fu professato dalla filosofia cristiana e tomista, rilanciata da Leone XIII in quanto conforme alla teologia della Chiesa. Secondo la filosofia cristiana, il diritto naturale è in armonia con l’ordine soprannaturale, che si esprime in modo compiuto nella Chiesa. In questo senso si può dire che l’idea di società, fondata sul “diritto naturale”, appartiene alla cultura cristiana: è infatti un capitolo della filosofia neotomista, identificata come la “filosofia cristiana”, non però in senso restrittivo o particolare, ma in senso universale, perché è identificata anche come la filosofia del “senso comune”.

<sup>9</sup> Conseguentemente il nuovo contesto esige di ridefinire la morale cristiana, sia sul piano dell’opera storica, sia su quello della determinazione teorica. In conclusione, ricompresa

Da tempo ormai, cioè da quando la transizione culturale aveva incominciato a far sentire i suoi effetti, la DSC era sotto tiro: non tanto dall'“esterno”, cioè da parte dei “nemici” della Chiesa; ma dall'interno, cioè da parte degli stessi cristiani impegnati: ne era stata denunciata la sterilità nel senso che non incideva sul cambiamento sociale; ne era stata contestata l'astrattezza, nel senso che veniva dedotta a priori, anziché elaborata nell'osservazione diretta dei fenomeni sociali; ne era stata decretata la fine; ne era stata profilata l'alternativa in una critica della società condotta alla luce dei “segni dei tempi”; eccetera.

b) Ritengo che la critica più grave, mossa contro la DSC, fosse quella di occultare il messaggio cristiano. Effettivamente se la DSC si riconduce ad una filosofia, ad un'etica naturale, non può costituzionalmente annunciare il messaggio cristiano nella sua identità e specificità: se e nella misura in cui il messaggio cristiano deve riconoscersi nel messaggio della “grazia”, intesa come salvezza soprannaturale. In questa prospettiva viene mossa alla DSC la critica – per la verità piuttosto paradossale – di tener fuori il cristianesimo dalla società, cioè di assecondare l'illuminismo – che è il movimento egemone dell'età moderna – nella sua pressione ad emarginare la religione dalla società, confinandola nel privato<sup>10</sup>.

A muovere la critica, sono le punte più progressiste della teologia contemporanea: la “teologia politica” mitteleuropea e la “teologia della liberazione” latinoamericana. Benché in polemica tra loro – la polemica è particolarmente dura da parte della teologia della liberazione contro la teologia politica, accusata di essere una teologia “borghese” – confluiscono nel richiedere il coinvolgimento diretto del cristianesimo, della fede, della Chiesa, della religione nell'azione politica.

La *Sollicitudo rei socialis*, trasferendo alla teologia morale la competenza della DSC, obiettivamente, almeno in un certo senso, si direbbe che ha accolto la critica: diventata teologia, la DSC non può più occultare il messaggio cristiano, ma deve proporlo nella sua precisa e specifica identità.

Ancor prima della *Sollicitudo rei socialis*, occorre rifarsi alla *Evangelii nuntiandi* (1975), l'esortazione apostolica di Paolo VI seguita al Sinodo dei

---

la morale cristiana nel riferimento alla rivelazione, anziché alla legge naturale, che ne è della dottrina sociale fondata sulla legge naturale?

<sup>10</sup> Cf. A. BONANDI, *Il difficile rinnovamento*, Cittadella, Assisi 2003, 137s (con relativa bibliografia specializzata).

vescovi (1974)<sup>11</sup>. Paolo VI, rifiutando le due posizioni estremiste (quella borghese che separa, negando ogni rapporto tra il messaggio evangelico e la giustizia sociale; e quella terzomondista, che riduce il messaggio evangelico alla giustizia sociale), afferma la pertinenza, nel senso forte dell'appartenenza, della giustizia sociale al messaggio evangelico. In altri termini, riconosce la questione sociale situata entro l'ambito della rivelazione. Il riconoscimento non fu il risultato di un'opera di mediazione politica; ma si legittima, e anzi s'impone, fondamentalmente sull'approfondimento della nozione di rivelazione canonizzata nella costituzione del Concilio Vaticano II *Dei Verbum*. Invece è da rilevare che per questo riconoscimento la giustizia sociale è costituita oggetto della teologia, perché la rivelazione, che è il principio proprio della fede, è il principio proprio della teologia.

Su questa acquisizione, ormai pacifica, si colloca l'enciclica di Giovanni Paolo II. La *Sollicitudo rei socialis*, nell'ultima parte prima della conclusione, escludendo che la dottrina sociale appartenga all'ideologia, precisa che appartiene alla teologia *et quidem theologiae moralis*, e quindi «l'insegnamento e la diffusione della dottrina sociale fanno parte della missione evangelizzatrice della Chiesa»<sup>12</sup>. Non quindi all'etica naturale come aveva dichiarato l'interpretazione pur autorevole della *Mater et magistra*, ma alla teologia morale<sup>13</sup>. Per esprimere questa appartenenza intrinseca della DSC alla fede e alla responsabilità che da essa deriva ci si riferisce alla "teologia".

La teologia, in ogni suo ramo, procede alla luce della fede e della rivelazione, strumenti impropri alla filosofia (probabilmente anche alla filosofia cristiana). È questa la novità profonda che si è determinata nella DSC, al di là delle novità particolari che, pur significative in se stesse, risultano fuorvianti quando vengono sovra-determinate come fossero gli elementi decisivi.

---

<sup>11</sup> Nel Sinodo si fronteggiano due posizioni: la pre-comprensione occidentale e quella dei vescovi del Terzo Mondo. La prima, indotta dalla pratica borghese del cristianesimo, stenta a vedere l'intrinseca relazione tra la giustizia sociale e l'evangelizzazione. I vescovi del Terzo Mondo provocano la riconsiderazione del rapporto tra giustizia sociale e vangelo, ormai esposta, nella formula *vulgata* della "teologia della liberazione", a una interpretazione altrettanto squilibrata, anche se di segno opposto, quanto quella borghese. Su questo sfondo, risultò impossibile trovare l'accordo.

<sup>12</sup> GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Sollicitudo rei socialis* [30.12.1987], 41, in EV 10, 2670.

<sup>13</sup> Già nel discorso di Puebla (1979) Giovanni Paolo II ribadiva la capacità e pertinenza della DSC a comprendere dal punto di vista cristiano la realtà sociale e a promuovere la liberazione vera e integrale dell'uomo.

Allora l'obiettivo della DSC risulta essere quello della prospettiva critica e al tempo stesso propositiva della fede, perché l'uomo non soltanto scopra le norme del vivere sociale, ma il fondamento, la motivazione, la verità profonda e irrinunciabile di quel vivere, che solo può rendere persuasive alla coscienza contemporanea quelle stesse norme che intendono promuoverlo<sup>14</sup>.

### 3. La figura teorica della DSC

a) L'indicazione acquisita sollecita le determinazioni ulteriori necessarie alla definizione della figura teorica della DSC, determinazioni che ovviamente concernono, secondo il linguaggio della scolastica, sia il *principium quo*, l'oggetto formale, sia il *principium quod*, l'oggetto materiale, la materia da trattare. Il compito esula evidentemente da un'enciclica papale, anche se la *Sollicitudo rei socialis* lo tiene in prospettiva, quando precisa che la DSC pertiene alla teologia *et quidem* alla teologia morale. Più in generale esula dal compito del magistero, per investire quello dei teologi.

Per quanto riguarda il *principium quo*, l'oggetto formale, si chiarisce l'equivoco che tendeva a ridurre la DSC all'insegnamento del magistero. In quanto disciplina teologica, la dottrina sociale deve assumere l'insegnamento del magistero – è una sua esigenza intrinseca –, ma non può esaurirsi in esso: l'orizzonte teologico è più vasto, perché è quello intero della rivelazione comprensivo dell'insegnamento del magistero<sup>15</sup>.

L'intenzione di valorizzare in massimo grado l'originalità dell'apporto della fede cristiana, e quindi la teologicità della DSC, emerge dallo spazio costante e crescente, che viene dato all'argomentazione che parte dalla rivelazione cristiana, l'agire gratuito e preveniente di Dio a favore dell'umanità<sup>16</sup>; da qui, attraverso le mediazioni che la tradizione ecclesiale ha elaborato al fine di ispirare l'agire sociale credente, il percorso approda alle indicazioni relative alle più rilevanti domande attuali<sup>17</sup>.

<sup>14</sup> Cf. *Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, 78; BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Caritas in veritate*, 15.

<sup>15</sup> Cf. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione dogmatica *Dei Verbum*, 10, in EV 1, 886-888.

<sup>16</sup> Cf. E. KACZYNSKI, *La dottrina sociale della chiesa è teologia morale?*, in *Angelicum* 70 (1993) 233-254.

<sup>17</sup> Cf. BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Caritas in veritate*, 12.

Evidenzia costantemente la natura teologica della DSC, dal pontificato di Giovanni Paolo II in poi, la considerazione di essa in quanto momento dell'evangelizzazione; basti pensare alle affermazioni contenute in *Sollicitudo rei socialis* n. 41 e in *Centesimus annus* n. 54, già sufficientemente esplicite al riguardo, e in particolare il Compendio di DSC (nn. 7. 10. 60-71). La *Caritas in veritate* definisce la DSC «*caritas in veritate in re sociali*: annuncio della verità dell'amore di Cristo nella società»<sup>18</sup>. L'iscrizione complessiva della DSC entro la cifra sintetica dell'evangelizzazione fa emergere anche il tratto di azione ecclesiale, quindi pastorale prima che morale<sup>19</sup>.

Data la sua intima natura teologica, la dottrina sociale si pone, nella forma singolare che le compete, come normativa non soltanto in merito «ad atteggiamenti generali ma anche a precisi e determinati comportamenti e atti concreti»<sup>20</sup>. Non si limita ad offrire risposte «cristiane» a questioni non sufficientemente elaborate sotto il profilo propriamente teologico: riformula le questioni sociali, problematizzando un presupposto centrale della cultura dominante quale è l'estraneità della coscienza individuale nei confronti dell'oggettività sociale<sup>21</sup>. In tal modo la DSC rivendica «lo statuto di cittadinanza della religione cristiana»<sup>22</sup>.

Il ruolo della DSC come teologia sarà quello di cogliere la verità nelle forme pratiche dell'esperienza civile<sup>23</sup>, e non solamente la soluzione di casi concreti: fa emergere quindi il fondamento<sup>24</sup>. Lo stesso richiamo ad una elaborazione del fondamento dell'esperienza sociale appare non come momento preliminare o iniziale, e quindi comunque preparatorio alla produzione della norma di comportamento e del fare progettuale; si tratta piuttosto di riconoscere le questioni, identificandone il nucleo ve-

---

<sup>18</sup> *Ibidem*, 5. 15.

<sup>19</sup> La DSC, in quanto elemento cardine dell'azione sociale della Chiesa nell'ambito della vicenda storica e culturale attuale, offre a tutti i componenti la comunità cristiana dei criteri e delle linee di fondo per la formazione, il discernimento e la mediazione culturale.

<sup>20</sup> GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Veritatis splendor*, 99, in EV 13, 2782.

<sup>21</sup> La secolarizzazione erode le stesse condizioni civili indispensabili ad articolare la pertinenza del messaggio evangelico e quindi della missione della Chiesa: mancano le opportunità civili di riconoscere il senso e il valore dell'uomo nelle quotidiane circostanze della vita. Nasce, allora, la tentazione non solo di privatizzare l'imperativo etico, ma di ridurre la stessa fede cristiana in proiezioni spiritualistiche, svincolate dall'intrigo inestricabile dei rapporti civili. Però il credente, e in generale l'uomo, non può uscire dalla civiltà.

<sup>22</sup> BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Caritas in veritate*, 56.

<sup>23</sup> *Ibidem*, 9.

<sup>24</sup> In questo senso la DSC esige una buona teologia sociale, che non può sottrarsi alla fatica della teoria, né semplicemente rimandare ad altri trattati.

ritativo e mostrando come esso richiami l'impegno delle persone (singoli e gruppi, dunque anche istituzioni, che sono in radice modi di agire collettivo). Ciò non richiude affatto la riflessione teologica nella contemplazione di un fondamento già dato e solo da esibire, ma introduce e abilita all'azione come momento impreteribile della verità-fondamento della vita umana<sup>25</sup>. Certo, su questa linea la riflessione teologica dovrà riconoscere e rispettare limiti precisi: quelli del conflitto sociale, quelli della propria *docta ignorantia* (il metodo e la teoria proposti non permettono di parlare di tutto: il che non è, per altro verso, compito della teologia), quelli della legittima autonomia del sapere e dell'agire che organizzano la vita sociale secondo le forme della cultura e del sapere contemporanei. La DSC e la teologia che la pensa non esauriscono la conoscenza dell'esperienza sociale, né producono da sé le strutture e i rapporti storici nei quali tale esperienza vive<sup>26</sup>.

b) Quanto *all'objectum quod*, l'oggetto materiale è il "sociale". Ma che cosa è il "sociale"?

È certamente inadeguato pensare il "sociale" come un settore della "natura" (o del "naturale") con la presunzione di poterlo dominare indipendentemente dal suo realizzarsi storico; o più immediatamente, se si dimentica che la questione sociale, che ha provocato l'esigenza della dottrina sociale, è questione caratterizzata intrinsecamente dalla evoluzione storica e in ultima analisi questione caratteristica della "modernità".

Cercare una risposta al livello più profondo della natura dell'uomo, sia pure nella sua formalità sociale, non è sufficiente anche se è necessario. In ultima analisi significa eludere il problema e logicamente precludersene la soluzione, negando la pertinenza necessaria delle "scienze dell'uomo" alla determinazione della DSC. È il "distacco" dalla questione reale, generalmente imputato alla passata DSC col duplice addebito, da un lato di risultare sterile e dall'altro di servire all'ideologia<sup>27</sup>. Contro ogni fraintendimento, non si tratta di ridurre la DSC a scienza

<sup>25</sup> Questa ci pare l'intenzionalità profonda di De Lubac quando afferma che il cattolicesimo sociale «più che una dottrina fissata in tutti i suoi punti definisce un atteggiamento e un orientamento» (H. DE LUBAC, *Catholicisme*, du Cerf, Paris 1952, 318).

<sup>26</sup> Si segna in tal modo i limiti della teologia sociale, superando i quali essa si distrae, e si disegna lo spazio e la necessità dell'assunzione di elementi culturali. La mancata esecuzione di questo compito non rende solo "inattuale" la teologia, marginalizzandola nel contesto culturale, ma impoverisce l'esercizio della ragione teologica.

<sup>27</sup> Cf. M.-D. CHENU, *La dottrina sociale della chiesa. Origine e sviluppo (1891-1971)*, Queriniana, Brescia 1982, 49.

dell'uomo, perché la DSC si pone come disciplina teologica; si tratta di prendere chiara coscienza che la DSC, precisamente nella sua formalità di disciplina teologica, non si elabora senza una riflessione critica sulla società nella sua figura storica e complementariamente senza l'impiego delle scienze analitiche della società.

In ambito teologico, le scienze dell'uomo hanno costituito un problema. Né poteva essere diversamente, tenendo conto, da un lato della loro imprescindibilità, in quanto strumenti insostituibili per la conoscenza e per l'azione, e dall'altro della difficoltà d'integrazione, in quanto la metodologia utilizzata dagli autori per comprendere i problemi sociali dipende sia dal loro orientamento teorico sia dall'oggetto preciso che intendono spiegare.

La possibilità della teologia sociale di avvantaggiarsi degli apporti analitici delle scienze umane suppone preliminarmente una critica epistemologica di quelle scienze; e suppone più radicalmente una riflessione teorica sugli aspetti e i concetti fondamentali del fenomeno sociale (cultura, storia, potere, diritto, ecc.). Il debito della teologia nei confronti delle scienze sociali non può essere pensato quasi si riducesse a quello di prendere atto dei risultati; il compito è invece quello di chiarire la qualità dei problemi obiettivi.

«Per incarnare meglio in contesti sociali, economici e politici diversi e continuamente cangianti l'unica verità sull'uomo, la dottrina sociale della Chiesa entra in dialogo con le varie discipline che si occupano dell'uomo, ne integra in sé gli apporti e le aiuta ad aprirsi verso un orizzonte più ampio al servizio della singola persona, conosciuta ed amata nella pienezza della sua vocazione»<sup>28</sup>.

La DSC ricerca fino a qual punto le istituzioni corrispondano all'uomo nella sua globalità<sup>29</sup>, mentre le singole scienze studiano i fenomeni umani selezionando un campo legittimo, ma ristretto, di analisi<sup>30</sup>.

---

<sup>28</sup> GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Centesimus annus* [1.5.1991], 59, in EV 13, 255, anche citato da BENEDETTO XVI, *Caritas in veritate*, 31.

<sup>29</sup> Cf. BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Caritas in veritate*, 9.

<sup>30</sup> Il punto centrale del dialogo - quello che può allontanare il pericolo di cadere nell'eccesso di empirismo o in quello di ideologizzazione - è per le scienze sociali, come per tutte le scienze umane, un *a priori* che la *Octogesima Adveniens* bene individua: «Se tutti sono d'accordo nella costruzione di una nuova società posta al servizio degli uomini, ancora bisogna sapere di quale uomo si tratta» (PAOLO VI, Lettera apostolica *Octogesima adveniens* [14.5.1971], 39, in EV 4, 763).

Le scienze sociali offrono quindi un indubbio contributo di conoscenza alla Chiesa per la elaborazione del suo insegnamento sociale, che non può non tener conto della concreta situazione storico-culturale<sup>31</sup>.

A sua volta, però, le scienze sociali possono trarre utili suggestioni e indicazioni dallo stesso insegnamento sociale della Chiesa e dalla teologia non solo per individuare i temi da analizzare, ma anche per cogliere in esse una sorta di coscienza critica di cui il ricercatore ha indubbiamente bisogno. Sotto quest'ultimo profilo, i riferimenti possono essere molteplici: per es. l'essenzialità di una visione antropologica cristiana che ponga al centro dell'attenzione sempre la persona umana<sup>32</sup>.

L'antropologia cristiana va però intesa come un riferimento dinamico che, assumendo la storicità propria della riflessione teologica, implichi una riformulazione adeguata di se stessa, aperta agli elementi validi che le scienze sociali vanno apportando al processo<sup>33</sup>.

Infatti gli aspetti della vita sociale, che la ricerca empirica manifesta come contingenti e legati a una situazione storica determinata, pongono alla teologia pratica il compito di ridefinire quelle «profondità dell'essere umano»<sup>34</sup> che mai possono essere dette nella forma del puro concetto, ma sempre comportano di necessità il riferimento alle rappresentazioni offerte dall'esperienza sociale e il loro continuo superamento.

Pretendere di porre in un semplice confronto antropologia e scienze umane, implicitamente e riduttivamente presuppone un'idea di antropologia configurata come somma di principi astratti o fondamentalisticamente dedotta dalla Scrittura<sup>35</sup>. Il confronto non può assumere la forma di com-

---

<sup>31</sup> Cf. V. CESAREO, *Scienze sociali e insegnamento sociale della Chiesa: aspetti epistemologici e metodologici*, in AA.VV., *Il Magistero sociale della Chiesa*, Vita e Pensiero, Milano 1988.

<sup>32</sup> Occorre infatti riconoscere che la letteratura-sociologica spesso rischia di concepire riduzionisticamente la persona nei termini di un fascio di ruoli, oppure come un essere del tutto etero-diretto e ultra-socializzato. La riflessione critica – in concreto la riflessione volta a elaborare un'antropologia filosofica e teologica – deve rendere evidente il carattere parziale e congetturale dei modelli antropologici che le scienze sociali a volte pretendono derivati dalla rilevazione empirica.

<sup>33</sup> Cf. G. BEDOGNI, *La dottrina sociale della chiesa come teologia pratica. Un'indagine epistemologica*, Pontificia Università Lateranense, Città del Vaticano 2000, 136.

<sup>34</sup> Cf. PAOLO VI, Lettera apostolica *Octogesima adveniens*, 40, in EV 4, 764.

<sup>35</sup> L'antropologia cristiana tiene conto che «in Cristo [...] ci è data un'immagine e un'interpretazione determinata dell'uomo, un'antropologia plastica e dinamica, capace di incarnarsi nelle più diverse situazioni e contesti storici, mantenendo però la sua specifica fisionomia, i suoi elementi essenziali e i suoi contenuti di fondo. Ciò riguarda in concreto la filosofia come il diritto, la storiografia, la politica, l'economia [...]. Incarnare e declinare nella storia – per noi nelle vicende concrete dell'Italia di oggi – questa interpretazione cristiana dell'uomo è un processo sempre aperto e mai compiuto» (C. RUINI, Intervento conclusivo al III Convegno ecclesiale di

parazione tra i rispettivi asserti; deve invece assumere la forma del dibattito reso possibile dal comune referente reale al fine di chiarire la qualità dei problemi obiettivi. Per potersi confrontare con le scienze sociali, la DSC esige che la teologia si misuri con i fenomeni della società complessa e con le questioni obiettive che essa solleva, come quella della necessità del nesso stretto che lega il soggetto individuale alla qualità dei rapporti sociali<sup>36</sup>.

La riflessione della teologia sociale, nella sua specificità teologica, non integra solo contenuti statistici, ma elabora con un metodo proprio (teologico) le idee e i metodi delle diverse discipline. Comporta di necessità la ripresa delle figure di senso proposte alla coscienza del credente dalla cultura plasmata dalle scienze umane. E comporta la rinnovata significazione di quelle figure in modo da rendere ragione del nesso obiettivo e indubitabile che lega la coscienza dell'uomo contemporaneo alle tradizioni culturali, tradizioni che rimandano la coscienza individuale a un'istanza religiosa e trascendente, che soltanto mediante la scelta individuale può essere determinata. Tale scelta assume sempre e comunque la forma dell'atto di fede.

Il credente ha bisogno di essere "critico", e il ministero ecclesiastico deve aiutarlo in questo compito: la teologia ha quindi un servizio urgente da rendere alla buona qualità del ministero ecclesiastico.

Ecco dunque la necessità di mettere a punto un'adeguata criteriologia in modo che il metodo, per essere autenticamente teologico, possa svolgersi lungo l'intero suo percorso sotto il segno esplicito della riflessione di fede insieme agli apporti delle scienze sociali<sup>37</sup>.

#### 4. La mediazione come forma del giudizio pratico

a) Allo stato attuale, fa difetto la messa a tema della comprensione cristiana della realtà storico-sociale e quindi dei modi della conoscenza e del giudizio sui fatti storico-sociali, dove il "cristiano" dice l'oggetto

---

Palermo [20-24 novembre 1995], in *Il Vangelo della carità per una nuova società in Italia*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1996, 196).

<sup>36</sup> La DSC è consapevole che l'esperienza sociale e le istituzioni civili non sono pura *matter of fact*, ma portano iscritti in sé significati, che soltanto per riferimento ad un'antropologia possono essere intesi e valutati. E, d'altra parte, le evidenze etiche non si danno in modo "razionale", ma in forma storica attraverso la mediazione dei rapporti socio-culturali (cf. G. MANZONE, *Libertà cristiana e istituzioni*, PUL-Mursia, Roma 1998, 36s.).

<sup>37</sup> Cf. SACRA CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Istruzione *Libertatis nuntius* [6.8.1984], VII.10, in EV 9, 927.

formale e quindi il teologico; e la realtà storico-sociale dice l'oggetto materiale. In ultima analisi, sembra mancare ancora una comprensione cristiana attendibile o, se si vuole, un giudizio storico cristiano plausibile sulla società contemporanea<sup>38</sup>.

Dal punto di vista metodologico, si tratta di sviluppare il modello della "mediazione" o discernimento sociale nel quale il giudizio morale non procede immediatamente dai principi dottrinali, che rimangono riferimento normativo originario, ma si costituisce anche in rapporto all'esperienza storica, intesa come luogo di emergenza di ideali "contingenti". Questa reciproca composizione degli elementi costitutivi del giudizio può essere descritta in termini di "mediazione" e mira all'individuazione di ideali storici concretamente perseguibili in una precisa situazione.

Il giudizio non si può produrre correttamente per immediata deduzione dai principi dottrinali astratti, ma esige un confronto tra la concretezza storica e la visione cristiana dell'uomo e della società<sup>39</sup>.

Il problema del rapporto tra la conoscenza della situazione e i principi dottrinali cristiani è in questi termini: il rapporto non può avere la forma di una semplice comparazione dei fatti sociali, nella loro materialità, con i paradigmi ideali astratti della vita sociale, come la libertà, la giustizia, la solidarietà, e neppure può assumere la forma di compromesso tra il massimalismo dell'ideale e il condizionamento imposto dai fatti storici (tesi e antitesi).

La forma del giudizio etico sociale è descrivibile come mediazione tra fatti e ideali, in vista dell'individuazione di ideali storici concreti. I fatti e l'esperienza storica non sono considerati nella loro materialità, come condizionamento bruto, ma come luogo imprescindibile dell'emergenza

---

<sup>38</sup> La preoccupazione di intendere l'epoca, di discernere quindi gli imperativi storici concreti inscritti nella situazione vissuta dalla società presente, diventa evidente e centrale, come abbiamo notato, nel magistero di Giovanni XXIII. La medesima preoccupazione domina il dibattito conciliare, tutto teso a decifrare i "segni dei tempi". Non si tratta solo dei segni relativi al mutamento della società civile e ai compiti da esso emergenti, ma anche di questi. Si acquisisce l'istanza dell'interpretazione dell'epoca come imprescindibile mediazione tra principi etici generalissimi e imperativi concreti.

<sup>39</sup> La *Gaudium et Spes* introduce una struttura argomentativa tipica: il punto di partenza è costituito dalla descrizione fenomenologica della situazione, cui segue il giudizio prodotto alla luce dei principi cristiani e l'indicazione di obiettivi operativi. La novità sta nel tipo di lettura fenomenologica, che non si vuole limitare alla descrizione dei fatti, nella loro materialità, ma mira ad interpretarli cogliendovi l'espressione di attese, problemi, desideri diffusamente avvertiti e meritevoli di considerazione. Sono i segni dei tempi, fenomeni che caratterizzano un'epoca e rivelano una concezione di esistenza.

dell'ideale, luogo che perciò esige una comprensione valutativa, un discernimento dei "segni dei tempi" in vista del giudizio sul bene possibile nella concreta situazione.

b) In altri termini non si può presumere una transizione immediata dalle esigenze morali, formalmente universali, al giudizio operativo concreto<sup>40</sup>. La soluzione esige di individuare un'area di consenso su evidenze etiche emergenti dalla coscienza collettiva e che perciò possono costituire la base di un progetto storico concreto verso il quale far convergere tutte le forze morali<sup>41</sup>.

Si tratta di un esercizio dell'intelligenza della fede che non si limita alla pura proclamazione della differenza radicale tra le forme sociali e la speranza cristiana, ma si colloca all'interno delle forme della convivenza umana, cogliendo il rapporto intrinseco tra il processo storico e il mistero cristiano, emergente dai segni dei tempi.

Il giudizio storico pratico si struttura in tre momenti logici strettamente connessi ed intercomunicanti: l'analisi, la valutazione e la progettazione.

La prospettiva di tutti e tre i momenti è teologica, se elaborata mediante una metodologia adeguata<sup>42</sup>. Nessuno dei tre momenti può essere totalmente isolato, e la riflessione teologica non è ristretta ad uno specifico momento: «Esiste una circolarità dialettica nella quale i tre momenti si influenzano non in modo unidirezionale e rigido, ma, potremmo dire,

---

<sup>40</sup> Il giudizio è esposto al rischio di contrapporre alla presente cultura strumentale gli ideali della cultura cattolica, invece di affrontare il tema centrale nella nostra epoca del rapporto civiltà-coscienza.

<sup>41</sup> Possiamo intendere come tentativo di interpretare sinteticamente la dinamica della società moderna la categoria di socializzazione introdotta per descrivere «uno dei tratti tipici che caratterizzano la nostra epoca». Questa categoria è in relazione con la transizione da un metodo puramente deduttivo della legge naturale ad un approccio più analitico alla realtà sociale secondo il principio «vedere, giudicare e agire» (GIOVANNI XXIII, Lettera enciclica *Mater et magistra* [15.5.1961], IV.6, in EE 7, 454). Le scienze sociali ricevono più attenzione e la socializzazione è definita come «progressivo moltiplicarsi di rapporti nella convivenza, con varie forme di vita e di attività associata, e istituzionalizzazione giuridica» (*Ibidem*, II.B.1, in EE 7, 280). Richiamando l'attenzione sul fenomeno della socializzazione, la *Mater et Magistra* rappresenta la prima presa di coscienza che il tema "società" è complesso e non può essere trattato deduttivamente (l'idea di società cristiana come indispensabile condizione per individuare il bene comune), ma induttivamente o interpretativamente (metodo del discernimento).

<sup>42</sup> I tre momenti o elementi del discernimento (analisi, valutazione, progettazione) sono tutti mediazioni dell'esperienza sociale, che è fondamentale ma sempre mediata. Non c'è contatto vivente con la realtà sperimentata se non mediato.

a rete»<sup>43</sup>. Tutti i momenti sono parte di una definizione espansa di teologia: non vanno giustapposti ma legati e integrati<sup>44</sup>.

## 5. Insegnare la DSC

a) L'insegnamento della DSC intende fornire le basi di un giudizio etico-sociale adeguato sia a chi intende assumere responsabilità precise in ambito sociale e politico sia ai "non addetti ai lavori", vale a dire a coloro che, pur non intendendo raggiungere una competenza specifica in quest'ambito, sono chiamati comunque ad esprimersi e ad agire in un contesto sociale in perenne mutamento, e caratterizzato da sempre maggiore complessità.

L'insegnamento della DSC viene incontro all'esigenza di formazione da parte dei credenti, che domandano di potersi appropriare dei fondamenti e degli strumenti critici e di mediazione elaborati dalla riflessione sul sociale nell'orizzonte della fede cristiana<sup>45</sup>. Tale formazione è richiesta in particolare dal clima complessivo di mobilità, incertezza e frammentazione socio-culturale oggi dominante.

Il documento della Congregazione per l'educazione cattolica del 1989, su *La DSC nella formazione sacerdotale. Orientamenti per lo studio e l'insegnamento*, afferma che

«non basta trattarne in alcune lezioni facoltative nei corsi di filosofia e teologia, ma che è indispensabile programmare dei corsi obbligatori e a sé stanti per questa disciplina. [...] forse può essere utile collocare i corsi durante tutto l'arco della formazione degli alunni. Questa soluzione assicurerebbe la necessaria continuità e gradualità dell'apprendimento»<sup>46</sup>.

Cogliamo altre indicazioni importanti della Congregazione per l'educazione cattolica. In primo luogo viene considerata la preparazione dei professori:

---

<sup>43</sup> G. CREPALDI - S. FONTANA, *La dimensione interdisciplinare della dottrina sociale della Chiesa*, Cantagalli, Siena 2006, 68.

<sup>44</sup> Cf. PAOLO VI, Lettera apostolica *Octogesima adveniens*, 4, in EV 4, 717-718.

<sup>45</sup> Cf. BENEDETTO XVI, Esortazione apostolica *Sacramentum caritatis* [22.2.2007], 91, in EV 24, 219.

<sup>46</sup> CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *La dottrina sociale della Chiesa nella formazione sacerdotale. Orientamenti per lo studio e l'insegnamento* [30.12.1988], 73, in EV 11, 2035-2036. Non sembra recepire l'indicazione l'Ordinamento degli studi teologici proposto dalla Conferenza Episcopale Italiana nel documento *La formazione dei presbiteri nella chiesa italiana. Orientamenti e norme per i seminari* (terza edizione 2007): la DSC è posta all'interno del corso della morale sociale.

– «per insegnare la dottrina sociale non basta la pura conoscenza dei relativi documenti del magistero. È necessario che i professori posseggano un’ampia e profonda formazione teologica, siano competenti nella morale sociale e conoscano almeno gli elementi fondamentali delle scienze sociali moderne. Inoltre occorre promuovere la loro stretta collaborazione con i professori di morale, di dogmatica e di pastorale»<sup>47</sup>;

– «è particolarmente necessaria la formazione permanente dei professori che garantisca il loro continuo aggiornamento»<sup>48</sup>;

– «perché i professori possano insegnare la dottrina sociale non come una teoria astratta, ma come una disciplina orientata all’azione concreta, sarà loro utilissima l’esperienza pastorale diretta [...] in maniera tale da favorire la concretezza, la validità e l’incisività dell’insegnamento»<sup>49</sup>;

«molto consigliati sono le visite e i dialoghi degli studenti, accompagnati dai professori, con il mondo del lavoro – imprenditori operai sindacati – con le organizzazioni sociali e con i settori emarginati»<sup>50</sup>.

Il documento focalizza la formazione dei laici:

«Fa parte della formazione alla pastorale sociale istruire gli alunni sul compito e sul metodo da seguire per far prendere ai laici una coscienza sempre più viva della loro missione e della loro responsabilità nel campo sociale. [...] il compito del sacerdote è di formarli sia spiritualmente che dottrinalmente, di accompagnarli nell’azione sociale, di partecipare alle loro fatiche e alle loro sofferenze, di riconoscere l’importante funzione che hanno nelle loro organizzazioni»<sup>51</sup>.

b) Alla DSC fanno tuttora ampio riferimento sia i corsi e gli insegnamenti accademici relativi all’etica sociale cristiana, sia strumenti destinati ad un pubblico più vasto, quali ad es. le scuole di formazione all’impegno socio-politico diffuse in diversi luoghi della Penisola e diversamente articolate per livello e grado di impegno<sup>52</sup>. Anche la recente ripresa delle

---

<sup>47</sup> CONGREGAZIONE PER L’EDUCAZIONE CATTOLICA, *La dottrina sociale della Chiesa nella formazione sacerdotale. Orientamenti per lo studio e l’insegnamento*, 67, in EV 11, 2028.

<sup>48</sup> *Ibidem*, 69, in EV 11, 2031.

<sup>49</sup> *Ibidem*, 70, in EV 11, 2032.

<sup>50</sup> *Ibidem*, 76, in EV 11, 2042.

<sup>51</sup> *Ibidem*, 77, in EV 11, 2043. Particolare attenzione alla formazione dei laici viene data da Benedetto XVI in *Deus caritas est*, 29, in EV 23, 1585.

<sup>52</sup> Tra le varie iniziative ricordiamo il convegno promosso dalla Pontificia Università Lateranense in collaborazione con il Pontificio Consiglio della giustizia e della pace e il Centro di ri-

Settimane sociali in ambito italiano non può essere pienamente compresa se non in stretto riferimento ad un rinnovato interesse per la DSC e le sue più immediate implicazioni<sup>53</sup>.

La DSC si mostra una risorsa formativa in grado di fornire anche nell'attuale società «principi di riflessione, criteri di giudizio e direttive d'azione», seconde la nota e ormai acquisita formulazione tripartita<sup>54</sup>, che evoca il suo caratteristico profilo teorico pratico.

Sorge così l'esigenza di una ripresa autentica dell'attività di ricerca relativa alla DSC e, più in genere, alla teologia pratica: attività necessitante anzitutto di ambiti e strumenti adeguati<sup>55</sup>.

L'obiettivo dell'insegnamento della DSC non è tanto e non solo una sorta di completezza "materiale", sempre più difficilmente raggiungibile, ma un'impostazione del problema del raccordo fede-società alla luce della DSC che sappia mostrarsi fondato e plausibile alla coscienza contemporanea<sup>56</sup> e sia effettivamente illuminante per il cammino delle coscienze e delle comunità ecclesiali, poste di fronte a temi e a problemi sociali sempre nuovi e da cogliere nella loro singolarità, come tali sempre meno riconducibili allo svolgimento curricolare dei contenuti di un manuale.

Considerando la DSC come un continuo processo di interpretazione e reinterpretazione dell'esperienza sociale alla luce dell'Evangelo, diventa necessario ora, in primo luogo, affrontare le difficoltà nel formare al discernimento sociale e, in secondo luogo, approfondire le relazioni tra la DSC e la teologia pratica, e i loro apporti specifici.

### c) *Difficoltà nell'insegnamento del discernimento sociale.*

Nell'insegnamento della teologia pratica si dà notevole spazio alla lettura dei fatti e dei mutamenti. Nondimeno tale lettura spesso si presenta o troppo empirica e schematica nella determinazione delle carat-

---

cerche per lo studio della dottrina sociale della Chiesa, dell'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano, sull'insegnamento della dottrina sociale della Chiesa in Europa, 19-21 giugno 1997.

<sup>53</sup> Circa la ripresa delle "Settimane sociali", vedi: CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Ripristino e rinnovamento delle Settimane sociali dei cattolici italiani* [20 novembre 1988], in ECEI 4, 1306-1330.

<sup>54</sup> Cf. PAOLO VI, Lettera apostolica *Octogesima Adveniens*, 4, in EV 4, 717-718, ampiamente ripresa e illustrata in seguito da numerosi interventi del Magistero sociale.

<sup>55</sup> Si vedano, a questo proposito, le numerose pubblicazioni concernenti la DSC in forma sia periodica sia monografica, poste su diversi livelli, tra quello scientifico e quello divulgativo: cf. E. MONTI, *La dottrina sociale della Chiesa e il suo insegnamento* cit..

<sup>56</sup> Cf. BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Deus caritas est*, 28, in EV 23, 1573.

teristiche e dei compiti da svolgere ovvero legata ad un convincimento che la vita sociale, solo perché è opera dell'uomo – come è evidentemente vero – risponda immediatamente alla volontà buona o cattiva delle persone.

Da qui sorge l'appello ai grandi valori etici affinché si operino quei cambiamenti urgenti e necessari. Non ci si avvede a sufficienza invece che i rapporti sociali sono “fatti umani” in qualche modo irriducibili alle intenzioni delle singole persone, sicché per valutarli adeguatamente e per individuare i compiti che si impongono alla responsabilità dei cristiani e di tutti occorre riconoscere e precisare insieme l'aspetto obiettivo del rapporto sociale e della società nel suo complesso, e insieme cogliere il significato problematico che il sociale oggi possiede per la coscienza umana e cristiana<sup>57</sup>. Occorre poi una istruzione fenomenologica, la quale consenta di scorgere i modi determinati secondo i quali l'esperienza contemporanea della società rimanda per sua natura alle questioni fondamentali intorno al senso del destino umano e alla verità dell'uomo: a queste condizioni è possibile la mediazione culturale della fede cristiana nella società<sup>58</sup>.

Una seconda difficoltà è quella inerente al rapporto tra DSC e teologia morale. Se è vero che la radice e il campo teologico della DSC permettono ad essa di acquisire la sua pertinenza in ordine al rapporto con la società, sviluppando il suo significato più proprio e una consapevole e critica responsabilità civile, rimane da precisare come vada determinato il rapporto fra DSC e teologia morale. I rischi che qui si presentano sono infatti sia quello di ridurre la teologia morale sociale alla DSC – e questo esito sembra non essere assente nel documento della Congregazione per l'educazione cattolica sulla DSC del 1989 – sia quello di considerare la DSC semplicemente come una delle parti della disciplina teologica morale: in tal caso essa non avrebbe più quel carattere autorevole in ordine al giudizio pratico tipico del magistero. In realtà il rapporto con la teologia da parte della DSC rimanda al più generale rapporto tra magistero e teologia, tenendo presente che è in gioco una pratica sociale, quindi profondamente multiforme e complessa.

---

<sup>57</sup> L'inizio di una più precisa attenzione ai determinismi sociali da parte della DSC coincide con il superamento del conflitto tra Chiesa e mondo moderno, storico e caratterizzato da una concezione secolare o laica della società e delle istituzioni (cf. J. HARYATMOKO, *Le statut épistémologique de l'enseignement social de l'Eglise catholique*, Peter Lang, Paris 1996). Sarà l'epoca del Concilio Vaticano II, in cui si oltrepassa la visione sacrale della società, che suppone il generale consenso della fede cristiana e una visione organicista dei rapporti sociali.

<sup>58</sup> Cf. G. MANZONE, *Una comunità di libertà. Introduzione alla teologia sociale*, Messaggero, Padova 2008, cap.V.

Infine proprio la questione del rapporto con la teologia obbliga a riconoscere come la fede escatologica sia portatrice di un comandamento che non è immediatamente raccordabile con le norme e le esigenze della vita sociale, e dunque non mostra immediatamente “cosa si dovrebbe fare”.

In tal senso appaiono piuttosto discutibili le tendenze ad utilizzare immediatamente la Sacra Scrittura come insieme di elementi per interpretare le vicende attuali: il rischio della eccessiva allegorizzazione pregiudica l'individuazione dello spazio etico-sociale. D'altro canto, nonostante la peculiare attenzione alle odierne vicende civili (ad esempio il significato dei fenomeni del 1989 nella *Centesimus annus*), pare ancora, in parte, presente l'intenzione di comparare l'assetto sociale come tale con le istanze evangeliche e dottrinali, e nello stesso tempo l'uso delle categorie teologiche non pare sempre pertinente e proficuo in ordine al discernimento dei compiti del cristiano, e dell'uomo in genere, all'interno dei rapporti sociali.

Il giudizio storico pratico non può prodursi nella forma dell'esclusivo confronto delle forme istituzionali e culturali con i testi biblici, o in generale con la tradizione apostolica come trasmessa dalle generazioni che ci hanno preceduto. Esso esige certo la conoscenza attenta del mutamento civile (aggiornamento); ma esige insieme la valutazione di quel mutamento nell'ottica della fede. Il discernimento sociale si focalizza sulle istituzioni culturali, su quel complesso di modelli di comportamento, di schemi di rapporto sociale, di rappresentazioni collettive, di ideali condivisi, in cui è sempre presente – almeno in forma incoativa – una rappresentazione dell'umano: una rappresentazione magari frammentaria, ambigua, contraddittoria. Proprio in rapporto a tale prefigurazione di senso che, seppure in diversa misura, sempre le istituzioni culturali prospettano, la loro assunzione da parte della coscienza cristiana esige un correlativo impegno interpretativo e critico: un'opera di discernimento sociale<sup>59</sup>.

---

<sup>59</sup> Nel giudizio storico-sociale è alquanto imprudente procedere dal principio generale alla proposta pratica concreta. Il bene possibile – per esempio con riguardo alla “solidarietà” – va individuato attraverso un discernimento pratico, che anzitutto sappia immaginare il futuro effettivo conseguente a questa o quest'altra scelta, e proprio con riferimento a tale immagine esprima una valutazione. “Immaginare”, d'altra parte, vuol dire rappresentare quel futuro tenendo conto della complessa situazione storica, della molteplicità dei fattori che concorrono a costituirlo, di quelli “materiali” e di quelli ideali. “Immaginare” non è possibile se non nel quadro di un'interpretazione scientifica della realtà sociale, capace di conferire senso ai fatti e concretezza storico-pratica agli ideali. La “solidarietà” in tal caso non apparirà più come appello a una generica disposizione etica della libertà soggettiva, ma come progetto storico-concreto capace di mobilitare la disposizione etica dando ad essa una rappresentazione obiettiva.

Imparare il discernimento sociale significa comprendere le esperienze sociali delle persone nella ricchezza di tutte le loro interrelazioni: vedere i problemi strutturali più profondi, esaminare i legami causali, identificare i fattori chiave, tracciare le tendenze a lungo termine, muovendosi in un orizzonte più largo, che permetta un'azione più efficace<sup>60</sup>.

L'insegnamento del discernimento ha pure il compito di correlare il giudizio relativo a singoli ambiti (economia, politica, cultura, famiglia, eccetera) o addirittura a singoli fenomeni della vita sociale (la disoccupazione, la corsa agli armamenti, la diffusione del divorzio, eccetera), ad un'interpretazione più sintetica della complessità sociale<sup>61</sup>. Tale interpretazione più sintetica ha certamente da essere rispettosa nei confronti della complessità stessa, ma insieme non può abdicare al compito di interpretarne il senso complessivo. Oltre i fatti e le figure di una particolare situazione sta una struttura che provvede significato ai singoli e disparati elementi.

d) *DSC e teologia pratica: quali relazioni?*

Nell'insegnamento della DSC nei vari istituti di studi ecclesiastici non ci pare ancora raggiunta una pacifica posizione in quest'ambito. Risultano troppo spesso confusi i profili distintivi tra insegnamenti curriculari (e quindi obbligatori) quali quelli di morale sociale e di DSC, per i quali vi è, in più di una occasione, una coincidenza almeno materiale circa i contenuti: che cosa infatti dovrebbe esattamente distinguere il momento biblico e quello di rivisitazione storica della tradizione cristiana, come pure quello legato ai principali temi sintetici, delle due discipline? Se è tutta e solo una diversità di denominazioni, quindi alla fine nominalistica, perché mantenere distinti gli insegnamenti? E viceversa, una volta precisata la distinzione, quali i rapporti?

La singolarità della DSC va identificata nella caratteristica di ecclesialità della DSC, caratteristica da intendere in senso proprio come riflessione ecclesiale, autorevole e autentica circa il fenomeno sociale.

In forza di essa la Chiesa, nella totalità del suo soggetto storico, il popolo di Dio presieduto dai suoi pastori, è il soggetto specifico ed esclusivo di questa dottrina, in grado di identificarne primariamente la singolarità<sup>62</sup>.

---

<sup>60</sup> Cf. J. HOLLAND - P. HENRIOT, *Social Analysis linking faith and justice*, Centre of Concern, Washington 1980, 7-46.

<sup>61</sup> Cf. BENEDETTO XVI, Esortazione apostolica *Sacramentum caritatis*, 89, in EV 24, 215-216

<sup>62</sup> Cf. G. BEDOGNI, *La dottrina sociale della chiesa*.

Perché una riflessione credente sul sociale possa essere definita correttamente DSC, e di conseguenza concorrere autenticamente a costituire la DSC, occorre infatti che sia la coscienza ecclesiale tutta ad esprimersi, il che può avvenire propriamente soltanto nella forma del pronunciamento magisteriale, secondo i vari gradi di impegno dottrinale e nelle modalità che gli competono. È nell'esercizio del magistero, compito caratteristicamente ecclesiale, che i pastori potranno avvalersi della competenza dei teologi, degli apporti di ogni fedele come pure delle riflessioni prodotte dall'umanità intera, illuminanti per la comprensione della realtà sociale; ciò non può tuttavia che significare, di conseguenza, che il senso primo, specifico e proprio cui riferire la DSC sia il magistero.

Occorre inoltre riconoscere il fatto di essere ormai giunto a costituire un vero e proprio «“corpus” dottrinale»<sup>63</sup> grazie anche al concatenamento esplicito tra i suoi principali interventi, per cui in ciascuno di essi sono intenzionalmente richiamati, assunti e precisati gli apporti dei precedenti.

Al magistero sociale può essere inoltre attribuito il fatto di essersi prevalentemente espresso in forma propositiva piuttosto che nella forma consueta del magistero, di esclusione cioè delle prospettive da rigettare perché il procedere risulti orientato nella corretta direzione, e così via.

Tra le funzioni che potrebbero caratteristicamente spettare a questo esercizio del magistero ecclesiale, ci pare che il compito primariamente svolto in ambito sociale sia stato e possa pertanto essere ancora quello di provvedere al puntuale discernimento storico dei fenomeni sociali in nome della fede cristiana, sia mediante il giudizio di condanna formulato nei confronti delle posizioni e delle scelte, ideologiche o pratiche, riduttive o comunque da escludere per una corretta interpretazione della società, sia soprattutto nell'autorevole indicazione delle occasioni favorevoli per l'intervento attivo a favore della promozione della società stessa, comunicando non soltanto contenuti riflessivi poi da realizzare, ma anzitutto senso e plausibilità dell'intervento stesso<sup>64</sup>.

Si tratta dell'apporto riflessivo, dalla parte della DSC così considerata, dell'ermeneutica credente del sociale. Essendo inserita in una tradizione vivente e riflessiva, la DSC può essere descritta come un'argomentazione estesa storicamente e incarnata socialmente: è un continuo processo di interpretazione e reinterpretazione, che cerca di coniugare il momento

---

<sup>63</sup> GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Sollicitudo rei socialis*, 1, in EV 10, 2504.

<sup>64</sup> Cf. *ibidem*, 41b, in EV 10, 2664.

dell'universale salvezza in Cristo con quello della particolarità storica<sup>65</sup>. A questa autocomprensione sembra alludere anche la nota tripartizione facente capo ai "principi di riflessione, criteri di giudizio e direttive d'azione", indicandone una sorta di differenziazione interna. Un apporto riflessivo da intendersi non soltanto come istruttivo per gli altri approcci credenti al sociale, ma anche e soprattutto come normativo, in quanto finalizzato a dare ad essi direzione e guida.

Nell'ambito del confronto e insieme dell'approfondimento delle prospettive incontrate, ora portiamo a diretto contatto DSC e riflessione teologica sulla società.

Un primo apporto della riflessione teologica può essere quello di un sapere teologico finalizzato alla fondazione, giustificazione, sistematizzazione e approfondimento dei testi del magistero sociale della Chiesa, che consentirebbe di pervenire ad una vera e propria teoria credente della società, strutturalmente in evoluzione, elaborata principalmente a partire dai testi detti, che sarebbe svolta seguendo il metodo e attingendo alle risorse e strumenti propri della ricerca teologica, avendo tuttavia come principale obiettivo non soltanto una riflessione orientata e alimentata dal magistero, ma la sua stessa ripresa sistematizzante<sup>66</sup>.

La figura di teologia sociale sopra delineata presenterebbe indubbi vantaggi: consentirebbe infatti di apprezzare al meglio i risultati riflessivi dei differenti interventi del magistero, per lo più molto diversificati, di tipo occasionale, fortemente legati alle circostanze.

Non va da ultimo dimenticato il preziosissimo apporto di tale riflessione per l'esercizio del magistero stesso, che potrebbe ampiamente usufruire di questa elaborazione e dei suoi risultati, pur non legandosi necessariamente e integralmente ad essa, per i propri e successivi interventi.

È necessario infatti distinguere sempre la dottrina sociale ufficiale della Chiesa e le diverse posizioni delle scuole, esprimenti orientamenti

---

<sup>65</sup> L'inserzione della DSC nel campo delle scienze sociali offre, da questo punto di vista, un terreno di sperimentazione particolarmente stimolante. In un dialogo costante con le altre razionalità, può contribuire in maniera critica e costruttiva alla riflessione sulla società. Può partecipare ad una riflessività in atto aperta alla creatività, riferendosi non ad una ideologia astratta, ma ad una comunità di interpretazioni e a delle tradizioni viventi incarnate nelle pratiche concrete (cf. A. L. CARTAGENAS, *The Social Teachings of the Church in light of Paul Ricoeur's interpretation theory: implications for the critical reading of a Tradition*, in *The Heithrop Journal* 51 [2010] 636-657). Essa rende un servizio salutare alla scienza in generale, chiarendo le forme concrete nelle quali si produce la transizione civile, le ragioni che presiedono ad essa e quindi i rimedi possibili. In tal modo ha a cuore la causa dell'uomo.

<sup>66</sup> Cf. M. TOSO, *Natura e insegnamento della dottrina sociale della chiesa*, in *La Società* 7 (1997) 821-833.

anche consolidati e pienamente apprezzati in ambito ecclesiale, che hanno sistematicamente giustificato, sviluppato e ordinato il pensiero sociale contenuto nei documenti pontifici<sup>67</sup>. *Gaudium et spes* 43c ricorda opportunamente che «a nessuno è lecito rivendicare esclusivamente in favore della propria opinione l'autorità della Chiesa».

Affinché sia rispettata la propria connotazione ecclesiale, costitutiva della propria autorevolezza e della sua soggettività, per la DSC è necessaria la sua identificazione con il magistero sociale, dal momento che nessun altro soggetto nella Chiesa potrebbe farsi ufficialmente espressione della sua coscienza circa la società; d'altra parte, perché la DSC non si riduca a questo semplice insieme di pronunciamenti magisteriali, per quanto ricchi di contenuti e adeguatamente correlati l'un l'altro, risulta altrettanto necessario fare riferimento alla loro rielaborazione critica e sistematica, facendo uso delle risorse proprie della teologia. Ma, appunto, affiora l'esigenza della distinzione tra i differenti approcci teologici e la necessaria univocità della DSC stessa.

Alla ricerca teologica, che certo può essere esercitata anche in riferimento ai testi del magistero con intenti di sistematizzazione, fondazione e approfondimento come sopra ricordato (*theologia magisterii*), va invece riconosciuta un apporto specifico secondo una caratteristica propria, cioè l'elaborazione scientifica di una teoria credente del sociale.

Alla teologia in se stessa considerata compete, nell'ambito da noi preso in esame, lo sforzo di esercitare la propria competenza in quanto riflessione credente scientifica, rigorosa, in grado di produrre una teoria teologica del sociale.

Rispetto alla DSC, non vi è quindi tanto differenza di destinatari, quanto di prospettiva: di discernimento autorevole, autentico, ufficiale circa le possibilità iscritte nel sociale, la DSC; di riflessione critica sulle stesse realtà e sulle loro interpretazioni correnti, la teologia.

Oltre alla teologia morale sociale, altri approcci teologici-pratici si prendono cura specifica del sociale sotto il profilo della riflessione credente: va qui espressamente ricordato il profilo della teologia pastorale che, in quanto teoria della prassi ecclesiale, non può non occuparsi anche dell'apporto pratico della comunità cristiana alla crescita della società tutta<sup>68</sup>.

---

<sup>67</sup> Si pensi, per es., ai numerosi centri di studio operanti in Europa già prima della pubblicazione della *Rerum novarum*.

<sup>68</sup> Un differente approccio teologico esercitato sul sociale assume la realtà storico sociale come presupposto, come ambiente vitale dello stesso fare teologia. Si tratta di un approccio teo-

In ogni approccio teologico pratico (morale sociale, teologia pastorale, teologia spirituale) il ruolo proprio, a cui è chiamata la riflessione teologica, consiste specificamente non soltanto nella sistematizzazione del magistero, bensì in particolare, entro l'orientamento offerto dallo stesso, nella ricerca di sempre nuove persuasive interpretazioni teoriche e teorico-pratiche della società, nel confronto attivo con le altre posizioni presenti nel panorama culturale attuale.

La teologia pratica non ha il compito precipuo di emanare dottrine, ma di elaborare ricerca, e non intende impegnare direttamente la Chiesa, quanto offrire il proprio contributo di scientificità a servizio dell'intelligenza della fede.

e) In conclusione, non si vuole suggerire una sorta di “depotenziamento” della DSC a vantaggio della riflessione teologica; viceversa, si vorrebbe piuttosto segnalare l'esigenza di un congruo rilancio della riflessione teologica inerente al sociale, che non pare goda sempre dell'attenzione che ad esso compete. Ciò permetterebbe di attivare e approfondire una feconda circolarità in molti modi auspicata dalla Chiesa stessa. La notissima espressione secondo cui la DSC «appartiene ... al campo della teologia e, specialmente, della teologia morale»<sup>69</sup> invita a mettere anzitutto in luce le profonde e solidissime radici comuni a DSC e riflessione teologica sulla società (essenzialmente: radicamento fondamentale nella rivelazione biblica e riferimento imprescindibile alla tradizione ecclesiale; entrambe sono infatti ermeneutica credente della società)<sup>70</sup>, cogliendo il rispettivo *proprium* nel differente approccio specifico (il discernimento magisteriale in un caso, la ricerca scientifica nell'altro), valorizzandone quindi il dialogo e l'intreccio, evitando invece, come spesso accade, di attribuire pervicacemente all'una o all'altra ciò che in realtà è dominio

---

logico fondamentale in prospettiva sociale o politica, come quello avanzato dai vari progetti di teologia politica o dalle differenti teologie della liberazione.

<sup>69</sup> GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Sollicitudo rei socialis*, 41, in EV 10, 2669; ID., Lettera enciclica *Centesimus annus*, 55, in EV 13, 247; ID., Lettera enciclica *Veritatis splendor*, 99, in EV 13, 2782; esplicitamente ripresa dal *Compendio* (n. 72) e da Benedetto XVI.

<sup>70</sup> La nota affermazione di *Sollicitudo rei socialis* 41, in base alla quale la DSC «appartiene [...] non al campo dell'ideologia, ma della teologia e specialmente della teologia morale», viene interpretata da G. Angelini in questi termini: «Appartiene [...] non nel senso di poter essere intesa immediatamente semplice capitolo della teologia; ma nel senso di mutuare i suoi contenuti dai “risultati” della teologia morale che si applica ai complessi problemi dell'esistenza sociale degli uomini. Il difficile problema soggiacente, cioè di precisare i rapporti tra teologia e magistero, appare così solo affrettatamente sfiorato» (G. ANGELINI, *La dottrina sociale della chiesa*, in AA.VV., *La dottrina sociale della chiesa*, Glossa, Milano 1989, 49).

comune ad entrambe nel tentativo di differenziarle ad ogni costo per ricercare poi, solo a quel punto, le convergenze possibili<sup>71</sup>.

È chiaro in ogni caso che, tra le prospettive indicate, vi è sì differenziazione ma non separatezza, così che la circolarità tra di esse, come pure l'esigenza da molti richiamata di vera interdisciplinarietà, si mostri non soltanto possibile, ma feconda.

---

<sup>71</sup> Cf. E. MONTI, *Il Compendio: un nuovo approccio alla dottrina sociale?*, in *La Scuola Cattolica* 133 (2005) 579-580.

## 8 INTERVENTO

*Roberta Vinerba \**

In questo contributo ho voluto mantenere le caratteristiche della brevità e della semplicità, ponendomi nell'atteggiamento di colui che ascoltando impara e imparando si pone delle questioni. L'argomentare che sfocia in quesiti aperti ha come riferimento particolare la seconda parte della relazione di G. Manzone, quella dedicata alla questione dell'insegnamento della dottrina sociale della Chiesa (= DSC).

Il testo non è pensato come una trattazione esaustiva e sistematica che ritengo non appartenere alla categoria dei "respondant", vuole essere invece una rete di piste aperte, di suggestioni, di provocazioni e interrogativi che il testo del prof. Manzone ha saputo suscitare in me a partire, certamente, dall'esperienza di docente di DSC.

L'argomentare, intorno all'insegnamento della disciplina in oggetto, segue una triplice ripartizione: nuove problematiche che sorgono a partire dal contesto culturale e sociale post-moderno; necessità di una nuova comunicazione che riconosca l'emergere, specie tra i giovani, di una nuova razionalità; l'urgenza di un insegnamento "bello" capace di suscitare passione e speranza, una sorta di "via bella".

### **1. La regressione antropologica**

Insegnare implica la comunicazione scientificamente rigorosa dei contenuti e una sorta di creatività da parte del docente, al quale è richiesto di porsi sulla stessa lunghezza d'onda di coloro ai quali è dedicato il proprio insegnamento, per poter essere da loro compreso. Comunicare quanto si sa non è immediata-

---

\* Professore incaricato di *Teologia morale*, Istituto Teologico, Assisi.

mente dato, e non solo a livello personale (il docente), ma anche a quello più ampio, quello che riguarda la comunità scientifica *in toto*. Discernere – esercizio che si pone al cuore della DSC – richiede doti e razionali e relazionali (si fa discernimento entro una ben precisa esperienza comunitaria), ed anche spirituali (entro un robusto cammino di fede).

A quale “umanità” è rivolto l’insegnamento di questa disciplina? A chi si deve insegnare il metodo del discernimento? Non possiamo eludere il problema circa le caratteristiche umane, razionali, spirituali, psicologiche dell’uomo post-moderno, il quale ha bisogno di una declinazione specifica di ciò che è definito dal punto di vista dei principi, dei criteri, degli orientamenti. Sappiamo bene infatti che il *corpus* dottrinale della DSC è *bello* nel senso che è capace di offrire un’articolazione teologicamente fondata del vivere umano in una relazione storicamente data, ma questa bellezza sembra rinserrata in una sorta di “iperurano” che non ha alcuna parentela con la vita di quaggiù. Fuor di metafora: in ambito accademico (i corsi), ma anche pastorale (si pensi alle scuole di DSC o di formazione all’impegno politico che le diocesi offrono), questa disciplina spesso è più subita che amata, pensata come una nicchia per pochi esperti o per chi ha uno spiccato interesse sociale. Una sorta di serraglio poco appetibile rispetto ad altri ambiti, quale, ad esempio, la spiritualità. Evidentemente questo non è solo un problema di linguaggi, lo sappiamo bene, ma in questo intervento mi piace porre l’attenzione a questo, specifico, aspetto problematico.

Chi sono coloro che frequentano i corsi accademici, le scuole di formazione, i corsi diocesani? Quale socialità esprimono?

Dai rilevamenti sociologici dell’area italiana, a cui faccio riferimento, emerge l’affiorare di una nuova “specie” umana e sociale, eterodiretta dalle pulsioni e immersa in un sociale “di bassa lega” fatta da un insieme di “ritagli umani”, incapace di pensare il “noi” e il domani.

«Una realtà: che diventa ogni giorno una poltiglia di massa; impastata di pulsioni, emozioni, esperienze e, di conseguenza, particolarmente indifferente a fini e obiettivi di futuro, quindi ripiegata su se stessa; [...] Al termine poltiglia di massa si può (con eleganza minore) sostituire il termine più impressivo di “mucillagine”, quasi un insieme inconcludente di “elementi individuali e di ritagli personali” tenuti insieme da un sociale di bassa lega, e senza alcuna funzione di coesione da parte delle istituzioni. [...] La caratteristica fondamentale dei “ritagli umani” senza identità è la dispersione del sé, nello spazio e nel tempo collettivo. Nello spazio, per la vittoria irresistibile dalla soggettività esasperante in ogni comportamento, senza attenzione al momento della relazione e della convivenza. Nel tempo, per il declino irresistibile dell’attenzione su un tema, un problema, un fenomeno. [...] Con i ritagli non si costruisce un tessuto sociale: così abbiamo, sul piano individuale, bolle di aspirazioni senza scopo e senza mordente e, sul piano sociale, deboli connessioni, smorte forme di aggregazione e inanimati simulacri dei processi di coesione che furono. Vince

una diffusa povertà psicologica, perché la dispersione del sé rende labile l'approccio individuale a ogni fenomeno sociale e a ogni relazione interpersonale; – vincono quindi le pulsioni in genere frammentanti e non le passioni, tendenzialmente unificanti; e tanto meno, vincono gli atteggiamenti razionali, come è possibile constatare guardando in controluce le vicende meno esaltanti degli ultimi tempi; – se vincono le pulsioni, tracima senza argine la rincorsa alle presenze, quasi a far coincidere la pulsione, anche la più stralunata, di presenza con l'unica esistenza desiderabile. [...] Il mondo diventa null'altro che la sua rappresentazione: ci si adatta a vivere in un nirvana virtuale ma fragoroso (forse per dimenticare noia e sonnolenza); – se è così, non è peregrina l'emersione di nuove malattie dell'anima, direbbe qualcuno. Finisce comunque in secondo piano l'intenzionalità, anche individuale e specialmente quella sociale e politica»<sup>1</sup>.

I ritagli umani sono incapaci di relazione e di intenzionalità, perché nel primo caso è richiesta un'estroversione all'altro che qui manca, nel secondo caso manca la capacità razionale di porsi un fine richiedendo questo e una capacità logica (distinzione tra mezzi e fini) e una attitudine al pensare paziente. Non solo: il deficit di futuro è un altro elemento caratteristico che è messo in evidenza:

«lo sviluppo non filtra perché non diventa processo sociale, sia perché la società sembra adagiarsi in quell'inerzia diffusa che è antropologia senza storia, senza chiamata al futuro»<sup>2</sup>.

Si parla, alla luce di quanto detto, di «regressione antropologica»<sup>3</sup>.

Il presente è la dimensione onnicomprensiva. L'insegnamento della DSC si trova nella difficoltà di attraversare il guado dell'egoismo utilitarista paralizzato sul "per-me-adesso" che non riconosce alcun valore all'istanza del "noi", istanza connotata dal valore della responsabilità anche verso chi non c'è ancora, il "noi" che abiterà il futuro. Quale linguaggio, quale didattica, quale affabulazione, quale via è capace di mostrare la bellezza del "noi" e del "domani" gravido del per-sempre?

## 2. Una nuova razionalità

Espressione di questa regressione antropologica è la crisi della razionalità. Se la modernità ha schiacciato la razionalità alla dimensione di ciò che è sperimentabile e calcolabile, insieme a questo processo va detto che la post-modernità si

---

<sup>1</sup> CENSIS, 41° Rapporto sulla situazione sociale del Paese 2007, Franco Angeli, Milano 2007, 4-6.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 4.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 2.

connota anche per la fine del procedere logico-razionale del pensiero, che si è ridotto alla dimensione pulsionale-emoiva.

Il modo di procedere di internet, dei social network fatto da connessioni rapide, la necessità di questi nuovi mezzi e di quelli tradizionali (giornali, televisione, radio) di comprimere i contenuti in un tempo minimo dai ritmi veloci, hanno modificato le strutture razionali delle nuove generazioni. Esse chiedono sintesi più che analisi, slogan più che argomentazioni, narrazioni piuttosto che concetti, partigianerie invece di confronti logici. Siamo di fronte ad una vera e propria crisi della razionalità: mancando le basi della logica, l'analisi dei dati, la loro elaborazione, un abbozzo di sintesi del processo argomentativo, risultano impossibili.

Evidentemente questo costituisce un grande problema riguardo la trasmissione dei saperi: il rischio è di usare un codice logico-razionale che non intercetta le forme di pensiero di chi ascolta. Non solo: sembra che solo quello che viene declinato in narrazioni, rappresentazioni, linguaggi ad alto tasso simbolico ed emotivo, riesca ad attraversare questa cortina costituita da una razionalità pulsionale. Si fanno largo storie, saghe, biografie semplificate e romanzate che possano servire l'emotività più che una robusta personalità. La rappresentazione del sociale è fatta a partire da un misto di ideali che si infrangono subito con la fatica del pensare e della responsabilità, e di scosse emotive fatte di rabbie, di diritti assolutizzati, di letture partigiane inconcludenti.

Come parlare a questa nuova razionalità che emerge? Come farsi comprendere da chi, oltre il problema dell'allargare gli spazi della razionalità, è portatore di un ulteriore problema, quello di recuperare una valida razionalità? Non possiamo eludere questo contesto che è radicalmente nuovo, esso ci impone lo sforzo, anche didattico, di elaborare percorsi che esprimano razionalmente una estetica, una arte narrativa, una capacità suggestiva, evocativa, per nulla nuova, del resto, a chi si nutre di quel processo che Dio stesso ha avviato quando ha scelto di rivolgersi all'uomo nelle forme storiche dell'umano comunicare.

L'esercizio del discernimento, del resto, ha a che fare con la prossimità allo Spirito e all'uomo storicamente connotato, e bisognerà pur trovare il mezzo per aiutare l'uomo contemporaneo a leggere (ragione e fede) l'oggi per avviarsi al bene possibile concreto.

Non è un caso che, specie nelle scuole d'impegno politico, in modo particolare, ci si trovi di fronte a uomini e donne che, sempre di più, sono interessati alla ricetta, al "cosa si può fare" consegnatogli come una prescrizione medica piuttosto che ad imparare l'arte fatta insieme del percorso del discernimento. Si chiede il risultato ma non il metodo, a partire da una tensione che provoca un vero e proprio corto-circuito. È una ragione corta, che non vuole faticare, e che per tale motivo si espone a pericolose manipolazioni da parte di chi la rassicuri

con argomenti diretti, pratici e che garantiscano una immediata verifica. La crisi di senso di una intera classe politica e un laicato completamente spaesato su questo fronte sono comprensibili anche a partire da questo fenomeno.

### **3. Suscitare speranza: la via della bellezza**

Se il presente è la dimensione omnicomprensiva, va da sé che la DSC, che è grvida della presenza e delle ragioni dell'*eskaton*, poco abbia da dire ai nostri contemporanei. Le risposte di corto respiro che le si domandano esprimono un *deficit* di speranza da parte di chi le formula. Resta vero che la grande speranza è fatta anche dalle piccole speranze.

L'utilitarismo emotivo dei ritagli umani si qualifica per l'incapacità a pensare a qualcosa che non sia l'immediato, a spendersi e a faticare per qualcosa che non riguardi una verifica ed un utile personale che si compie adesso. In questo quadro di riferimento la costruzione di una civiltà dell'amore è sostituita dal godimento rapace di quello che già c'è.

La DSC in sé è istanza critica che giudica la disperante relazione nichilista con il tempo. E già qui, insegnare, trasmettere questa disciplina, significa, in primo luogo, misurarsi con il compito profetico del suscitare la speranza. Come i profeti che furono mandati da Dio a risollevare la speranza dei deportati d'Israele, è innegabile che oggi, a chi tratta di DSC, gli è destinato il compito di ridestare la speranza per un futuro che è possibile e che è bello. Attingendo alle fonti della disciplina, bisogna insegnare annunciando sempre, tra le pieghe di ogni discorso, che la storia ha un'anima, e che quest'anima è la Pasqua del Signore risorto che trascina la storia verso il suo compimento finale.

In cosa consiste il compimento finale? Si pone qui la questione propriamente di ordine catechetico e pastorale della necessità di purificare continuamente i contenuti dell'annuncio cristiano dalle derive di una spiritualità individualista, ripiegata sul sospiro emotivo dell'anima più che su una robusta fede rettamente interpretata. Troppo spesso la predicazione favorisce, invece che scardinare, le categorie psicologiche ed emotive dell'uomo contemporaneo teso più al solipsismo spiritualistico consolatorio storico che alla concretezza della fede cristiana e alle sue esigenze storiche. In questa ristrettezza di fede, che è prodotta da una falsa idea di Dio, indicare la preziosità della storia della famiglia umana grvida già della consumazione finale resta difficile. Ma senza speranza ultima, senza lo sguardo e il cuore fissi sulla Gerusalemme celeste, anche le speranze piccole, invece che essere riverbero dell'oltre, diventano microscopiche e asfittiche e non fanno appassionate e lievitare una speranza capace di muovere l'agire in favore di una civiltà più umana. Si abita la storia più da sopravvissuti, da scampati, che da figli.

Questo clima spirituale richiede, dunque, un insegnamento appassionato trascinate ed entusiasta. Come comunità scientifica e come singoli docenti, dobbiamo essere coscienti e capaci del compito urgente di suscitare appassionati della carità sociale, di indicare una via "bella", pena l'insignificanza della disciplina in un momento invece che ne richiede una presenza incisiva ed efficace. Siamo, come docenti, chiamati a rispondere sul "nostro" grado di fede, di speranza, di passione, in ultimo, di amore appassionato per le cose degli uomini che sono anche le cose di Dio.

## 8 INTERVENTO

*Paolo Boni \**

a) Anzitutto voglio ringraziare il prof. G. Manzone per la relazione che ha presentato e per l'ampiezza dei temi da lui toccati. Non è possibile entrare a fondo nella complessità della sua riflessione, pertanto mi soffermerò solo su alcuni dei punti proposti.

Vorrei partire dalla definizione che ci ha offerto di dottrina sociale della Chiesa (= DSC) «come un continuo processo di interpretazione dell'esperienza sociale alla luce dell'Evangelo». Questa formulazione vale in modo permanente per la DSC e consente di caratterizzarla come un *corpus* unitario, capace di attualità anche in situazioni socialmente e storicamente molto diverse tra loro.

Quello che potremmo definire il "genio" della DSC, ossia la sua originalità, sta proprio nella visione globale della persona e delle sue relazioni, che la luce del Vangelo offre agli uomini di ogni tempo e luogo. Ciò che sembra maggiormente stupire nella DSC sono la sua unità di fondo e la fecondità dei principi, sempre capaci di intelligenza della realtà e di prospettive di azione, e questo nonostante essa abbia dovuto adottare differenti metodologie di analisi nel corso della sua storia, dovute al mutamento del quadro sociale.

b) Quella formulazione, inoltre, sembra altrettanto pregnante per delineare il pontificato di Giovanni Paolo II, che ha segnato una delle più significative svolte nella storia della DSC. Egli ha dovuto affrontare tutta una serie di difficoltà, alcune "ad intra" ed altre "ad extra".

Per quanto riguarda la prime, negli anni '70 dello scorso secolo la DSC non godeva più di buona fama, almeno nell'Occidente europeo. La sintesi più precisa delle critiche, che le venivano mosse, era stata fornita dal padre Chenu, quando aveva definito la DSC una forma di ideologia. Questa critica le lasciava poche spe-

---

\* Professore stabile di *Storia della filosofia*, Istituto Superiore di Scienze Religiose *Giovanni Paolo II*, Pesaro.

ranze di sopravvivenza, tenuto anche conto del significato che il termine ideologia assumeva nel lessico marxista, a quei tempi molto in auge, che la descriveva come un insieme di idee finalizzate alla difesa di un potere storico-sociale. Una risposta a Chenu l'aveva fornita l'allora card. Wojtila, in uno dei suoi ultimi saggi scritti prima dell'elezione al soglio pontificio, ora ripubblicato dalla Lateran University Press. Questa risposta è stata poi ripresa nel n. 41 della *Sollicitudo rei socialis*.

Ma è forse ancora più interessante guardare alla sua prima enciclica *Redemptor hominis*, che affronta le difficoltà "ad extra" svolgendo, "in nuce", la critica ad uno dei più indiscussi postulati della secolarizzazione. Secondo quella convinzione, l'epoca moderna sarebbe caratterizzata dall'espulsione della trascendenza dalla storia, dalla sua riduzione alla pura sfera del privato, risultando così inefficace nel guidare la vita, sia individuale che sociale. Questa tesi era talmente diffusa da essere, forse, l'unico punto di contatto tra l'interpretazione progressista della modernità, che vedeva con favore questa direzione, e quella tradizionalista, che la prendeva come il principale capo d'accusa per rifiutare la modernità.

Quando Giovanni Paolo II afferma che «il Redentore dell'uomo, Gesù Cristo, è centro del cosmo e della storia», abbatte lo steccato che era stato costruito per dividere la dimensione storica e la trascendenza della persona. Sulla scia del Concilio Vaticano II, egli sostiene che non è possibile separare gli uomini da Cristo, perché è proprio Lui, il Redentore, che rivela l'uomo a se stesso, restituendogli la sua dignità trascendente che proviene dallo sguardo con cui Dio ama ogni uomo. In questo modo, veniva nuovamente posta in primo piano l'antropologia come questione centrale della DSC.

Le vicende storiche che sono seguite sono note. Non solo la DSC non è scomparsa, come veniva indicato nelle previsioni, ma è stato a partire da una sua parola centrale, "solidarietà", che si è costituito in Polonia un movimento sindacale non violento, protagonista della svolta decisiva non solo nella storia nazionale, ma in quella del mondo di fine secolo. Il postulato della secolarizzazione, l'opposizione tra la causa di Dio e quella dell'uomo, è stato smentito sia nella teoria che nella prassi. La *Centesimus annus* ha dato splendidamente ragione di quanto avvenuto.

c) Vorrei, infine, sottolineare un altro aspetto della relazione del prof. Manzone, che riguarda il metodo del vedere – giudicare – agire, nonostante il suo uso abbia sollevato più di una perplessità all'interno della DSC. Mi vorrei, in particolare, soffermare sul momento del vedere, poiché la DSC insegna anzitutto a guardare, e l'imparare a guardare, ossia l'intelligenza della realtà, sembra essere una delle principali sfide che l'insegnamento della DSC stia vivendo oggi. Senza questo sguardo intelligente e rivelatore, i principi di giudizio e i criteri di azione risultano sfumati, a volte inappropriati.

Ma in che modo la DSC insegna a guardare la realtà? Possiede metodologie sociali in proprio? Evidentemente no. L'apporto delle scienze sociali, per capire il mondo nel quale stiamo vivendo, è insostituibile, come ha ben ricordato G. Manzone, il quale ha anche fornito precise avvertenze metodologiche da adottare nel loro utilizzo. Esiste però una luce che le scienze sociali non possiedono in proprio. Qualunque metodo queste scienze adottino, la trascendente dignità della persona non fa parte dei loro paradigmi e pertanto esse non sono in grado di indicarci quale sia la vita buona da perseguire. Questo compito non può essere sottratto alla responsabilità morale della persona.

Resta dunque da individuare come si formi lo sguardo umano e illuminato verso il quale invita la DSC. Qui, di nuovo, l'aiuto può venire dal magistero di Giovanni Paolo II. Il Redentore è centro della storia perché è vivo e presente in essa, attraverso il suo corpo che è la Chiesa. È dunque la Chiesa vivente che rende attuale l'annuncio del Redentore, di cui fa parte quel "vangelo sociale" che è la DSC. Lo sguardo, l'intelligenza di fede, si forma in quel luogo genetico che è la vita di comunione, nella quale è possibile vivere relazioni umane che già anticipano il mondo redento. Questo permette alla DSC di essere un annuncio intelligente, umanamente profondo e al tempo stesso capace di critica, del messaggio della Chiesa presente nel mondo storico e sociale. Mi sembra questa la ragione che ha ripetutamente mosso Giovanni Paolo II a legare la DSC alla nuova evangelizzazione.

d) Emerge così una circolarità in cui sono coinvolti, da un lato, il magistero e, dall'altro, il laicato e la ricerca teologica, reciprocità che sola può consentire alla DSC di essere annuncio vivo nella nostra epoca. Quella che viene esposta come dottrina è anzitutto incarnazione, che ha il compito di annunciare agli uomini le ragioni della buona novella nel tempo presente, per le quali vale la pena vivere e lottare.

È questo un elemento chiave del suo metodo. La Chiesa, in Polonia come in altre aree del mondo, è stata protagonista dei cambiamenti grazie a quella sorta di circolarità e reciprocità che si era creata tra il magistero e i laici. Attraverso la DSC il magistero ha insegnato a leggere la situazione storica alla luce del vangelo, educando laici con una coscienza rettamente formata. Da parte loro i laici si sono fatti carico della lotta contro le ingiustizie presenti nella realtà storica, dando vita a quello che la *Centesimus annus* ha chiamato «un grande movimento per la difesa della persona umana e la tutela della sua dignità».

In un mondo che è sempre più complesso, perché caratterizzato dall'intrecciarsi di realtà diverse, di molti "mondi" differenti nei quali siamo chiamati a vivere, da un lato i laici rettamente formati avvertono l'esigenza di essere accompagnati dal magistero nelle responsabilità che si assumono e in tal modo, dall'altro, attraverso il proprio impegno, consentono a tutta la Chiesa di non essere fuori dal mondo, ma di essere radicati nel vivo dei problemi del proprio tempo.



## LE PUBBLICAZIONI DI TEOLOGIA MORALE NEGLI ULTIMI 25 ANNI

*Luigi Lorenzetti \**

### ***Introduzione: un duplice periodo***

Negli ultimi 25 anni (1985-2010), l'anno 1993 è particolarmente significativo: viene pubblicata la *Veritatis splendor*, la prima e, finora, unica enciclica dedicata alla morale cristiana. Si insegna che, per rispondere alla domanda morale – che è «domanda di pienezza di significato per la vita» – è necessario che la teologia morale si collochi nella prospettiva del Concilio Vaticano II che

«ha invitato a perfezionare la teologia morale in modo che la sua esposizione illustri l'altissima vocazione che i fedeli hanno ricevuto in Cristo, unica risposta che appaga pienamente il cuore umano»<sup>1</sup>.

L'anno 1993 funge, pertanto, da spartiacque per esaminare il cammino percorso e per orientare il cammino da compiere. Così, nel ripensare gli ultimi 25 anni<sup>2</sup>, si può distinguere, da un lato, il periodo che va dal 1985 al 1993 e, dall'altro, quello dal 1993 al 2010.

Questa indagine dà la preferenza alle pubblicazioni italiane non per spirito localista, ma per verificare la consistenza della teologia morale

---

\* Direttore di *Rivista di Teologia Morale*, Bologna.

<sup>1</sup> GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Veritatis splendor*, 7, in EV 13, 2548.

<sup>2</sup> *La teologia del XX secolo. Un bilancio*, III, *Prospettive pratiche*, ed. G. CANOBBIO - P. CODA, Città Nuova, Roma 2003; R. GERARDI, *Storia della morale. Interpretazioni teologiche dell'esperienza cristiana. Periodi e correnti, autori e opere*, EDB, Bologna 2004, 483-504; L. LORENZETTI, *L'etica teologica in Italia*, in M. GARCÍA VIDAL, *Nuova morale fondamentale. La dimora teologica dell'etica*, EDB, Bologna 2004, 501-515; ID., *Il rinnovamento della teologia morale in Italia. Orientamenti di metodo e di contenuto di Tullio Goffi*, in *Tullio Goffi*, ed. C. BRESCIANI, Morcelliana, Brescia 2001, 29-54; B. PETRÀ, *L'etica teologica italiana dal Concilio Vaticano II a oggi*, in *Rivista di Teologia Morale* 42 (2010) 165-180.

italiana che, fino al Concilio Vaticano II e anche qualche anno dopo, era considerata una teologia morale di importazione e di dipendenza dall'estero, soprattutto francese e tedesco.

L'esposizione comprende tre parti: la prima esamina il periodo dal 1985 al 1993, in cui si conclude la stagione dei *nuovi manuali*, iniziata negli anni '80; la seconda parte considera il periodo dal 1993-2010 che, a differenza del precedente, non pubblica nuovi manuali, tranne lodevoli eccezioni, ma si qualifica per opere di *morale fondamentale e generale*, e di *morale applicata*; infine nella terza parte vengono presentate alcune questioni aperte.

## 1. Periodo dal 1985 al 1993: termine dei manuali postconciliari

### 1.1. Nuovi manuali

Un *test* decisivo per la qualità di una disciplina scientifica – in questo caso: della teologia morale – è il manuale, inteso come esposizione sistematica della disciplina. Il periodo (1985-1993) porta a termine la stagione dei *nuovi manuali*, iniziata negli anni '80<sup>3</sup>.

Al riguardo, lo studioso spagnolo V. Gómez Mier nel 1995<sup>4</sup> pubblica un'analisi di dodici manuali postconciliari<sup>5</sup>. Tra questi, quattro sono di autori italiani: due in collaborazione coordinata, rispettivamente, da

<sup>3</sup> Contemporaneo a questa sistematizzazione della teologia morale è il *Dizionario enciclopedico di teologia morale* (Paoline, Roma 1973) diretto dai compianti L. ROSSI e A. VALSECCHI, che ha avuto, nel 1987, la settima ristampa. Si tratta di una serie di saggi che, nell'insieme, costituisce una esposizione completa delle problematiche fondamentali, generali e speciali dell'etica teologica. Il Dizionario ha una nuova edizione sotto la direzione di F. COMPAGNONI – G. PIANA – S. PRIVITERA (Paoline, Cinisello Balsamo 1990). Si denomina *Nuovo Dizionario di Teologia Morale*. È nuovo perché, pur conservando alcune voci dell'opera precedente, rivedute e ampliate, presenta, tanto sul piano metodologico che dei contenuti, caratteri di originalità.

<sup>4</sup> V. GÓMEZ MIER, *La rifondazione della morale cattolica. Il cambiamento della "matrice disciplinare" dopo il Concilio Vaticano II*, EDB, Bologna 2001.

<sup>5</sup> I sette manuali scritti da un solo autore: *Chiamata e risposta* di A. GÜNTHÖR; *Free and Faithful in Christ* di B. HÄRING [tr. it.: *Liberi e fedeli in Cristo*, San Paolo]; *Christian Ethics* di K. H. PESCHKE [tr. it.: *Etica cristiana*, Pontificia Università Urbaniana]; *Issues y Directions* di CH. E. CURRAN; *Moral de Actitudes* di M. VIDAL [tr. it.: *Manuale di etica teologica*, Cittadella]; *Moral de Discernimento* di T. MIFSUD; *Teologia Morale* di E. CHIAVACCI (Cittadella). A questi si è aggiunto successivamente G. GATTI, *Manuale di teologia morale* (Elledici). I quattro manuali scritti da vari autori: *Praxis Christiana*, edito dalle Paoline di Madrid; *Trattato di Etica Teologica*, a cura di L. LORENZETTI, EDB di Bologna; *Éthique*, edito da du Cerf di Parigi [tr. it.: *Etica*]; *Corso di Morale*, a cura di T. GOFFI e G. PIANA, edito dalla Queriniana di Brescia.

L. Lorenzetti<sup>6</sup>, e da T. Goffi e G. Piana<sup>7</sup>. Gli altri due sono scritti da un solo autore, rispettivamente, E. Chiavacci<sup>8</sup> e G. Gatti<sup>9</sup>.

La produzione dei *nuovi* manuali rappresenta un importante traguardo della teologia morale italiana<sup>10</sup>. Non si tratta, infatti, di un semplice aggiornamento, ma di un cambiamento di metodo e di contenuto, in particolare per quanto riguarda il ruolo della Sacra Scrittura, del magistero ecclesiale, della storia, della filosofia e delle scienze umane.

Nei nuovi manuali, tuttavia, si riscontra un *pluralismo di metodi*<sup>11</sup> che, da un lato, è segno di ricchezza, dall'altro indica problemi metodologici irrisolti e questo in riferimento alla Rivelazione, che è *conditio sine qua non* per la dimensione teologica della morale. Il pluralismo di metodi evidenzia una diversa concezione del rapporto "*fides et ratio*", vale a dire un diverso peso che si dà all'una e all'altra.

## 1.2. Valutazione critica del periodo

Il periodo 1985-1993, a giudizio abbastanza condiviso, rappresenta un punto di arrivo che richiede, per fattori *interni* ed *esterni* alla disciplina, una nuova partenza.

a) *Fattori interni alla disciplina*. La produzione morale del periodo 1985-1993 è criticata per una scarsa impostazione teologica<sup>12</sup>. L'assun-

<sup>6</sup> *Trattato di Etica Teologica*, 3 v., EDB, Bologna 1981. 1992<sup>2</sup>. Per una valutazione, cf. l'ampia analisi in V. GÓMEZ MIER, *La rifondazione della morale cattolica*, 593-636. Cf. anche R. GERARDI, *Storia della morale*, 502-503.

<sup>7</sup> *Corso di Morale*, 5 v., Queriniana, Brescia 1983, che ha avuto una seconda edizione dei cinque volumi tra il 1989 e il 1995. Cf. la valutazione del *Corso*, in V. GÓMEZ MIER, *La rifondazione della morale cattolica*, 639-706; cf. anche R. GERARDI, *Storia della morale*, 503.

<sup>8</sup> E. CHIAVACCI, tra il 1976 e il 1990, pubblica, presso Cittadella Editrice, la *Teologia Morale* in quattro volumi: I. *Morale generale*; II. *Complementi di morale generale*; III/1. *Teologia morale e vita economica*; III/II. *Morale della vita economica, politica, di comunicazione*. I singoli volumi hanno avuto diverse edizioni. Nel 2007, l'autore fonde i due primi volumi in uno dal titolo *Teologia morale fondamentale*. Cf. una valutazione in V. GÓMEZ MIER, *La rifondazione della morale cattolica*, 217-291; cf. anche R. GERARDI, *Storia della morale*, 499.

<sup>9</sup> G. GATTI, *Corso di Teologia Morale*, 4 v., Elledici, Leumann-Torino 1987-1992. L'autore, nel 2001, unisce i quattro volumi in *Manuale di teologia morale* dell'Editrice Elledici di Leumann-Torino. Cf. R. GERARDI, *Storia della morale*, 499-500.

<sup>10</sup> Cf. L. LORENZETTI, *I manuali dopo il Concilio Vaticano II*, in *Rivista di teologia morale* 29 (1997) 489-494.

<sup>11</sup> Cf. V. GÓMEZ MIER, *La rifondazione della morale cattolica*, 831-836.

<sup>12</sup> Cf. B. PETRÀ, *Teologia morale*, in *La teologia del XX secolo. Un bilancio*, III, *Prospettive pratiche*, ed. G. CANOBBIO - P. CODA, in particolare: *Il Concilio Ecumenico Vaticano II. La consacrazione imperfetta del*

zione della teoria o dottrina dell'*autonomia* in teologia morale non offre una giusta soluzione del rapporto tra fede e morale.

La produzione di questo periodo è criticata in particolare per una scarsa impostazione cristocentrica<sup>13</sup>. Al riguardo, alcune pubblicazioni sono esplicite: il rinnovamento della teologia morale non ha raggiunto risultati soddisfacenti a causa di uno scarso riferimento alla parola di Dio<sup>14</sup>; l'etica razionale è collocata in un contesto di fede, ma solo successivamente e a discorso compiuto<sup>15</sup>; la teologia morale stenta a darsi un'impostazione esplicitamente cristocentrica e, così, non risponde all'orientamento che il Concilio Vaticano II ha voluto dare a questa disciplina teologica<sup>16</sup>.

Come si può rilevare, non si tratta di critiche secondarie, è lo stesso statuto teologico che è messo in questione.

b) *Cambiamenti concettuali (culturali) ed empirici (eventi nuovi)*. L'elaborazione della teologia morale non è mai compiuta una volta per tutte; è in conversione continua per farsi contemporanea al mondo che cambia<sup>17</sup>.

---

*rinnovamento teologico-morale. Un'eredità ambigua*, 123-131. Cf. anche A. BONANDI, *Il difficile rinnovamento. Percorsi fondamentali della teologia morale postconciliare*, Cittadella, Assisi 2003, 36-41; G. ANGELINI, *L'incerta vicenda della teologia morale fondamentale*, in *Teologia* 26 (2001) 385-405; D. MONGILLO, *La passione per il Regno di Dio. Orizzonti nuovi: creatività nuova*, in *Rivista di Teologia Morale* 31 (1999) 349: «Leggendo alcuni testi di morale fondamentale si ha l'impressione che dicono tutto il dicibile, ma non aiutano a centrare l'essenziale, l'*unum necessarium* [...]. In etica è omissione grave il silenzio sulla vita dopo la morte, sul fine della vita nel tempo e sulla vita degna di quella eterna, sui criteri per discernere e valutare i comportamenti che incarnano la relazione con Dio e quelli che la depistano, sulle energie per sottrarsi al potere del male e quelle per operare il bene. Le domande base dell'esserci nel tempo debbono essere affrontate con responsabilità e diventare oggetto di insegnamento credibile». E più avanti: «A volte si è portati a domandarsi per chi sono scritti alcuni saggi di etica, a nome di chi parlano, verso quale meta vogliono far convergere aspirazioni e opere» (352). In altre parole, si avverte la mancanza di un'impostazione propriamente teologica della vita morale cristiana.

<sup>13</sup> Cf. R. TREMBLAY, *Cristo e morale. Breve sguardo a partire da "Optatam totius" 16*, in ID., *L'"Innalzamento" del Figlio, fulcro della vita morale*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2001, 11-18; cf. anche L. LORENZETTI, *Debole indirizzo cristologico della teologia morale, perché?*, in *Rivista di Teologia Morale* 31 (1999) 495-500.

<sup>14</sup> Cf. T. GOFFI, *Etica cristiana trinitaria*, EDB, Bologna 1995, 5: «Attualmente la teologia morale è semplice etica umana situata in un orizzonte limitato di fede. Invita il cristiano alla precomprensione della realtà in vista dell'attuazione della propria umanità. La rivelazione non gli reca novità contenutistica di norme nuove. Il senso morale si ricava dall'umano in evoluzione culturale». E aggiunge: «Così che la cultura laica secolare influenza più la comunità ecclesiale di quanto il Dio della fede influenzi le culture moderne».

<sup>15</sup> Cf. L. MELINA, *Morale: tra crisi e rinnovamento*, Ares, Milano 1993, 23.

<sup>16</sup> Cf. D. CAPONE, *La teologia morale in Italia*, in *Studia Moralia* 18 (1980) 5-32.

<sup>17</sup> Cf. L. LORENZETTI, *La morale nella storia*, EDB, Bologna 2009.

Negli anni 1985-1993 si sono verificati eventi nuovi che hanno cambiato la storia. Tra questi, a *livello culturale*, l'affermarsi della cultura postmoderna soggettivista e relativista nei confronti della verità etica e, prima ancora, della verità antropologica; a *livello sociale*, la globalizzazione, quale orizzonte entro il quale si devono ripensare le categorie etiche per una teologia morale contemporanea alla storia.

## 2. Periodo dal 1993 al 2010: ri-teologizzare la morale

Si avverte, pertanto, l'urgenza di una *ri-teologizzazione* della morale cristiana in grado di rispondere ai cambiamenti concettuali ed empirici. La teoria dell'autonomia morale ha avuto (ed ha) i suoi meriti con il mostrare che la morale cristiana è razionale, umana e universale; il suo limite è di oscurare il primato della fede in ambito morale.

Il rapporto *fede e ragione* va, pertanto, ripensato nella consapevolezza che l'universalità del messaggio morale cristiano non si raggiunge attraverso una riduzione a un minimo comune denominatore etico, nel quale le diverse etiche, laiche e religiose, si trovano d'accordo, ma nel mostrare che «Cristo è il nuovo Adamo, proprio rivelando il mistero del Padre e del suo amore, svela pienamente l'uomo all'uomo e gli fa nota la sua altissima vocazione»<sup>18</sup> e lo rende capace di integrare non solo il positivo della vita umana, ma anche il negativo, la sofferenza, la colpa, la morte.

Non si tratta di una ri-teologizzazione generica, ma in versione cristocentrica, come voleva il Concilio Vaticano II, al quale l'enciclica *Veritatis splendor* invita a ritornare.

### 2.1. Cristocentrismo in etica

La lezione della *Veritatis splendor* non è stata accolta immediatamente<sup>19</sup>. Un primo grande contributo in direzione cristocentrica è l'iniziativa del *Coordinamento delle associazioni teologiche italiane* (CATI). Nell'imminenza del Grande Giubileo del 2000, ha tenuto un Congresso unitario delle di-

---

<sup>18</sup> CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione pastorale *Gaudium et spes*, 22, in EV 1, 1385.

<sup>19</sup> Cf. P. CARLOTTI, «*Veritatis splendor*». *Aspetti della ricezione teologica*, LAS, Roma 2001, con ampia bibliografia divisa in 33 sezioni (249-274).

verse associazioni teologiche sul tema *Gesù di Nazaret... , Figlio di Adamo, Figlio di Dio*<sup>20</sup>.

In questa prospettiva, una pubblicazione esamina alcuni autori italiani, per verificare se e come espongono la morale sul fondamento cristologico<sup>21</sup>. All'indubbio progressivo affermarsi del cristocentrismo in etica, c'è chi lo spiega come reazione all'impostazione neoscolastica basata solo sul diritto naturale, ma ritiene che c'è ancora una lunga strada da percorrere, soprattutto si rende necessario un approfondimento della cristologia<sup>22</sup>.

L'opzione cristocentrica è condivisa, ma non è compresa alla stessa maniera. Il presupposto è comune: l'agire cristiano si basa sull'essere cristiano, vale a dire sul legame reale, ontologico che lega Cristo alla persona. In caso diverso, la figura di Cristo non sarebbe che un modello esterno, un esempio, ma non il fondamento della vita umana e del suo agire<sup>23</sup>.

Su tale presupposto comune, la particolarità consiste nella visione della cristologia e, quindi, dell'antropologia che ne consegue. Una corrente teologico-morale considera la categoria *filiazione* fondamentale per comprendere sia l'identità di Gesù di Nazareth (*il Figlio di Dio, l'Unige-*

---

<sup>20</sup> *Gesù di Nazaret... , Figlio di Adamo, Figlio di Dio*, ed. G. BOF, Paoline, Milano 2000: sono gli Atti del primo congresso del CATI (Coordinamento delle Associazioni Teologiche Italiane), tenuto a Collevaleza nel 1999. Le diverse discipline teologiche (biblica, patristica, liturgica, sistematica, mariana, morale, canonistica) si sono confrontate sul tema cristologico, «che non è uno dei tanti, ma è fonte e culmine di tutto il lavoro teologico, anzi, già dell'esistenza e della fede cristiana». Si è trattato anche di un esame per verificare fino a che punto le diverse discipline teologiche danno centralità alla cristologia. La dimensione cristologica della morale è stata esposta da G. PIANA, *Cristologia e teologia morale: percorsi storici dagli inizi del '900 al Vaticano II*; da B. PETRÀ, *Dall'esperienza etica di Gesù al Cristo norma della vita morale*; e da L. LORENZETTI, *Deficit cristologico in teologia morale?*. Il libro è curato da G. Bof, allora segretario e vicedirettore del CATI, a cui si deve, insieme a I. Rogger, la felice riuscita del congresso. Cf. anche: (forum), *Gesù di Nazareth e la morale. Primo congresso Cati*, in *Rivista di Teologia Morale* 31 (1999) 469-500.

<sup>21</sup> M. DOLDI, *Fondamenti cristologici della morale in alcuni autori italiani*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2000. Gli autori italiani esaminati sono: D. Capone, D. Tetta- manzi, S. Bastianel, A. Scola. La selezione, come è chiarito, non è escludente. All'elenco si può aggiungere: T. GOFFI, per l'impostazione cristologica-trinitaria che ha dato alla morale cristiana: *Morale pasquale* (1968); *Etico spirituale. Dissonanze nell'unitaria armonia* (1984); *Etica trinitaria cristiana* (1995).

<sup>22</sup> Cf. L. MELINA, *Dalla norma alle norme. Introduzione ad alcune questioni metodologiche della morale speciale*, in *L'agire morale del cristiano*, ed. ID., Jaca Book, Milano 2001, 43-44.

<sup>23</sup> In questa prospettiva, è esemplare il *Catechismo della Chiesa Cattolica* che – nella parte dedicata alla morale – prima di esporre cosa deve fare il cristiano, descrive *chi* è il cristiano. In breve, il rapporto “cristologia - antropologia” è previo a “cristologia - morale”.

nito e il *Primogenito* di molti fratelli) sia la vocazione dell'essere umano (*figlio nel Figlio*). Così, dall'antropologia *filiale* deriva, dall'interno, un'etica *filiale*.

## 2.2. Il decennio della *Veritatis splendor* (2003)

Determinante per l'affermarsi dell'opzione cristocentrica, sia pure diversamente avvicinata, è il decennio della *Veritatis splendor* (2003), che offre l'occasione per approfondimenti di alto livello. Tra questi, il simposio organizzato dalla *Congregazione per la Dottrina della Fede*, Roma, settembre 2003, sulla cristologia come fondamento dell'antropologia, che è alla base dell'agire morale<sup>24</sup>.

Qualche mese dopo, novembre 2003, c'è il congresso internazionale *Camminare nella luce. Prospettive della teologia morale a dieci anni da Veritatis splendor*, organizzato dal Pontificio Istituto *Giovanni Paolo II*, sul dibattito etico e sulla globalità dell'esperienza morale dei cristiani nell'attuale contesto culturale mondiale, e in particolare sul problema del rapporto tra l'agire morale e la persona di Cristo.

Oltre che convegni, il tema "cristologia e morale" produce numerose opere<sup>25</sup>.

## 2.3. Pubblicazioni di morale fondamentale

In questo periodo (1993–2010), salvo qualche lodevole eccezione, non ci sono pubblicazioni di nuovi manuali<sup>26</sup>. Invece la novità è rappre-

---

<sup>24</sup> *L'antropologia della teologia morale secondo l'enciclica "Veritatis splendor"*. Atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede, Roma, settembre 2003, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2006.

<sup>25</sup> Tra queste: A. RUBERTI, *Per una cristologia dell'agire di Gesù. In ascolto di H. Schürmann - C. Duquoc - E. Schillebeeckx*, EDB, Bologna 2003, che presenta una cristologia "dal basso", centrando la figura storica di Gesù; C. ZUCCARO, *Cristologia e morale. Storia, interpretazione, prospettive*, EDB, Bologna 2003, 175: «Tutti gli autori parlano e trattano il rapporto tra cristologia e antropologia secondo lo schema che approfondisce le conseguenze che per il credente ha l'evento Cristo; da qui diventa facile, in un secondo momento, continuare la riflessione anche a livello del discorso etico».

<sup>26</sup> Un primo manuale è: *Scelti per essere santi*, in quattro volumi: I: *Morale fondamentale*; II: *Morale teologale*; III: *Morale speciale*; IV: *Morale sociale*, ed. A. R. LUÑO (in coll.). Un secondo manuale è di T. KENNEDY (1996–2002), tr. it.: *Praticare la parola*, EDB, Bologna, in due volumi: 1. *L'ascesa dell'uomo al Dio vivente*, 2007; 2. *Luce per la nazione che rende la vita umana degna del Vangelo*, 2008.

sentata da numerose pubblicazioni di morale fondamentale e generale. Così, a partire dagli anni '90, le pubblicazioni si succedono con chiaro indirizzo teologico, alcune esplicitamente cristocentrico: M. Chiodi<sup>27</sup>, M. Cozzoli<sup>28</sup>, C. Zuccaro<sup>29</sup>, S. Majorano<sup>30</sup>, R. Gerardi<sup>31</sup>, G. Piana<sup>32</sup>, S. Frigato<sup>33</sup>, R. Tremblay<sup>34</sup>, A. M. Jerumanis<sup>35</sup>, C. Caffarra<sup>36</sup>, A. Fumagalli - F. Manzi<sup>37</sup>, S. Zamboni<sup>38</sup>.

Nella prospettiva teologica e cristocentrica si pone l'Associazione teologica per lo studio della morale (ATISM) nella programmazione dei congressi biennali<sup>39</sup>.

Nell'ultimo decennio si pubblicano quattro imponenti opere di morale fondamentale. Tra queste, due sono scritte in collaborazione: una è di L. Melina, J. Noriega, J. J. Pérez-Soba, che firmano insieme un'imponente opera<sup>40</sup>, con l'intento di esporre la teologia morale secondo le encicliche

<sup>27</sup> M. CHIODI, *Morale fondamentale*, Piemme, Casale Monferrato 1991.

<sup>28</sup> M. COZZOLI, *Etica teologale. Fede Carità Speranza*, Paoline, Cinisello Balsamo 2010 (è un'edizione interamente rinnovata e aggiornata dopo 20 anni e 4 ristampe dalla prima del 1991).

<sup>29</sup> C. ZUCCARO, *Morale fondamentale. Itinerari*, EDB, Bologna 1994. 2007<sup>3</sup>; ID., *Morale e Missione. Amare la fede e convertire la vita*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2006.

<sup>30</sup> S. MAJORANO, *La Coscienza*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1994.

<sup>31</sup> R. GERARDI, *Alla sequela di Gesù. Etica delle beatitudini, doni dello Spirito, virtù*, EDB, Bologna 1999.

<sup>32</sup> G. PIANA, *L'agire morale tra ricerca di senso e definizione normativa*, Cittadella, Assisi 2001.

<sup>33</sup> S. FRIGATO, *Vita in Cristo e agire morale. Saggio di teologia morale fondamentale*, Elle Di Ci, Leumann (Torino) 2004.

<sup>34</sup> R. TREMBLAY, *Voi, luce del mondo... La vita morale dei cristiani: Dio fra gli uomini*, EDB, Bologna 2003; ID., *"Ma io vi dico..." L'agire eccellente, specifico della morale cristiana*, EDB, Bologna 2005.

<sup>35</sup> A. M. JERUMANIS, *L'uomo splendore della gloria di Dio. Estetica e morale*, EDB, Bologna 2005.

<sup>36</sup> C. CAFFARRA, *Viventi in Cristo. Compendio della morale cristiana*, Cantagalli, Siena 2006 (nuova edizione rivista e corretta).

<sup>37</sup> A. FUMAGALLI - F. MANZI, *Attirerò tutti a me. Ermeneutica biblica ed etica cristiana*, EDB, Bologna 2005.

<sup>38</sup> S. ZAMBONI, *Chiamati a seguire l'Agnello. Il martirio, compimento della vita morale*, EDB, Bologna 2007.

<sup>39</sup> *Vita morale e beatitudini*, ed. F. COMPAGNONI - S. PRIVITERA, San Paolo, Cinisello Balsamo 2000; *Speranza umana e speranza escatologica*, ed. R. ALTABELLI - S. PRIVITERA, San Paolo, Cinisello Balsamo 2004.

<sup>40</sup> L. MELINA - J. NORIEGA - J. J. PÉREZ-SOBA, *Camminare nella luce dell'amore. I fondamenti della morale cristiana*, Cantagalli, Siena 2008. «Nel presente trattato intendiamo seguire tali indicazioni (cioè le indicazioni della *Veritatis splendor*) in particolare quelle che urgono a ritrovare i nessi costitutivi tra libertà e verità e tra fede e morale (VS 4), superando le due tradizionali carenze della manualistica post-tridentina: il legalismo sul piano filosofico e l'estrinsecismo su quello teologico» (12). L'intento è quello di ridare alla morale cristiana statuto teologico in chiave cristocentrica e trinitaria.

*Veritatis splendor* (1993) e *Deus caritas est* (2006). La categoria *amore* è centrale e qualifica la teologia, l'antropologia e, di conseguenza, la morale<sup>41</sup>.

L'altra opera è a cura di R. Tremblay e S. Zamboni<sup>42</sup>. La categoria *filiazione* identifica e qualifica la cristologia, l'antropologia e la morale, che sono distinte ma non separabili. È evidente che la categoria *filiale* può avere un impatto rilevante nella cultura contemporanea che, sazia di individualità e di individualismo, è alla ricerca di relazionalità, di una relazionalità originaria. La filiazione, infatti, evoca immediatamente quella di paternità e, insieme, quella di fraternità con le persone e con tutte le creature. Le altre due grandi opere sono scritte da un solo autore: G. Angelini<sup>43</sup> e M. Vidal<sup>44</sup>.

#### 2.4. Pubblicazioni di morale speciale o applicata

Questo secondo periodo si caratterizza, oltre che per opere di morale fondamentale, anche per una molteplicità di opere di morale speciale o applicata.

Nell'impossibilità di segnalarle tutte, ci si limita a quelle che espongono una particolare tematica in forma sistematica, quasi da trattato. In riferimento alle prospettive ecclesiali, storiche, aperte dal Concilio Vati-

---

<sup>41</sup> Cf. L. MELINA, *Azione: epifania dell'amore. La morale cristiana oltre il moralismo e l'antimoralismo*, Cantagalli, Siena 2008.

<sup>42</sup> R. TREMBLAY - S. ZAMBONI, *Figli nel Figlio. Una teologia morale fondamentale*, EDB, Bologna 2008. 2010<sup>2</sup>.

<sup>43</sup> G. ANGELINI, *Teologia morale fondamentale. Tradizione, Scrittura e teoria*, Glossa, Milano 1999. Per una valutazione, cf. B. PETRÀ, *La teologia morale di Giuseppe Angelini*, in *Rivista di Teologia Morale* 33 (2001) 299.

<sup>44</sup> M. VIDAL, *Nuova morale fondamentale*, EDB, Bologna 1998, 2004. È nuova – afferma l'autore nella presentazione – per diverse ragioni: *nuova* rispetto alla sua stessa opera precedente che ha avuto parecchie edizioni; *nuova* perché, nella panoramica dei trattati di morale fondamentale di questi tre ultimi decenni, si avverte un'assenza, totale o parziale, dei riferimenti teologici della vita morale cristiana, come pure un'insufficiente base epistemologica del discorso teologico-morale; *nuova*, infine, circa la prospettiva per fondare la morale cristiana, che consiste nell'abbandonare il confronto tra *etica della fede* ed *etica dell'autonomia teonoma*, e nell'adottare, invece, uno sviluppo circolare in cui la teologicità conduce alla mondanità e questa, a sua volta, raggiunge la sua pienezza ritornando alla teologicità. La monumentale trattazione (1023 pagine) si articola in quattro parti: la prima, *La morale nel disegno di Dio*, la seconda, *La morale nel tempo della Chiesa*; la terza, *La morale nello scenario del mondo*; e infine la quarta parte, *Il discorso teologico sulla morale*. La conclusione ha il titolo: *Dal Vangelo alla teologia morale senza cadere nella dogmatizzazione*.

cano II<sup>45</sup>, queste opere delineano nuovi orizzonti in vari ambiti o aree della vita privata e pubblica: sessuale<sup>46</sup>, matrimonio e famiglia<sup>47</sup>, bioetica<sup>48</sup>, sociale<sup>49</sup>, ambiente<sup>50</sup>, dottrina sociale della Chiesa<sup>51</sup>.

<sup>45</sup> Cf. S. BASTIANEL - D. ABIGNENTE, *Le vie del bene. Oggettività, Storicità, Intersoggettività*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2009.

<sup>46</sup> C. ZUCCARO, *Morale sessuale. Nuovo manuale di teologia morale*, EDB, Bologna 1997. 2009<sup>4</sup>; R. FRATTALLONE, *L'educazione sessuale. Interrogativi e risposte alle domande di senso sull'amore*, Coop. S. Tommaso, Messina 1999; L. PADOVESE, *Uomo e donna a immagine di Dio. Lineamenti di morale sessuale e familiare*, Messaggero, Padova 1996<sup>2</sup>; S. LEONE, *Educare alla sessualità*, EDB, Bologna 2000. 2010<sup>2</sup>.

<sup>47</sup> S. LEONE, *Etica della vita affettiva*, EDB, Bologna 2006; G. DIANIN, *Matrimonio Sessualità Fecondità. Corso di Morale familiare*, Messaggero, Padova 2005; M. ARAMINI, *Pacs, matrimonio e coppie omosessuali. Quale futuro per la famiglia*, Paoline, Milano 2006; *La famiglia nella cultura della provvisoriarietà*, ed. G. DIANIN - G. PELLIZZARO, Messaggero-Facoltà teologica del Triveneto, Padova 2008.

<sup>48</sup> In primo luogo, meritano di essere citati due dizionari: *Enciclopedia di bioetica e di sessuologia*, ed. G. RUSSO, Elledici, Leumann-Torino 2004; *Nuovo Dizionario di bioetica*, ed. S. LEONE - S. PRIVITERA, Città Nuova-ISB, Roma 2004. E poi: E. SGRECCIA, *Manuale di bioetica. I: Fondamenti ed etica medica*, Vita e Pensiero, Milano 1988. 1996<sup>2</sup>; II: *Aspetti medico-sociali*, Vita e Pensiero, Milano 1991; C. ZUCCARO, *La vita umana nella riflessione etica*, Queriniana, Brescia 2000; ID., *Bioetica e valori nel postmoderno. In dialogo con la cultura liberale*, Queriniana, Brescia 2003; S. LEONE, *La prospettiva teologica in bioetica*, ISB, Palermo 2002; ID., *Nuovo manuale di bioetica*, Città Nuova, Roma 2008; G. PIANA, *Bioetica. Alla ricerca di nuovi modelli*, Garzanti, Milano 2002; M. ARAMINI, *Introduzione alla bioetica*, Giuffrè, Milano 2009<sup>3</sup>; G. RUSSO, *Bioetica fondamentale e generale*, SEI, Torino 1995; *Etica della vita. Bioetica Vita Morte Malattia Tossicodipendenze Sessualità Psichiatria Risorse Professione Ricerca*, ed. F. COMPAGNONI, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996; L. MELINA, *Corso di bioetica. Il Vangelo della vita*, Piemme, Casale Monferrato 1996; L. PADOVESE, *La vita umana. Lineamenti di etica cristiana*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996; F. COMPAGNONI - F. D'AGOSTINO, *Bioetica, diritti umani e multi-eticità. Immigrazione e sistema sanitario nazionale*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2001; *La casa della vita*, ed. R. ALTOBELLI - S. PRIVITERA, San Paolo, Cinisello Balsamo 2006; M. CHIODI, *Etica della vita. Le sfide della pratica e le questioni teoriche*, Glossa, Milano 2006.

<sup>49</sup> *Dizionario di teologia della pace*, ed. L. LORENZETTI, EDB, Bologna 1977. L'originalità dell'opera consiste nel metodo, che è inter-teologico: tutte le discipline teologiche vi sono coinvolte; nel contenuto: le voci raccolte in *Lemmi* sono lette in se stesse e successivamente in ordine alla pace; inoltre la pace non è considerata come un argomento della teologia, e della teologia morale, ma prospettiva e orizzonte di tutta la teologia morale sociale; *Virtù dell'uomo e responsabilità storica. Originalità, nodi critici e prospettive attuali della ricerca etica della virtù*, ed. F. COMPAGNONI - L. LORENZETTI, San Paolo, Cinisello Balsamo 1998; G. PIANA, *Nel segno della giustizia. Questioni di etica politica*, EDB, Bologna 2005; ID., *Vangelo e società. I fondamenti dell'etica sociale cristiana*, Cittadella, Assisi 2005; S. MORANDINI, *Da credenti nella globalizzazione*, EDB, Bologna 2008.

<sup>50</sup> *Per il futuro della nostra terra. Prendersi cura della creazione*, ed. S. MORANDINI, Fondazione Lanza - Gregoriana Libreria Editrice, Padova 2005; M. VOGT - S. NUMICO, *Salvaguardia del creato e sviluppo sostenibile: orizzonti per le chiese in Europa*, Fondazione Lanza - Gregoriana Libreria Editrice, Padova 2007; S. MORANDINI, *Per la sostenibilità. Etica ambientale ed antropologica*, Fondazione Lanza - Gregoriana Libreria Editrice, Padova 2007.

<sup>51</sup> G. MANZONE, *Società interculturali e tolleranza. Un contributo: la dottrina sociale della Chiesa*, Cittadella, Assisi 2004; ID., *Invito alla dottrina sociale della Chiesa*, Borla, Roma 2004; E. COMBI - E. MONTI, *Fede e società. Introduzione all'etica sociale*, Centro Ambrosiano, Milano 2005. Diversi teo-

Come valutazione complessiva, le numerose pubblicazioni di morale applicata hanno contribuito a *de-privatizzare* la morale cristiana con l'integrare la dimensione sociale e politica; a ripensare il rapporto tra *morale e diritto* in riferimento alla dissociazione del diritto dalla morale nelle società occidentali; a collegare *scienza e morale* nell'area della tecno-scienza sempre più invasiva sulla natura biologica e cosmica.

### 3. Questioni aperte

Tra le questioni aperte, se ne possono evidenziare cinque che hanno una importanza rilevante.

#### 3.1. *Morale-spirituale*

Non sono molti i teologi morali che si dedicano al rapporto morale-spirituale<sup>52</sup>, che è essenziale sia per la morale sia per la spiritualità<sup>53</sup>. Alcuni non pongono esplicitamente la questione del rapporto tra morale e spirituale ma, di fatto, espongono l'etica nella prospettiva della spiritualità<sup>54</sup>.

#### 3.2. *Morale sacramentale*

Nei manuali tradizionali si dà largo spazio ai sacramenti in generale e ai singoli sacramenti. Così in una rinnovata riflessione teologica nei manuali del primo periodo. Nel secondo periodo che, come si è rilevato,

---

logi morali italiani hanno contribuito al *Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, del Pontificio Consiglio della *Giustizia e Pace*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2004.

<sup>52</sup> Cf. P. MIRABELLA, *Alcuni tentativi di soluzione*, in ID., *Agire nello Spirito. Sull'esperienza morale della vita spirituale*, Cittadella, Assisi 2003, 44-57. L'autore considera il contributo che, in argomento, hanno dato T. GOFFI, *Etico-spirituale. Dissonanze nell'unitaria armonia*, EDB, Bologna 1984; M. VIDAL, *Morale e spiritualità. Dalla separazione alla convergenza*, Cittadella Editrice, Assisi 1998; S. MAJORANO, *Morale e spirituale*, Accademia Alfonsiana, Roma 1980; S. BASTIANEL, *La preghiera nella vita morale*, Piemme, Casale Monferrato 1995; D. J. BILLY, *Models and multivalence: on the interaction. Between spirituality and moral theology*, in *Studia Moralia* 38 (2000) 45-66.

<sup>53</sup> P. CARLOTTI, *L'altezza della vocazione dei fedeli in Cristo: Teologia morale e spirituale in dialogo*, LAS, Roma 2008.

<sup>54</sup> Ad esempio: S. BASTIANEL, *La preghiera nella vita morale*, Piemme, Casale Monferrato 1995; ID., *Vita morale nella fede in Gesù Cristo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2005; ID., *Figure di preghiera nella Bibbia*, Edizioni Adp, Roma 2005.

non ha pubblicazioni di nuovi manuali, la riflessione sui sacramenti in generale e sui singoli sacramenti è esposta sotto altre categorie di morale fondamentale, tranne qualche pregevole eccezione<sup>55</sup>. Generalmente scompare la riflessione sui singoli sacramenti, ad eccezione del sacramento del matrimonio<sup>56</sup> e della penitenza<sup>57</sup>.

### 3.3. *Morale ecumenica*

La morale cristiana, in chiave ecumenica e interreligiosa, non ha fatto molta strada, almeno per quanto riguarda le pubblicazioni. Ci sono seminari di studio di grande importanza, ma non hanno prodotto pubblicazioni, a eccezione della morale ortodossa<sup>58</sup>.

### 3.4. *La teoria della legge morale naturale*

È una tematica nuova che si riprende per sollecitazione attuale del magistero cattolico<sup>59</sup>, che la propone quale base di un'etica universale necessaria nella società in irreversibile globalizzazione. Tale questione ripropone il «rapporto tra rivelazione e natura, tra fede e ragione, tra creazione e redenzione, tra etica razionale ed etica della fede [...], tra coscienza e Magistero»<sup>60</sup>. I teologi morali sono invitati a dedicare riflessione e impegno<sup>61</sup>.

<sup>55</sup> M. REGINI, *Viventi in Cristo. Il fondamento sacramentale dell'etica*, Cittadella, Assisi 2008.

<sup>56</sup> Cf. i volumi citati in precedenza, alle note 46 e 47.

<sup>57</sup> R. GERARDI, *Teologia ed etica della penitenza. Vita cristiana, vita riconciliata*, EDB, Bologna 1993, 2008<sup>3</sup>.

<sup>58</sup> B. PETRÀ, *L'etica ortodossa. Storia, fonti, identità*, Cittadella, Assisi 2010.

<sup>59</sup> Cf. COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Alla ricerca di un'etica universale: nuovo sguardo sulla legge naturale*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2002.

<sup>60</sup> B. PETRÀ, *Teologia morale*, 180.

<sup>61</sup> In questo nuovo orizzonte, si può segnalare: *La legge naturale. I principi dell'umano e la molteplicità delle culture*, ed. G. ANGELINI, Glossa, Milano 2007 (il libro riporta gli Atti del convegno tenuto alla Facoltà teologica di Milano, con contributi di G. Angelini, S. Belardinelli, M. Chiodi, G. Mazzocato, F. D'Agostino, G. E. Rusconi, S. Ferrari, F. Viola); ed anche: *La legge morale naturale. Problemi e prospettive*, ed. R. GERARDI, Lateran University Press, Roma 2007 (congresso internazionale della Pontificia Università Lateranense, febbraio 2007, con contributi di 25 autori).

### 3.5. *Morale fondamentale e morale concreta*

Si tratta di mostrare come l'impostazione cristocentrica determina non soltanto la norma morale fondamentale (ad es., agire da figlio di Dio), ma anche le norme morali concrete<sup>62</sup>.

La questione non ammette soluzioni semplicistiche, come se l'impostazione cristocentrica della morale disponga di un codice di norme già confezionate per tutti i problemi specifici. La questione è più complessa, come appare dai pregevoli ma non del tutto convincenti tentativi di soluzione. Si osserva, infatti, una sorta di giustapposizione tra argomentazione di ragione e argomentazione di rivelazione, con il rischio di un'impostazione cristocentrica, per così dire, di facciata<sup>63</sup>.

In merito al passaggio dalle norme fondamentali a quelle concrete, qualcuno sostiene che, in riferimento a Cristo, si possono determinare non solo norme fondamentali, ma anche norme morali concrete. Tuttavia, non si esclude che, dopo la verifica di determinati presupposti, alle norme morali concrete si arrivi con «soluzioni non identiche»<sup>64</sup>. Ma l'obiezione è inevitabile: se il punto di partenza per tutti è cristologico e

---

<sup>62</sup> Cf. J. DESCLOS, *Libérer la morale. Christocentrisme et dynamique filiale de la morale chrétienne à l'époque de Vatican II*, Paulines & Médiaspaul, Montréal 1991, 224: «Se il modo di porre il problema e la ricerca avvengono al di fuori di ogni riferimento a Cristo, le controversie che sorgono nella Chiesa, a riguardo di questioni etiche particolarmente difficili, sono vissute alla stregua di un dibattito politico dove si affrontano tesi e ideologie» (nostra traduzione).

<sup>63</sup> Cf. L. MELINA, *Dalla norma alle norme. Introduzione ad alcune questioni metodologiche della morale speciale*, in *L'agire morale del cristiano*, ed. Id., Jaca Book, Milano 2001, 43-44: «Il cristocentrismo in morale è stato [...] una reazione all'impostazione neoscolastica basata solo sul diritto naturale. Esso intende salvaguardare la dimensione teologica e la specificità cristiana della morale. E tuttavia, in assenza di una adeguata cristologia, l'impostazione cristocentrica appare ancora troppo formale e incapace di integrazione: si rischia una mera giustapposizione tra motivazione cristiana, a livello intenzionale, e norme di condotta ricavate ancora dalla legge naturale, per quanto riguarda il loro contenuto specifico e determinato. L'insufficienza di un cristocentrismo astratto dev'essere colmata da una cristologia». L'autore dedica un ampio studio (24-78) alla morale speciale e ne indica le opzioni; esamina, infine, alcune questioni metodologiche propriamente pertinenti alla morale speciale.

<sup>64</sup> C. ZUCCARO, *Cristologia e morale*, 171. L'autore ritiene che «la difficoltà è di natura oggettiva e, più che essere attribuita al *deficit* di riflessione degli autori, forse trova la sua ragione più profonda proprio nella struttura della teologia morale, la cui evidenza è senza dubbio quando ci si riferisce alla fondazione cristologica, ma si presenta come suscettibile di molteplici formulazioni ed ha bisogno anche di una serie di mediazioni che giungono a delle conclusioni che possono non essere identiche... Si presuppone, però, che si sia verificata l'autentica oggettività non solo del punto di partenza, per tutti cristologico, ma anche delle ulteriori mediazioni che hanno condotto alla formulazione proposizionale della norma».

sono autentiche anche le ulteriori mediazioni, come è possibile giungere a «soluzioni non identiche»?

In ogni caso, un'adeguata comprensione del rapporto tra norme fondamentali e norme morali concrete è una questione urgente: le norme morali concrete non possono essere vissute e sperimentate come una *risposta*, se non vi si vede una *chiamata*. In questo contesto, è importante ricordare quanto la *Veritatis splendor* espone sulla Legge Nuova nei due elementi che la compongono: l'uno, interiore (*la grazia dello Spirito Santo donata mediante la fede in Cristo*) e l'altro, esteriore (*i precetti esterni*); e nel rapporto tra i due elementi: quello esteriore è strumentale e funzionale all'elemento interiore.

Questa impostazione – purtroppo trascurata dalla morale tradizionale – non è nuova nella storia della teologia morale. La *Veritatis splendor*, infatti, riprende la dottrina di san Tommaso d'Aquino e afferma che questa «riassume il messaggio morale di Gesù e della predicazione degli apostoli» e ripropone «in una sintesi mirabile la grande tradizione dei padri d'oriente e d'occidente»<sup>65</sup>.

### **Conclusion**

In conclusione del rapido *excursus* sulle pubblicazioni degli ultimi 25 anni, si può riconoscere che la teologia morale, pur nei limiti evidenziati, ha recuperato le prospettive che, nel corso della storia, aveva perso di vista:

- la prospettiva *teologica* nel riferirsi alla sacra Scrittura, quale fonte primaria del discorso morale e, quindi, nel ripensamento del rapporto tra fede e ragione;
- *crisologica* che è la specificazione della prospettiva teologica della morale cristiana;
- *antropologica* nel collegare la morale alla persona, quale soggetto morale e destinatario di ogni discorso morale;
- *storica* nel presupposto che la storia ha un senso da interpretare;
- *ecclesiale* in una concezione di Chiesa, popolo di Dio nella storia, dove il ruolo del magistero e della teologia sono distinti ma da coordinare nell'unico compito di trasmettere il messaggio morale del Vangelo agli uomini e donne del nostro tempo.

---

<sup>65</sup> GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Veritatis splendor*, 24, in EV 13, 2597.

# 10

## LE PUBBLICAZIONI DI TEOLOGIA PASTORALE NEGLI ULTIMI 25 ANNI

*Giovanni Tangorra* \*

### 1. Introduzione

a) C'era un tempo in cui si distinguevano i teologi in "alti" e "bassi", i primi occupati in questioni speculative e gli altri nei problemi di questo mondo, come l'etica o la pastorale. Si potrebbe cominciare così la storia di una disciplina nata circa due secoli fa e che ha bruciato le tappe, ottenendo parità nell'universo teologico.

Le sue pubblicazioni stanno a dimostrarlo, anche se tracciarne il quadro non è semplice, per motivi comuni a tutte le indagini bibliografiche e per una serie di ragioni specifiche. Il limite cronologico degli ultimi venticinque anni agevola il lavoro e tuttavia lo complica, perché lo spazio è comunque ampio e perché costringe a trascurare una produzione che, per rifarsi solo ai due decenni precedenti, è stata feconda di intuizioni (è sufficiente citare l'*Handbuch der Pastoraltheologie*). Non tutte quelle ricerche hanno ricevuto adesione o hanno retto all'usura di un tempo accelerato, insieme hanno però dato un volto alla teologia pastorale contemporanea. Nello stesso tempo si compiva l'evento conciliare e, sotto la sua spinta, nelle altre scienze teologiche avveniva il fenomeno inusuale di porre in evidenza la dimensione pastorale di questo o quell'argomento.

b) Le questioni disputate restano numerose e la stessa carta di identità, se non è proprio in fase di allestimento, continua a essere oggetto di precisazioni. Si parte dal nome ancora oscillante tra teologia pastorale e teologia pratica: da essere solo una differenza confessionale è divenuta

---

\* Professore incaricato di *Ecclesiologia*, Facoltà di S. Teologia, Pontificia Università Lateranense.

un contenzioso che per i sostenitori del primo è piuttosto nominalistico, mentre per gli altri si tratta di difendere due concezioni diverse.

Anche la definizione, che aiuta a fissare l'ambito (altrimenti non si sa mai di cosa si stia parlando), manca di accordo reale, per cui si è obbligati a usare il plurale di "definizioni", ognuna derivante da presupposti teorici diversi, dal retroterra culturale e dall'impostazione che si dà alla disciplina. Se poi si passa all'epistemologia e alla metodologia, ovvero i fondamenti che forniscono le procedure di analisi e la via da seguire, il terreno è quasi minato. È quindi una teologia pastorale che sente ancora il bisogno di riflettere su se stessa e di darsi un volto, esigenze di solito giustificate dalla giovane età accademica, cui si aggiunge la contestualità dell'oggetto: se dà l'impressione di essere in cantiere è perché deve continuamente affinare i suoi strumenti di fronte al tempo nel quale vive e al quale intende rispondere.

c) Ciò nonostante sarebbe inesatto parlare di statuto provvisorio in una disciplina caratterizzata da una crescita esponenziale di interesse e di studi che le hanno fornito un sistema di pensiero, un metodo, un campo di indagine e un bagaglio linguistico non indifferente. Nella varietà delle comprensioni risalta il carattere scientifico di una teologia pastorale che si vuole autonoma, teoricamente rigorosa, capace di elaborare un sapere logico, in ascolto della rivelazione e dell'uomo. Di qui le critiche al metodo applicativo del passato, che ne faceva un ricettario di azioni dedotte da principi esterni, e la distinzione (non sempre fruibile) tra "pastorale" e "teologia pastorale".

Il più alto riconoscimento è venuto dalla *Pastores dabo vobis*, dove Giovanni Paolo II dà pure una sua definizione:

«La teologia pastorale o pratica [...] è una riflessione scientifica sulla Chiesa nel suo edificarsi quotidiano, con la forza dello Spirito, dentro la storia; sulla Chiesa come sacramento universale di salvezza, quindi, come segno e strumento vivo della salvezza di Gesù Cristo nella parola, nei sacramenti e nel servizio della carità. La pastorale non è soltanto un'arte, né un complesso di esortazioni, di esperienza, di metodi; possiede una sua piena dignità teologica, perché riceve dalla fede i principi e i criteri dell'azione pastorale della Chiesa nella storia, di una Chiesa che genera ogni giorno la Chiesa stessa»<sup>1</sup>.

Tale conformazione non è esente da complicazioni ed è indubbio che stia producendo un eccesso di razionalità, da alcuni giudicato pa-

<sup>1</sup> GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica *Pastores dabo vobis* [25.3.1992], 57, in EV 13, 1433.

radossale in una disciplina che dovrebbe ispirare l'azione e che invece rischia di diventare, essa pure, "teoria pura"; tuttavia i suoi cultori non ne negano l'identità operativa, trovandosi piuttosto concordi nel denunciare un "prassismo" avventuroso e provvisorio.

Tra le singole acquisizioni non è difficile riconoscere elementi che sono così radicati da apparire strutturali: innanzitutto l'*interdisciplinarietà*, in dialogo con le altre forme del sapere, teologico e umano; quindi l'*approccio settoriale*, da cui sta scaturendo una vera ramificazione in sottosistemi che, a fronte di un *deficit* organico, testimoniano il bisogno di dare uno spazio più adeguato alle articolazioni ausiliarie; e, *last but not the least*, la questione dei *protagonisti*, che ha condotto a ripensare il concetto di mediazione pastorale, declericalizzando la tradizionale immagine pastore-gregge. Per molti è proprio qui il vero passaggio: se prima la teologia pastorale rifletteva sui doveri e sui compiti del "pastore", ora, senza dimenticare il ruolo specifico dei ministri ordinati, si fa della Chiesa tutta il soggetto organico dell'azione.

d) Queste premesse erano necessarie perché sono come l'ordito, su cui si intesse la trama delle pubblicazioni del periodo che andiamo a osservare. Paragonato ai due decenni di cui si parlava esso può apparire privo di qualità creativa, e lo prova il fatto che i manuali più recenti si rifanno quasi sempre a quegli scritti quando devono segnalare le proprie fonti. È quindi legittimo qualificare la nostra come una fase di sviluppo, utile a chiarificare le questioni, fare verifiche e unificare una materia che, in poco tempo, aveva conosciuto un'esplosione di approcci.

È una situazione nota anche ad altre discipline, che spiega la ripresa del manuale nell'ultimo scorcio del secolo scorso, ma la teologia pastorale veniva ad esserne maggiormente interrogata a causa della sua intensa riorganizzazione. Ciò non vuol dire che la ricerca abbia avuto una battuta di arresto o che sia stata solo quantitativa, ma che più realisticamente le sue attuali sperimentazioni richiedono un periodo ulteriore di incubazione. L'indagine teologico-pastorale ha comunque conosciuto una estensione che si è realizzata a vari livelli: *geografica* (uscendo decisamente dall'alveo tedesco), *ecumenica* (diventando una scienza trasversale), *specialistica* (allargando di molto i suoi orizzonti).

Un ampliamento si è verificato anche sul piano dei contenuti, che ha portato a spostare gli interessi dalla questione ecclesiologica a quella più genericamente religiosa, e su quello dei compiti, con il superamento della tradizionale distinzione tricotomica.

e) La presente rassegna vuole darne una idea; essa non ha il compito di approfondire orientamenti o di indicare percorsi e direzioni, tuttavia non si limita neanche a un elenco impersonale delle opere, proponendosi di accompagnarle con un breve commento, al fine di favorire l'informazione e la ragionata ricognizione di alcune tematiche. Rivolgendosi a un contesto scolastico, si è inoltre cercato di comporre una mappatura, selezionando volumi utili all'utilizzo didattico. L'ambito cattolico e italiano del convegno condiziona in modo naturale la scelta, ma il criterio non sarà seguito rigidamente e non pregiudicherà la selezione, ed è il motivo per cui si è preferito mantenere il titolo originario anche di quei testi di cui esiste una traduzione italiana.

Per le fonti mi sono avvalso delle riviste specializzate e di alcuni repertori; ho inoltre cercato di tenere conto dei testi suggeriti nei vari corsi accademici degli Istituti collegati alla Facoltà Teologica Lateranense, anche se diverse opere che verranno citate mancano ovviamente in tutti questi elenchi e rispondono a risoluzioni personali.

Memori del fatto che ogni scelta implica inevitabilmente una sottrazione, per dimenticanza, per non conoscenza o per esigenze di spazio, è giusto avvertire che molti sono gli studi che non hanno potuto trovare posto; penso in particolare ai numerosi titoli delle collane specializzate (è il motivo per cui si è cercato di darne il riferimento), ai singoli articoli (di cui non si può tacere l'importanza) e alle opere divulgative che, nonostante una critica persistente per il genere (spesso motivata), contribuiscono alla diffusione e al chiarimento della materia.

L'esposizione si suddivide in tre scansioni: *strumenti generali*, per lo più volumi collettivi che permettono un bilancio e una veduta di insieme della disciplina; *manuali*, che si offrono come luoghi di una riflessione sistematica; *opere settoriali*, per dare un'idea di quelle che sono considerate discipline pastorali.

## 2. Strumenti generali

Gli strumenti qui presentati si possono riconoscere in base a tre generi: gli *status quaestionis*, le contestualizzazioni, le problematiche fondamentali.

La mancanza di un solido passato spiega la quasi costante attenzione degli autori a riepilogarlo, dividendo la breve storia della teologia pastorale o pratica in tappe, fasi, quadri interpretativi o modelli euristici, così da facilitarne la comprensione, valutare e distinguere le diverse figure concettuali, inserire la propria proposta nel cammino in corso.

L'analisi contestuale (culturale o confessionale) è un elemento tipico della pubblicistica pastorale, che porta a rendere conto della ricerca nelle diverse aree geografiche, individuandovi sviluppi, differenze e convergenze.

La problematica fondamentale considera temi concernenti la morfologia della disciplina (identità, compiti, rapporti, prospettive particolari).

Nei libri che si citeranno queste caratteristiche non sono necessariamente estranee tra loro, anzi il più delle volte sono intrecciate, per cui la suddivisione, che è personale, ha i principali scopi di indicare i punti di partenza e di favorire la lettura.

### 2.1.

a) Una pubblicazione coincidente con la nostra data di avvio è *Scienza e prassi pastorale in Italia*, Dehoniane, Napoli 1985 (Quaderni di Orientamenti pastorali, 10) (236 p.)<sup>2</sup>. Il titolo "regionale" non impedisce ai contributi di uscire dalla situazione italiana e di esporre la fisionomia di una teologia pastorale alle prese con una serie di problemi, tanto che Pino Scabini, nella relazione introduttiva dedicata al *Quadro della teologia pastorale oggi*, descrive il suo stato con l'immagine dell'inquietudine. Il professore della Lateranense, recentemente scomparso, traccia un panorama efficace delle definizioni allora circolanti (autorealizzazione della Chiesa, scienza teologica dell'azione, relazione pastorale di aiuto), rilevando la diffidenza ancora presente verso l'identità teologico-scientifica della disciplina. Elenca quindi quattro fattori di crisi: la ricerca dello statuto epistemologico; il rapporto con le scienze umane; l'irruzione della secolarizzazione; il mutamento del quadro ecclesiologico.

Sulle diverse definizioni si sofferma pure Raimondo Spiazzi, mentre il quadro della situazione riemerge nell'intervento di Bruno Seveso, che rileva «lo stato di labilità teoretica in cui versa la disciplina»<sup>3</sup> e ricorda che se la cura pastorale è un dato pressoché costante della storia della Chiesa, il dato nuovo è quello di una pastorale che deve accreditarsi sul piano scientifico. Assegna quindi due compiti alla ricerca epistemologica: definire in modo riflesso l'oggetto della "pastorale", esporre un apparato concettuale capace di articolare con rigore la sua materia.

---

<sup>2</sup> Si tratta degli Atti del Symposium tra docenti ed esperti di pastorale, tenutosi a Roma il 18-20 gennaio 1985.

<sup>3</sup> B. SEVESO, *Compiti e possibilità della teologia pastorale*, in *Scienza e prassi pastorale in Italia*, Dehoniane, Napoli 1985, 85.

Luigi Sartori dà alcune linee ancora attuali di fondazione teoretica per una *Pastorale come progetto interdisciplinare*, avvertendo con efficace realismo: «Tutti parlano di interdisciplinarietà, e molte attività vengono messe sotto tale etichetta, ma la interdisciplinarietà va presa molto più seriamente, ed è più difficile da realizzare di quel che si sospetti»<sup>4</sup>.

Il volume è voce del Centro di Orientamento Pastorale (= COP), la cui fondazione risale a uno dei primi pastoralisti italiani, Grazioso Ceriani, professore di teologia e parroco milanese. Dal 1953 a oggi, il Centro (che si esprime nella rivista *Orientamenti pastorali*) ha cercato di qualificare la ricerca, organizzando *Settimane di aggiornamento* che hanno la caratteristica di porre in stretta relazione la riflessione e il vissuto, ripensando e verificando sia le ipotesi di studio che l'agire quotidiano. Ultimamente esso ha costituito pure un *Forum dei pastoralisti italiani* che, con lo stile del laboratorio, si impegna ad affrontare tematiche valutate urgenti per la ricerca e le scelte pastorali.

b) Altra collezione di studi che, oltre a mostrare lo stato di maturità raggiunto dall'area francofona, spiega il passaggio alla denominazione di teologia pratica, è: *La théologie pratique. Statut, méthodes, perspectives d'avenir*, ed. B. REYMOND - J.-M. SORDET, Beauchesne, Paris 1993 (Le point théologique, 57) (395 p.)<sup>5</sup>. Il fatto di contenere contributi dei principali ricercatori dell'area di riferimento (europea, canadese, africana) e di aver posto in contatto tante differenze (concettuali, continentali e confessionali) ne fa un testo originale.

Le esplorazioni ruotano intorno alla metodologia, problema che Bernard Reymond ritiene di fondamentale importanza, perché «*qui touche à la méthodologie touche à la substance même d'une discipline*»<sup>6</sup>, ma ancora sostanzialmente aperto. Il volume va più lontano ed esamina un ventaglio di questioni che contribuiscono a disegnare il volto della disciplina e a farsi un'idea dei suoi numerosi compiti e campi di azione. L'elevato numero dei contributi e delle cose che sono trattate impedisce un ragguaglio completo, ma questa pure è stata una scelta: «La teologia pratica è quella branca della teologia che relaziona teologicamente della pratica

<sup>4</sup> L. SARTORI, *Pastorale come progetto interdisciplinare*, in *Scienza e prassi pastorale in Italia*, 135.

<sup>5</sup> L'opera raccoglie gli Atti del Congresso internazionale tenuto a Losanna dal 27 al 31 maggio 1992, nel cui contesto si è costituita la *Société internationale de Théologie Pratique* (= SITP), con l'obiettivo di favorire lo studio e la diffusione della teologia pratica in lingua francese, su base interconfessionale.

<sup>6</sup> *La théologie pratique. Statut, méthodes, perspectives d'avenir*, Beauchesne, Paris 1993, 5.

delle Chiese», scrive Jacques Audinet<sup>7</sup>, ma dove i confini tra l'interno e l'esterno si fanno sottili. La denominazione di "pratica" viene così a indicare un'aderenza alla realtà, sia essa sociale o religiosa.

Sul piano teoretico richiamo la disquisizione di Marcel Viau che, chiedendosi perché il discorso teologico sia divenuto così poco interessante, apre al problema linguistico (*fides quaerens verbum*); la dissertazione di Laurent Gagnebin su metodo deduttivo-induttivo, e l'esame di Camil Ménard sul compito ermeneutico. Sul piano culturale segnalo l'intervento di André Karamaga che apre a un contesto poco conosciuto qual è quello africano: se i pastoralisti occidentali si trovano alle prese con una società secolarizzata, cristianamente in declino, qui ci si confronta con un progetto che nasce e che l'autore sintetizza col termine di "ricostruzione".

Due sezioni specifiche del libro sono dedicate al tema della formazione (ciò che dice l'importanza di questo settore per i francesi) e alla pastorale (chiara quindi l'intenzione inclusiva). Di quest'ultima si analizzano alcuni luoghi classici come la programmazione/valutazione (lo scacco), i ministeri, la catechesi, la liturgia.

c) Un resoconto, aggiornato alla data di pubblicazione del libro, è lo studio di Sergio Lanza, *Teologia Pastorale*, in *La teologia del XX secolo. Un bilancio*, II, *Prospettive sistematiche*, ed. G. CANOBBIO - P. CODA, Città Nuova, Roma 2003, 393-475. Scopo esplicito dei tre volumi<sup>8</sup> è un bilancio, cioè - scrivono i curatori nell'introduzione - «descrivere lo sviluppo conosciuto dalle diverse discipline teologiche e poi tentare una valutazione nella quale si evidenzino quali siano le acquisizioni e quali i problemi che restano ancora aperti». Si può riconoscere che il Lanza compie proprio questa operazione, e nella sua sezione tematica offre un'ampia esposizione della teologia pastorale, ricostruendo i momenti più significativi della sua storia. Il lavoro consente di avere sottomano i modelli che si sono succeduti, il dibattito contemporaneo, i problemi e le prospettive che si stanno muovendo, convergenti e divergenti. L'autore rivendica con calore «l'esigenza (e la fatica) del pensare la pastorale come esigenza imprescindibile della pastorale medesima»<sup>9</sup> e contesta le resistenze a concepirla in questo modo,

---

<sup>7</sup> Cf. *La théologie pratique*, 386.

<sup>8</sup> Essi seguono, almeno nel titolo e nelle intenzioni, quella notevole e un po' datata di R. VANDER GUCHT - H. VORGRIMLER, *Bilancio della teologia del XX secolo*, Città Nuova, Roma 1972 (dove la voce "teologia pastorale" è trattata da Viktor Schurr nel volume III, 399-469).

<sup>9</sup> S. LANZA, *Teologia Pastorale*, in *La teologia del XX secolo. Un bilancio*, II, *Prospettive sistematiche*, ed. G. CANOBBIO - P. CODA, Città Nuova, Roma 2003, 446.

preferendo rifugiarsi in soluzioni tecno-pratiche o tecno-poietiche. L'esposizione va oltre lo *status quaestionis*, esamina la teologia pastorale odierna, visita gli autori più efficaci e fornisce i riferimenti essenziali di una sua corretta configurazione: l'oggetto, il metodo, i soggetti e gli ambiti. Il Lanza valuta e non risparmia critiche che partono dal suo modo di vedere la disciplina, argomento sul quale ci si soffermerà più avanti.

d) Un libretto (88 p.) che sintetizza lo sviluppo degli ultimi duecento anni, e che sarà utile a chi volesse cominciare a capire che cos'è la teologia pastorale, è quello di Andreas WOLLBOLD, *Teologia pastorale*, Eupress, Pregassona - Lugano 2002 (Piccola biblioteca teologica, 10). Il titolo originale (*Pastoraltheologie - Homiletik - Religionspädagogik*, Bonifatius, Paderborn 2001, 68 p.) rende meglio il contenuto, in quanto si tratta di due capitoletti dove il secondo esamina singole discipline che sono oggetto di insegnamento nell'ambito tedesco. Stimolante il primo capitolo che, in termini accessibili, orienta nella selva dei modelli interpretativi, privilegiando la bibliografia tedesca. L'autore individua il contributo della teologia pastorale nella mediazione tra teoria e prassi: «La teologia pastorale potrà dimostrarsi una scienza solo quando l'agire viene presentato come un ambito di realtà proprio con leggi proprie. Essa ha bisogno per questo di una propria teoria dell'azione, che media tra teoria e prassi. Più ancora, essa può presentarsi come scienza teologica solo quando l'agire *pastorale* viene determinato a partire dall'agire di Dio»<sup>10</sup>. Wollbold ritiene che un certo consenso sull'autocomprensione sia stato raggiunto con la definizione di "scienza dell'azione", ma cosa ciò implichi sul piano dei contenuti e del metodo è ancora motivo di discussione, perché «l'intreccio fra teoria e prassi corre sempre il pericolo di essere selettivo e arbitrario»<sup>11</sup>.

## 2.2.

a) Di ampio respiro storico-geografico è il libro curato da Giuseppe TRENTIN e Luciano BORDIGNON, *Teologia pastorale in Europa. Panoramica e approfondimenti*, EMP, Padova 2003 (La croce di Aquileia. Percorsi teologici, 1) (416 p.). L'opera raccoglie una serie di seminari organizzati dal Biennio di specializzazione in teologia pastorale della sezione di Padova della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale. È divisa in due parti: la

<sup>10</sup> A. WOLLBOLD, *Teologia pastorale*, Eupress, Pregassona - Lugano 2002, 18.

<sup>11</sup> *Ibidem*, 47.

prima esamina “il panorama europeo”, soffermandosi sui singoli paesi (manca però la voce dell’Est) e sulle confessioni ecumeniche (riforma ed ortodossia); la seconda è dedicata agli “approfondimenti”.

Sintetizzando i lavori, Trentin individua la nuova direzione della teologia pastorale in Europa nell’apertura all’*habitat*, coi suoi diversi elementi, «la riflessione non viene più condotta solo lungo linee interne, ma integra significativamente il territorio, l’attenzione ai luoghi e ai tempi in cui la fede viene vissuta»<sup>12</sup>. Questo nuovo punto di riferimento, valutato come vincolante, stabilisce una maggiore apertura alla co-esistenza, tuttavia lo stesso autore si trova a registrare un certo stato di rassegnazione per la mancanza, nelle Chiese locali, di un’adeguata conoscenza della crisi pastorale e, conseguentemente, di una diminuita capacità progettuale.

Tra i contributi sul panorama europeo mi limito a richiamare quello di Gilbert Adler, che semplifica l’evoluzione linguistica dell’appellativo di teologia pastorale in teologia pratica indicando quattro spostamenti: da una ecclesiologia all’altra; da una teologia applicata a una teologia pastorale; dal pastore-chierico al popolo di Dio; dall’ecclesiocentrismo alla comunicazione. «Se si volesse a tutti i costi una definizione – suggerisce l’autore –, direi che la teologia pratica consiste in una riflessione critica e sistematica sulle direzioni del pensiero e dell’azione con le quali dei cristiani, una chiesa, propongono, mettono in opera il messaggio evangelico nella società e nel tempo presente»<sup>13</sup>.

Negli approfondimenti, Andrea Toniolo evidenzia le principali tendenze della pubblicistica odierna, per dire che «la fisionomia della teologia pastorale e di un istituto di teologia pastorale dovrebbe essere caratterizzata da due finalità: riflessiva e formativa, superando le contrapposizioni tra una linea teorica e una linea prevalentemente pratica»<sup>14</sup>. Chi opera nel campo della didattica è chiamato a un impegno non indifferente perché dovrebbe saper comunicare conoscenze, ma anche sviluppare abilità pratiche, formando operatori consapevoli e responsabili. L’autore scorge tre rapporti-tensione che dovrebbero avere una ricaduta nell’organizzazione formativa di un seminario: identità del prete-pastore/identità dei laici; carisma di presidenza/pastorale di collaborazione; pastorale tradizionale-sacramentale/pastorale di progettazione.

---

<sup>12</sup> *Teologia pastorale in Europa. Panoramica e approfondimenti*, ed. G. TRENTIN - L. BORDIGNON, EMP, Padova 2003, 7.

<sup>13</sup> G. ADLER, in *ibidem*, 118.

<sup>14</sup> A. TONIOLO, in *ibidem*, 385.

Il metodo scientifico che contraddistingue l'analisi del volume, i quesiti di carattere storico e teorico che si pone, la documentazione che unisce in un testo solo ricerche non omogenee, ne fanno un saggio in grado di dare una corretta informazione sul profilo della teologia pastorale nel vecchio continente.

b) Un grande progetto, che apre a dimensioni planetarie, è quello di Mario MIDALI, *Teologia pratica. 1. Cammino storico di una riflessione fondante e scientifica; 2. Attuali modelli e percorsi contestuali di evangelizzazione*, LAS, Roma 2005<sup>4</sup> (Biblioteca di scienze religiose, 159-160) (494 e 528 p.). Impostasi già alla sua prima edizione (1985, 382 p.), l'opera del noto pastore italiano ha conosciuto una contrazione del titolo, che in origine era *Teologia pastorale o pratica*, venendo completamente rivista, aggiornata e integrata nella seconda (1991, 674 p.), quindi suddivisa in due volumi nella terza (2000, 472 e 456 p.).

Il primo è di natura prevalentemente epistemologica (ci si chiede tra l'altro se sia «possibile e necessaria una teologia pratica fondamentale»), il secondo affronta questioni generali. Entrambi offrono una vasta documentazione di autori e piste di ricerca, su temi riguardanti lo statuto scientifico della disciplina e su una serie di nuovi problemi, come la globalizzazione, il pluralismo, la religiosità popolare, l'inculturazione, la nuova evangelizzazione.

L'autore descrive e valuta le teologie pratiche che si sono succedute nel tempo e che oggi si incontrano in giro per il mondo, allo scopo di superare la monocultura occidentale e favorire una mentalità in grado di unire località e globalità. Midali non manca di tracciare il suo percorso (si veda soprattutto la quinta parte del primo volume), con scelte preferenziali rivolte all'epistemologia, alla metodologia e alla categoria degli ultimi.

La sua impostazione tende ad ampliare l'oggetto materiale della disciplina, che giunge ad abbracciare l'intera problematica del rapporto religione-Chiesa-società, e il soggetto, che interroga tutto il popolo di Dio. Compito specifico della teologia pratica è di «rilevare, valutare e orientare, alla luce della fede e con l'ausilio di principi unificatori, di teorie, di modelli, di categorie interpretative e di un proprio itinerario metodologico, il divenire della religione, del cristianesimo e della Chiesa, considerato nell'oggi e nei differenti contesti umani, cristiani ed ecclesiali»<sup>15</sup>.

---

<sup>15</sup> M. MIDALI, *Teologia pratica. 1. Cammino storico di una riflessione fondante e scientifica*, LAS, Roma 2005<sup>4</sup>, 393.

L'aggiunta recente di due volumi, per approfondire sezioni tematiche della vita ecclesiale, ne fa una quadrilogia di sicuro interesse e un punto di riferimento quasi indispensabile: *Teologia pratica. 3. Verso una effettiva reciprocità tra uomini e donne nella società e nella Chiesa; Teologia pratica. 4. Identità carismatica e spirituale degli istituti di vita consacrata*, LAS, Roma 2002 (Biblioteca di scienze religiose, 176-177) (340 e 232 p.).

c) L'attenzione ai luoghi emerge pure dall'opera curata da Friedrich SCHWEITZER e Johannes A. VAN DER VEN, *Practical Theology - International Perspectives*, Peter Lang, Frankfurt am Mein 1999 (Erfahrung und Theologie, 34) (456 p.). Il libro si presenta come la prima collezione internazionale di teologia pratica e permette di attraversare l'Europa (dove però trascura gli autori italiani e spagnoli), l'America, l'Africa e l'Asia, documentandone i diversi interessi e stabilendo vari contatti con le questioni fondamentali. L'opzione è che l'universalità del mondo odierno e dei suoi problemi (globalizzazione, pluralismo, secolarizzazione) dovrebbe condurre la stessa metodologia ad assumere un'ottica internazionale.

La *Revue des sciences religieuses* ha dedicato un numero speciale alla *Théologie pratique et/ou pastorale* (69/1995): vi si trovano articoli sulle diverse situazioni culturali e confessionali, sugli obiettivi e i compiti della teologia pratica (Marc Donzé) o sul rapporto con le scienze umane (Jean Joncheray).

La contestualità ecumenica caratterizza il volume diretto da Elisabeth PARMENTIER, *La théologie pratique. Analyse et perspectives*, Presses universitaires, Strasbourg 2008 (317 p.). Docenti cattolici e protestanti delle due rispettive Facoltà teologiche di Strasburgo si concentrano sulle questioni epistemologiche e metodologiche, passando in rassegna le concezioni che hanno segnato una variazione nel passaggio dal XX al XXI secolo.

Un'area francofona molto attiva è il Canada: all'Università di Laval nel Québec si è costituito nel 1987 il *Groupe de recherche en théologie pratique* (= GRPT) che presenta il suo programma nel libro collettivo diretto da Marcel VIAU, *Les défis du dialogue: questions de théologie pratique*, Université de Laval, Québec 1990 (Théologie pratique, 2) (171 p.).

d) Una teologia che si vuole esplicitamente derivata dal suo luogo di origine, e che interessa da vicino la teologia pratica, senza identificarsi con essa, è la teologia della liberazione (René MARLÉ, *Introduction à la théologie de la libération*, Desclée de Brouwer, Paris 1988, 172 p.). Partendo da una lettura situata, essa intende far percepire la forza storica del vangelo in vista di un'azione profetica, solidale e liberatrice. Di conseguenza la prassi non è considerata come un secondo momento, attaccato in ma-

niera posticcia all'atto di fede, ma un elemento che rientra nella stessa definizione della teologia.

Ciò ha implicato un recupero del ruolo *ad extra* del cristianesimo, con valutazioni di vario genere che dovrebbero tenere conto dei documenti dell'Episcopato locale (Esteban ROJAS, *La opción por los pobres, presentada sobre la base de los documentos de las Conferencias generales de l'Episcopado Latinoamericano de Medellín, de Puebla y de Santo Domingo*, Peter Lang, Frankfurt am Main 1998 [Erfahrung und Theologie, 30], 382 p.) e di alcune osservazioni da parte della Congregazione per la Dottrina della Fede (*Libertatis conscientia. Instructio de libertate christiana et liberatione*, 22 marzo 1986, in *Acta Apostolicae Sedis* 79 [1987] 554-599).

Nel suo luogo di nascita, che è l'America Latina, la pubblicistica ha conosciuto un fenomeno di stasi, se lo si paragona al ciclo dei testi fondatori; fa eccezione l'opera iniziata da Ignacio ELLACURIA e, dopo la sua uccisione, portata a compimento da Jon SOBRINO: *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, 2 voll., UCA-Trotta, El Salvador-Madrid 1990 (642 e 690 p.). Vi si trovano quasi tutti i temi di questa corrente teologica, trattati dai suoi principali autori.

Maggiori novità editoriali sono in altri continenti, come l'Asia (Michael AMALADOSS, *Life in Freedom: Liberation Theologies from Asia*, Orbis Book, Maryknoll [NY] 1997, 192 p.) e l'Africa (Jean-Marc ELA, *Repenser la théologie africaine: le Dieu qui libère*, Karthala, Paris 2003 [Chrétien en liberté], 448 p.). Il saggio del teologo indiano fa conoscere la diversità delle teologie della liberazione in Asia (Corea, Filippine, India), in confronto con il tema rilevante del dialogo interreligioso; il secondo è una sintesi della vasta produzione del discusso e impegnato teologo camerunense, che si interroga sul significato della fede situata in un ambiente drammatico qual è quello africano.

e) Lo sguardo alle diverse situazioni non sarebbe completo senza almeno un accenno ai testi prodotti dai *Sinodi speciali*. Pur non caratterizzandosi per uno scopo scientifico, il magistero, con cui i teologi pastorali sono comunque chiamati a entrare in contatto, è annoverato tra i fattori che hanno contribuito a dare alla comunicazione religiosa un tratto pastorale. Il modulo interpretativo è solitamente quello di una pastorale in cui i ministri ordinati sono chiamati a svolgere un compito prioritario, «in relazione positiva e promovente con i laici»<sup>16</sup>.

<sup>16</sup> GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica *Pastores dabo vobis*, 17, in EV 13, 1241.

Il Sinodo dei vescovi, che ha celebrato i suoi 40 anni nel 2005, ha approfondito, nelle assemblee ordinarie, questioni di rilevanza teologico-pastorale legate alle diverse compagini ecclesiali o a temi particolari (l'evangelizzazione, la catechesi, la riconciliazione e la penitenza, l'eucaristia, la parola di Dio). Le assemblee speciali sono invece caratterizzate da circostanze legate a luoghi o avvenimenti della Chiesa in alcune regioni del mondo. Il materiale è abbondante, comprende i *lineamenta* (documenti preparatori), gli *instrumenta laboris* (base della discussione in aula) e le *esortazioni apostoliche* da parte del pontefice. Vi si trovano aspetti di indubbio interesse che riguardano non solo l'impostazione teologica, ma il lavoro di incarnazione del messaggio cristiano.

Sono stati convocati Sinodi speciali per l'Europa (1991 e 1999), dove è risuonato il programma della nuova evangelizzazione; per l'Africa (1994), che ha richiamato il problema del rapporto tra cultura ed evangelizzazione; per l'America (1997), sui temi della conversione, della comunione e della solidarietà; per l'Asia (1998), che ha avuto per titolo «Gesù Cristo il Salvatore e la sua missione di amore e servizio in Asia: «Io sono venuto perché abbiano la vita e l'abbiano in abbondanza» (Gv 19, 10)»; per l'Oceania (1998), dove il tema «Gesù Cristo: seguire la sua via, proclamare la sua verità, vivere la sua vita», ha dato un tono quasi kerigmatico alla proposta cristologica, privilegiando l'aspetto contrastato della soteriologia.

La Segreteria Generale del Sinodo ha curato un *Enchiridion del Sinodo dei vescovi*, comprendente i testi originali, che allo stato attuale si compone di tre volumi (EDB, Bologna 2005-2008).

### 2.3.

a) La teologia pastorale ha un *mal d'identité* (Marc Donzé); se le si vuole dare una dignità universitaria, la questione dell'identità e dei compiti diventa essenziale.

Il libro curato da Francesco MARINELLI, *La teologia pastorale. Natura e compiti*, EDB, Bologna 1990 (Fede e annuncio, 20) (272 p.), frutto di un convegno della Pontificia Università Lateranense, focalizza nel sottotitolo proprio quei due elementi. I suoi 16 contributi si propongono di rispondere a una precisa istanza didattica, volendo ricondurre a unità gli elementi settoriali e suggerendo un'impostazione più rigorosa dei programmi di studio.

Il contributo iniziale di Marcello Bordoni affronta un tema duro: la relazione *Tra ortodossia e ortoprassi*. Per l'autore la preoccupazione verso la

*fides quae* ha marcato una tendenza metodologica a rinchiudere la teologia in formule distanti dall'interlocutore, producendo il pragmatismo a-scientifico della pastorale: risale quindi alle origini del problema per superare la frattura tra verità e sapienza.

Luciano Pacomio si dà un proposito che procura un certo disagio e che non si incontra facilmente: *La teologia pastorale a partire dalla Bibbia*. I richiami all'attualità e al dialogo con le scienze umane non possono far dimenticare che la teologia pastorale è davvero teologia quando fonda biblicamente la propria riflessione; il principio esige, però, che si tenga conto dei vari aspetti legati alla forma ermeneutica per non incorrere in letture strumentali.

Bruno Seveso considera un argomento che interesserà da vicino chi opera nell'ambito della scuola: *L'itinerario didattico della disciplina teologico-pastorale*. Dopo l'analisi di alcune istanze, l'autore abbozza un programma adatto a un confronto sui programmi di insegnamento.

Mario Midali svolge una lezione sul *Metodo della teologia pastorale*: lo studio sintetizza in poche pagine una questione che l'autore sviluppa ampiamente nel primo dei suoi volumi sopraccitati. Dopo una valutazione dei due metodi più conosciuti (applicativo, vedere-giudicare-agire), propone quello empirico-critico-teologico: empirico in quanto congiunge esigenze strettamente riferite alla prassi; critico perché elaborato in maniera rigorosa, con l'ausilio delle scienze umane; teologico perché guidato dai criteri della fede. L'itinerario è articolato nelle tre fasi di attuazione che oggi trovano ampi consensi: *kairologica, progettuale, strategica*.

Stimolata da un dibattito sul pensiero dell'autore salesiano, la sezione San Luigi della Facoltà di Teologia dell'Italia meridionale ha organizzato un seminario che dà ulteriori coordinate sullo statuto scientifico della disciplina: *La teologia pastorale: natura e statuto scientifico. In dialogo con M. Midali*, ed. P. VANZAN, AVE, Roma 1993 (384 p.).

b) Un punto caldo della teologia pastorale è la sua indole relazionale, che la porta a formulare i propri dati in stretto contatto con le altre discipline teologiche e le scienze umane. Nel passato il termine stesso di "teologia" era riservato alla dogmatica, ed essa ha faticato non poco a ricevere un riconoscimento accademico, ma la tendenza odierna sembra andare oltre, attenuando i confini, tanto da far parlare di pastoraltà dell'intera teologia. Con questa espressione si possono intendere varie cose, che vanno dalla cura del linguaggio all'idea di una teoria finalizzata all'azione salvifica. Vista dal lato dei pastoralisti la questione appare complessa, tanto che alcuni giudicano ambiguo il concetto, se non altro per il fatto che le generalizzazioni rischiano sempre di trascurare i dettagli.

Il problema ha occupato la riflessione nel decennio 70-80<sup>17</sup>. Un libro che rientra nel nostro periodo è stato curato da Mario MIDALI e Riccardo TONELLI, *Qualità pastorale delle discipline teologiche e del loro insegnamento. Una ricerca interdisciplinare*, LAS, Roma 1993 (= Biblioteca di scienze religiose 107) (183 p.). Il saggio (si noti il titolo che parla di *qualità* pastorale e non di *pastoralità* della teologia) è frutto di un lavoro seminariale su quattro aree: scienze bibliche, teologia dogmatica, teologia morale e teologia liturgica. Presupposta la distinzione, che riconosce l'esistenza di una disciplina specifica, con un suo preciso statuto, i contributi (utili anche ad approfondire lo statuto epistemologico interno alle singole discipline) interagiscono su due domande di fondo: se e in che modo la pratica rientra nel proprio campo di indagine; che tipo di rapporto si può stabilire con la teologia pastorale. Ne esce una conversazione a più voci, rispettosa delle autonomie e delle rispettive competenze, ma che apre la via al confronto, alle possibili convergenze e alla necessità degli influssi reciproci.

c) Cruciale è la relazione con la storia, che per la teologia pastorale non è un semplice contenitore (non lo è in fondo per nessuna disciplina cristiana), ma un campo specifico di realizzazione. I profondi cambiamenti che ne hanno marcato la giovane esistenza riflettono bene questa sua condizione, "*no cabe una teología pastoral perenne*" ricorda Casiano Floristán<sup>18</sup>.

La riflessione su questo settore emerge di solito attraverso l'analisi della voce conciliare dei "segni dei tempi", con cui il Concilio Vaticano II ha imposto la contemporaneità quale luogo teologico. Tuttavia non è sempre facile determinare quali siano i "segni" che caratterizzano un'epoca e, più ancora, quale discernimento e che tipo di risposta può formulare la fede senza dover deformare la propria originalità o senza esporsi al rischio di cedere a variabili indefinite e passeggiere. Il dialogo con le scienze umane rivela qui tutta la sua importanza metodologica, e i libri che si collocano su questo versante sono termometri adatti a misurare la temperatura esterna. Tuttavia l'errore di valutazione va messo in conto, per fare un esempio: il mondo prospettato negli anni '60, che condiziona molti testi di quel periodo, non è certo quello che oggi si è rivelato. Ci si aspettava l'apice della modernità e invece questa è dege-

---

<sup>17</sup> Per le scienze umane si può ricordare il libro di Norbert METTE e Hermann STEINKAMP, *Sozialwissenschaften und Praktische Theologie*, Patmos Verlag, Düsseldorf 1983, 180 p.

<sup>18</sup> Cf. C. FLORISTÁN, *Teología práctica. Teoría y praxis de la acción pastoral*, Sígueme, Salamanca 1998.

nerata in qualcosa di diverso. Una cifra sintetica che dagli anni ottanta ha avuto particolare successo è quella della “post-modernità”, fenomeno assai complesso ma che appartiene ormai al nostro vissuto quotidiano. Per chiarirlo vi sono testi “laici”, come *La condition post-moderne* di Jean-François Lyotard, o quelli più contemporanei del sociologo Zygmunt Bauman, interprete critico e originale.

Un saggio che l’affronta da una prospettiva cristiana è stato scritto da Ignazio SANNA, *L’antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, Queriniana, Brescia 2001 (Biblioteca di teologia contemporanea, 116) (527 p.). Non è un testo di teologia pastorale (si noti però che molte opere citate, e che ancora lo saranno, trattano la questione), ma fa comprendere i passaggi antropologici del fenomeno, ciò che giustifica questo inserimento. «È necessario conoscere i contenuti dell’annuncio - scrive l’autore - ma, allo stesso tempo, è anche necessario conoscere la persona, le condizioni di vita, le attese, le speranze, i problemi di colui cui viene rivolto l’annuncio»<sup>19</sup>.

d) La trasformazione in atto sta registrando tensioni interne al rapporto tra il mondo e il cristianesimo, e non sono pochi gli analisti che parlano del futuro prossimo in termini poco ottimistici, per uno spostamento gravitazionale della cultura cristiana verso il sud del mondo<sup>20</sup> o per l’insorgere di nuove forme di anticlericalismo<sup>21</sup>. Dopo aver esercitato per secoli un ruolo culturale egemone e aver goduto di un consenso sociale maggioritario, il cristianesimo sembra non incidere più, divenendo anzi una religione in stato di accusa<sup>22</sup>.

La *situazione* è spesso spiegata con il ricorso a un’altra parola-chiave, quella di “cristianità”, nelle sue diverse versioni medioevale, tridentina o maritainiana, per dire l’epilogo, la fine della compenetrazione tra cristianesimo (Chiesa) e civiltà<sup>23</sup>. Il problema richiede una diagnosi attenta perché può suscitare sentimenti e soluzioni opposte, che vanno dalla nostalgia per i tempi passati alla retorica contro di essi, dai desideri di riconquista alla tentazione di rinchiudersi nel “piccolo gregge”. Tra i molti

<sup>19</sup> I. SANNA, *L’antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, Queriniana, Brescia 2001, 32.

<sup>20</sup> Cf. Ph. JENKINS, *The Next Christendom. The Coming of Global Christianity*, University Press Oxford, New York 2002. 2007<sup>6</sup> (336 p.).

<sup>21</sup> Cf. R. RÉMOND, *Le nouvel anti-christianisme*, Desclée de Brouwer, Paris 2005 (150 p.).

<sup>22</sup> Per citare il titolo di un’altra opera di René RÉMOND, scritta in dialogo con Marc LEBOUCHER: *Le christianisme en accusation*, Albin Michel, Paris 2000. 2005<sup>2</sup> (Espace Libres) (224 p.).

<sup>23</sup> Cf. P. SCOPPOLA, *La nuova cristianità perduta*, Studium, Roma 1985. 2008<sup>3</sup> (250 p.).

saggi sull'argomento si segnala Danièle HERVIEU-LÉGER, *Vers un nouveau christianisme? Introduction à la sociologie du christianisme occidental*, du Cerf, Paris 1986. 1987<sup>2</sup> (Sciences humaines et religion) (395 p.), che analizza la perdita dell'influenza religiosa nella società occidentale. L'autrice ricorre alle risorse della sociologia e disegna la nuova figura che il cristianesimo va assumendo, i dibattiti, i problemi e le polemiche provenienti dal fatto di vivere in società ormai fortemente secolarizzate, alla soglia della post-modernità.

Nel vocabolario dei pastoralisti la parola "cristianità" è congiunta alla percezione di un rinnovamento dell'azione pastorale, suggerendo un passaggio, come si dice, da una "pastorale della conservazione a una della missione". La crisi delle istituzioni, e la marginalità del cristianesimo nei paesi della sua maggiore tradizione, dovrebbe condurre la Chiesa a contare di più sulla forza inesauribile del vangelo, con nuovi punti di trasmissione che favoriscono il contatto interpersonale. Affronta direttamente questo tema il libro di Carmelo TORCIVIA, *La Chiesa oltre la cristianità*, EDB, Bologna 2005 (Fede e annuncio, 46) (162 p.), che si propone appunto di andare "oltre", cercando di disegnare un modello dinamico di azione pastorale.

e) Il dibattito rimanda al più ampio rapporto tra ecclesiologia e teologia pastorale, due ambiti che per ovvi motivi sono legati da vincoli stretti, tanto che da molti la Chiesa è fatta rientrare nella definizione dell'oggetto materiale della disciplina (lo si è visto nella stessa citazione della *Pastores dabo vobis*). La teologia pastorale è *théologie de l'Église en acte*, diceva Pierre-André Liégé, è una scienza dinamica al servizio della edificazione della Chiesa. Ciò ha reso inevitabile l'influenza reciproca delle due discipline.

Da parte dell'ecclesiologia ci troviamo ormai di fronte a una bibliografia quasi sterminata, testimone di un profondo rinnovamento dei paradigmi di riferimento. Essa ha incrociato molte tematiche attinenti la teologia pastorale; è sufficiente ricordare l'unità del soggetto e della missione, i progetti di comunione organica, le riflessioni sul laicato e sulla riformabilità della Chiesa, la concezione di un rapporto con il mondo più diaconale e meno autoreferenziale. L'acquisizione implica uno sforzo ermeneutico che dovrebbe portare a elaborare immagini corrette, perché l'identità della Chiesa è un fatto mai assodato.

Dall'angolo di osservazione della teologia pastorale, il problema è però quello di fornire una ecclesiologia ispirata al luogo teologico della prassi, vedere se e come è possibile costruire un'immagine di Chiesa non

tanto dal dogma, ma dalla pratica. Per comprendere di cosa si sta parlando si può vedere lo studio di Marc PELCHAT, *Reconstruire les ecclésiologies à partir de l'existence*<sup>24</sup>. L'autore, che ha diretto un testo sull'approccio empirico<sup>25</sup>, cita a esempio il lavoro di Don S. BROWNING, *A Fundamental Practical Theology. Descriptive and Strategic Proposals*, Fortress Press, Minneapolis (Minnesota) 1991. 1996<sup>2</sup> (324 p.), un saggio che mostra come la pratica può influenzare l'ecclésiologia e l'insieme del pensiero teologico.

f) Questo ribaltamento dei percorsi è un elemento caratteristico dell'approccio empirico. Uno dei suoi maggiori esponenti, il citato professore olandese Johannes A. VAN DER VEN (autore di *Entwurf einer empirischen Theologie*, Deutscher Studien Verlag, Kampen-Weinheim 1990, 277 p.) si è misurato proprio con l'ecclésiologia, scrivendo *Ecclésiologie in context*, Kok, Kampen 1993 (480 p.), disponibile in inglese e tedesco. Il sottotitolo "manuale di teologia pratica" indica la vera natura del testo, che non vuole tanto offrire un trattato ecclésiologico, ma applicare il metodo empirico alle maggiori categorie ecclésiologiche (prima parte) e a quattro funzioni considerate fondamentali: identità, integrazione, politica e gestione (seconda parte).

Proficui risultano due testi scritti da dogmatici e accessibili in più lingue: Avery DULLES, *Models of the Church. Expanded edition*, Doubleday, New York 1987 (288 p.); Ghislain LAFONT *Imaginer l'Église catholique*, du Cerf, Paris 1995 (286 p.). Il testo del Dulles, uscito in prima edizione nel 1974, quindi in una *expanded edition* che ha avuto successive ristampe, risulta abbastanza citato nei manuali di teologia pastorale: il suo uso della categoria dei modelli aiuta a discernere le diverse auto-comprensioni di Chiesa e permette di associare una teoria teologica a un genere corrispondente di azione. Lafont gioca sul dire/fare, per immaginare una ecclésiologia dalle proposte concrete, all'altezza delle esigenze contemporanee.

Pastoralisti dell'*Institut Catholique* (tra i quali René Marlé e Jacques Audinet) focalizzano l'istituzione e la trasmissione, due argomenti che si stenta a definire "centrali" perché non può esserci fede senza forme e senza comunicazione: *Essais de théologie pratique*, Beauchesne, Paris 1988 (Le point théologique, 49) (216 p.).

<sup>24</sup> Cf. *La théologie pratique. Statut, méthodes, perspectives d'avenir*, ed. B. REYMOND - J.-M. SORDET, 161-173.

<sup>25</sup> Cf. *Les approches empiriques en théologie - Empirical approaches in theology*, Université de Laval, Québec 1992 (Théologies pratiques, 4) (390 p.).

La degerarchizzazione delle nozioni di pastorale e di missione comporta una riscoperta del ruolo dei laici, cui il Diritto canonico riconosce l'ufficio di «partecipazione all'esercizio della cura pastorale [*participationem in exercitio curae pastoralis*]»<sup>26</sup>. Un denso volume che commenta e valuta questo canone, estendendosi all'intera questione, è quello di François MOOG, *La participation des laïcs à la charge pastorale*, DDB, Paris 2010 (Théologie à l'Université) (489 p.).

Mi permetto di citare il mio lavoro *Dall'assemblea liturgica alla Chiesa*, EDB, Bologna 1999 (Teologia viva, 31) (333 p.), che tenta una sutura tra il dogma e l'esperienza, affrontando la problematica ecclesologica a partire dalla figura dell'assemblea.

g) Infine un accenno ad alcune prospettive particolari.

Jean Guy NADEAU ha diretto due volumi in cui si spiega l'opzione del processo prassologico: *La praxéologie pastorale. Orientations et parcours*, Fides, Montréal 1987 (Cahiers des études pastorales, 4-5) (268 e 328 p.). Scienza dell'azione dal carattere eminentemente empirico, la prassologia non rinnega l'aspetto riflessivo, ma dà un ruolo di primo piano alle pratiche pastorali che vengono viste in funzione rivelante. Più che al dire, essa è perciò interessata al fare, impegnandosi a uno studio critico che cerca il suo miglioramento in termini di pertinenza, coerenza ed efficienza. I due volumi dispiegano una metodologia diacronica: il primo dà le coordinate di osservazione e problematizzazione, situando l'orientamento nei suoi rapporti con la pastorale, la teologia e le scienze umane; il secondo si occupa di interpretazione, rielaborazione della pratica, valutazione e prospettiva; in appendice si dà una "tavola delle operazioni", pensata come strumento di lavoro per coscientizzare gli elementi che costituiscono la dinamica di una pratica pastorale<sup>27</sup>.

Henri BOURGEOIS, ideatore di un progetto di pastorale dei ricomincianti, parte dal concetto di nuova evangelizzazione in *Théologie catéchuménale, à propos de la "nouvel" évangélisation*, du Cerf, Paris 1991. 2007<sup>2</sup> (327 p.), dove coltiva una teologia pastorale ancorata all'agire catecumenale, ma estendendo il senso di questa parola a tutti coloro che (battezzati compresi) si sentono ormai estranei al messaggio cristiano ed esprimono il desiderio di ricominciare.

---

<sup>26</sup> CIC, can. 517, 2.

<sup>27</sup> Cf. *La praxéologie pastorale. Orientations et parcours*, 2, ed. J. G. NADEAU, Fides, Montréal 1987, 284-309.

Considerando i medesimi destinatari, Philippe BACQ e Christoph THEOBALD hanno diretto un testo che spiega il progetto di una pastorale generativa: *Une nouvelle chance pour l'Évangile. Vers une pastorale d'engendrement*, Novalis - Lumen vitae, Montréal - Bruxelles 2004 (Théologies pratiques) (200 p.). Tenendo conto di una società che ha perso la sua omogeneità cristiana, e dove la pastorale tradizionale non è più in grado di svolgere il suo compito di trasmettere la fede, il libro disegna un percorso genetico che valorizza la parola di Dio, incastonata in due idee chiavi: è Dio che prende l'iniziativa di generare i suoi figli; la Chiesa va pensata come un processo in continua gestazione.

Un'impresa innovativa, che ha l'intenzione di rivisitare la teologia pratica, è quella dell'evangelico Albrecht GRÖZINGER, *Praktische Theologie als Kunst der Wahrnehmung*, Kaiser, Gütersloh 1995 (159 p.). Attraverso un'analisi di tipo sostanziale e metodico, l'autore parte dal fatto centrale dell'incarnazione, rivelazione storica della trascendenza nell'immanenza, per dimostrare che cosa l'estetica può rappresentare se la si assume a principio teoretico regolativo.

Il sentiero della bellezza non è del tutto inesplorato in ambito cattolico, se si considera la pubblicazione di Tomás SPIDLIK - Marco Ivan RUPNIK - Maria CAMPATELLI - Michelina TENACE - Milan ZUST, *Teologia pastorale. A partire dalla bellezza*, Lipa, Roma 2005 (Pubblicazioni del centro Aletti) (520 p.), con traduzioni in lingua ceca e romena. È un saggio che scaturisce dalla pratica e che esce dal coro, non perché sia meno rigoroso, ma perché si presenta critico verso una tradizione occidentale concentrata sul sapere razionale. Ispirandosi alla spiritualità russa, fondata su un'antropologia organica e integrale, gli autori immergono il messaggio cristiano nell'armonia del dogma, inseguendo la prassi del cuore, quella che si apre al mistero più che alle cose o agli oggetti.

Paul J. ALPERS risponde alla domanda *What is pastoral?* (The University of Chicago Press, Chicago 1996, 444 p.), analizzando i testi classici della letteratura, da Virgilio a Cervantes e Shakespeare.

### 3. Manuali

Il manuale ha il pregio di proporre una lettura organica del tema, rispecchia solitamente la proposta di un singolo autore che è un professionista della disciplina, e in alcuni casi si offre anche come libro di testo.

A mo' di commento diciamo che il nostro periodo ne presenta numerosi, ciò che appare significativo rispetto al tempo immediatamente

precedente. Ciò può voler dire molte cose, tra cui quella di aver raggiunto una maturazione tale degli argomenti da permettere itinerari compiuti, o la volontà di misurarsi con alcuni avventurosi esperimenti, spesso dipendenti da progetti culturali esterni, per costruirne altri più praticabili e più aderenti alla realtà concreta della comunità cristiana. Non tutti i manuali seguono la medesima struttura, alcuni si rivelano alquanto macchinosi, in compenso si hanno testi che riescono a offrire un programma ordinato della materia.

a) Un saggio introduttivo, adeguato ad avviare un discorso didattico, è stato scritto del gesuita croato Mihály SZENTMÁRTONI, *Introduzione alla teologia pastorale*, Piemme, Casale Monferrato 1992 (Introduzione alle discipline teologiche, 12) (112 p.). Il libro, che ha avuto un discreto successo, vista la traduzione in molte lingue, intende «offrire una breve introduzione a coloro che si incontrano per la prima volta con la teologia pastorale e mostrare i temi salienti di questa branca della teologia»<sup>28</sup>. Lo fa senza pretese innovative, attingendo ad alcuni grandi autori, ma con un discorso serio che dà le coordinate necessarie alla comprensione della disciplina: natura, storia, criteriologia, contenuti. La definizione ricorda la soluzione molteplice, ma pone l'accento su quella che sottolinea il sostrato ecclesiologico. Seguendo Casiano Floristán e Manuel Useros Carretero, Szentmártoni dice che l'oggetto materiale della teologia pastorale sono le azioni ecclesiali (profezia, liturgia, servizio); l'oggetto formale è la realizzazione ecclesiale nella situazione presente (da cui la collaborazione con le scienze contemporanee); l'oggetto finale è la pianificazione della realizzazione ecclesiale nel mondo (presente e futuro); l'oggetto strumentale è la Chiesa intera. L'esame della criteriologia abbozza un elenco dei più importanti principi che possono ispirare e guidare l'azione pastorale (teocentrico, cristocentrico, pneumatologico, ecclesiologico, storico-salvifico), mentre a ciascuno degli ambiti, che seguono il *triplex munus*, è dedicato un capitolo, con la possibilità di approfondire le singole forme.

La seconda parte del libro è consacrata al settore della psicologia pastorale, una specializzazione che ha avuto origine in America e che comporta alcune difficoltà di collocazione. Szentmártoni, autore di altre opere sull'argomento, sceglie di definirla «branca della psicologia che studia i processi psicologici inerenti alle situazioni pastorali»<sup>29</sup>, facendo rientrare tra i suoi contenuti l'esame, in chiave psicologica, di temi pasto-

---

<sup>28</sup> M. SZENTMÁRTONI, *Introduzione alla teologia pastorale*, Piemme, Casale Monferrato 1992, 5.

<sup>29</sup> *Ibidem*, 64.

rali come la consulenza, la direzione spirituale, la confessione, la dinamica di gruppo.

b) La vitalità dell'area tedesca è resa dal manuale di Paul Michael ZULEHNER, *Pastoraltheologie*, Patmos Verlag, Düsseldorf 1989, che nella sua versione originale si componeva di due tomi (*Fundamental-Pastoral* e *Gemeinde-Pastoral*), mentre la versione italiana, che qui seguo, è distribuita in quattro libri.

Il primo (*Pastorale fondamentale. La Chiesa tra compito e attesa*, Queriniana, Brescia 1992, 358 p.) si occupa delle basi: «La teologia pastorale analizza la prassi della(e) Chiesa(e) cristiana(e) in seno alla società, anzi in seno all'umanità, così come questa oggi si presenta e come – a partire dal suo passato – si sviluppa nel futuro»<sup>30</sup>. Il testo sviluppa i tre concetti metodologici della criteriologia, della kairologia e della prassologia che si sono visti nel Midali, ma invertendo l'ordine dei primi due. La criteriologia si occupa dei fini (distinti in primario e secondari) e dei criteri con cui è possibile verificarli; la kairologia (da *kairós* = l'ora) studia le situazioni, chiedendosi se l'azione della Chiesa a loro riguardo è adeguata; la terza esamina i passi di miglioramento possibili, presupponendo un processo riformatore che esige la verifica costante di una conciliazione tra fini e situazione.

Il secondo volume (*Pastorale della comunità. Luoghi di prassi cristiana*, Queriniana, Brescia 1992, 279 p.) pone il problema della trasmissione: considerati ormai improbabili i luoghi classici della cultura e della famiglia, l'autore punta sulla comunità, studiandone il principio e alcune sue realizzazioni come la parrocchia, valutata tra possibilità e superamenti.

Il terzo, scritto con la collaborazione di A. HELLER (*Passaggi. Pastorale delle fasi della vita*, Queriniana, Brescia 1992, 304 p.), è dedicato ai momenti di transizione della vita, luoghi concreti dell'incontro con l'uomo singolo, esaminati nei loro cambiamenti socio-religiosi. Una certa prassi pastorale li riduce spesso a prestazioni di servizi rituali, qui sono invece declinati nella cornice di una prassi responsabile che ha tre prospettive: missionaria, mistagogica, comunitaria.

L'ultimo volume (*Futurologia pastorale. La Chiesa in cammino verso la società di domani*, Queriniana, Brescia 1992, 361 p.), redatto con altri esperti, tocca un tema che già da un po' di tempo sta interessando altri settori della teologia: quale futuro. Compito della futurologia pastorale è

---

<sup>30</sup> P. M. ZULEHNER, *Pastorale fondamentale. La Chiesa tra compito e attesa*, Queriniana, Brescia 1992, 6.

di riflettere scientificamente su quale possa essere la prassi adeguata per il domani che si sta preparando, e vi si fa rientrare l'esame di sfide come la pace, l'ambiente, il rapporto dei sessi, l'informatica. Da tutto ciò si comprende l'allargamento dei compiti che è caratteristico dell'orientamento di questo autore. Pur mantenendo la dicitura di "teologia pastorale", egli la concepisce, infatti, all'interno di una scienza dell'azione che, dalla prassi cristiana strettamente detta, si allarga alla dimensione socio-religiosa. Il clima tedesco del saggio, che rispecchia una realtà per alcuni versi distante da quella che si può respirare in altri paesi, non impedisce di apprezzarne le intuizioni. La propensione a conciliare la teoria con la prassi e una certa disposizione a mettere ordine nella materia lo rendono inoltre adatto alla didattica.

c) Sergio LANZA, *Introduzione alla teologia pastorale, I. Teologia dell'azione ecclesiale*, Queriniana, Brescia 1989 (384 p.). Il titolo innocente di "introduzione" non deve sviare il lettore. Questo testo è impegnativo e vuole fare molto di più che stabilire un semplice ingresso: proporre una rifondazione globale della riflessione teologico-pastorale. Il filo conduttore è la difesa energica dell'autonomia scientifica della disciplina, tanto da far dire che «è la presenza della teologia pastorale a garantire di fatto la pastorale di tutta la ricerca teologica»<sup>31</sup>. Ne deriva una ricerca meticolosa sui temi epistemologici e metodologici, quelli che permettono di giudicare la validità teoretica di una disciplina.

Il primo capitolo avvia il movimento, immettendo gli argomenti giusti per sgomberare gli equivoci e invitare gli obiettori a produrre una specie di conversione intellettuale.

Il secondo indaga nella memoria, non attraverso una piatta narrazione, ma «seguendo il filo storico del sorgere e dello svolgersi delle questioni, in riferimento alla rete di pensieri e di fatti cui sono correlate»<sup>32</sup>. È una storia ragionata che illustra, confronta e valuta i diversi paradigmi (coi loro elementi) subentrati nello scenario della teologia pastorale (al Concilio Vaticano II sono dedicate le pp. 68-82).

Col terzo capitolo si entra nella parte propriamente teoretica, allo scopo di rivisitare le principali problematiche attinenti la pastorale fondamentale. Si parte dal "nodo gordiano" del rapporto teoria-prassi: se la storia del pensiero procede in modo ondulatorio (o concorrenziale)

---

<sup>31</sup> S. LANZA, *Introduzione alla teologia pastorale, I. Teologia dell'azione ecclesiale*, Queriniana, Brescia 1989, 27.

<sup>32</sup> *Ibidem*, 36.

tra i due poli, le nuove acquisizioni impongono indeducibilità (della prassi dalla teoria) e irriducibilità (della teoria alla prassi), ciò che sfocia nello schema della reciprocità dialettica. Detto in altre parole: «L'esperienza influisce sull'interpretazione e, in qualche modo, la produce; ma anche l'interpretazione influisce sull'esperienza e, in qualche modo, la determina»<sup>33</sup>.

Il quarto capitolo approfondisce l'oggetto: l'autore ritiene cosa (quasi) ovvia che la teologia pastorale abbia per oggetto proprio e specifico il fatto pastorale, tuttavia ritiene che «la connotazione di pastoraltà non possa in alcun modo prescindere dalla specificità del riferimento cristiano ed ecclesiale»<sup>34</sup>.

È quindi la volta del metodo, che copre quasi un terzo del volume (anche perché ci si promette un secondo volume per sviluppare in esteso l'ambito materiale): Lanza fa suoi i tre momenti (che preferisce chiamare "dimensioni") del metodo teologico empirico critico del Midali, personalizzando il primo (dimensione kairologica) con la nozione di discernimento; il secondo (dimensione criteriologica) con il principio di fondazione teoretica dell'incarnazione; il terzo (dimensione operativa) con l'analisi di decisione, praticabilità e verifica (successo/insuccesso).

L'ultimo capitolo espone la tesi: la teologia pastorale è scienza dell'azione ecclesiale all'interno del più vasto campo della teologia pratica.

In seguito, l'autore ha pubblicato altri due volumi che non sono dei manuali, ma meritano di essere citati perché entrano in alcuni contenuti tematici che mancano al precedente: *La nube e il fuoco*, EDB, Bologna 1995 (432 p.) e *Convertire Giona. Pastorale come progetto*, OCD, Roma 2005 (352 p.).

d) *Enciclopedia di Pastorale*, 4 v., ed. Bruno SEVESO - Luciano PACOMIO, Piemme, Casale Monferrato 1992-1993. Una ragione riepilogativa del frammentato mondo della teologia pastorale sta alla base di questa pubblicazione, che riunisce tanti esperti di area italiana, ma che deve la sua ispirazione di fondo (e dunque una certa sua unitarietà) all'attivo pastore Bruno Seveso, di cui ricordo pure la puntuale ispezione, dal 1988, della pubblicistica italiana per gli *Orientamenti Bibliografici* della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale.

Il richiamo al genere "enciclopedico" del titolo esprime bene «l'intenzione di fare sintesi di conoscenze che rimangono fra loro assai di-

<sup>33</sup> *Ibidem*, 166.

<sup>34</sup> *Ibidem*, 177.

sparate, la pretesa di una unità del sapere che in realtà non è data con il materiale susseguirsi di informazioni e discussioni»<sup>35</sup>. I lemmi non si succedono in ordine alfabetico come in un dizionario (al termine di ogni volume viene però proposto un duplice indice, alfabetico e analitico, che ne favorisce la consultazione), ma in base a una precisa sequenza che scandisce un disegno organico, ciò che giustifica questo suo inserimento nella categoria dei manuali, o meglio di più manuali in uno.

Il primo volume (*I fondamenti*, 690 p.) espone i riferimenti fondativi della conoscenza pastorale, «quelli che sorreggono e giustificano ogni altro intervento sull'argomento». Per ben puntellare l'edificio si scava nei principi che vengono raggruppati intorno a tre interrogativi: cos'è la pastorale (il fatto), come ci si muove in pastorale (la domanda), dove si parla di pastorale (il sapere). Si veda la voce *teologia pastorale* curata dallo stesso Seveso alle pp. 410-432.

Gli altri volumi seguono la tripartizione classica: *Annuncio* (382 p.), *Liturgia* (298 p.), *Servizio* (444 p.), ma poiché il quarto è distinto in due sezioni (servizio e comunità), si può dire che la mappa dell'azione pastorale è quadriforme: martyria, liturgia, diaconia, koinonia. L'*Annuncio* è interamente dedicato alle tematiche collegate alla catechesi, si analizzano i due difficili problemi della trasmissione della fede e del processo di decisione, i contenuti, i metodi, i destinatari e le diverse forme che può assumere il ministero della Parola. La *Liturgia* punta a rivitalizzare i riti ed è esaminata dal punto di vista dell'edificazione della Chiesa, illustrando le diverse fasi del suo agire: gli scritti, i linguaggi, i tempi, i riti. Il *Servizio* si rivolge prevalentemente alle situazioni dei singoli, ponendo in evidenza le molteplici situazioni che interrogano la carità, mentre la *Comunità* indaga sulle diverse figure comunitarie e ministeriali, spiegandole all'interno di una ecclesiologia di comunione. Più che di un libro di testo, nel qual caso richiederebbe una sapiente regia da parte del docente, l'opera ha l'aspetto di un mosaico che raccoglie in un disegno organico tanti aspetti della realtà pastorale altrimenti destinati alla dispersione.

e) Julio A. RAMOS GUERREIRA, *Teología pastoral*, BAC, Madrid 1995 (Sapientia Fidei, 13) (472 p).

Questo manuale consente di dire una parola sulla produzione spagnola che ha conosciuto, essa pure, una vera fioritura. Il suo principale esponente, Casiano FLORISTÁN, ha recentemente rielaborato il noto testo

---

<sup>35</sup> *Enciclopedia di Pastorale*, ed. B. SEVESO - L. PACOMIO, 1, Piemme, Casale Monferrato 1992, X.

che nel 1968 aveva scritto in collaborazione con Manuel USEROS CARRETERO, dandogli il titolo di *Teología práctica. Teoría y praxis de la acción pastoral*, Sígueme, Salamanca 1991. 2002<sup>4</sup> (825 p.). Oltre a comunicare la lunga esperienza dell'autore, il libro fa il punto sulla ricerca e documenta su tutto ciò che è stato pubblicato nell'area spagnola e sudamericana.

J. A. Ramos Guerreira esordisce con queste parole: «In teologia pastorale è pericoloso comporre un manuale», perché «sorge sempre un tempo o un modo di concepire la materia che lo fa apparire superato». L'autore individua la principale diversità rispetto al passato nel destinatario e nei contenuti: se prima i manuali di teologia pastorale si scrivevano per accompagnare il ministero dei pastori, ora si deve tenere conto del protagonismo di tutto il popolo di Dio e delle relazioni della Chiesa con il mondo. Il volume è pensato per la scuola, di cui l'autore registra una carenza nella sua lingua, condivide la scelta teologica che non fa della pastorale un corollario della dogmatica e ha un impianto prevalentemente ecclesiologico, perché «ogni teologia pastorale ha sempre una base ecclesiologica»<sup>36</sup>. Non contrappone l'essere e l'azione della Chiesa, ma congiunge «il teorico con il pratico, il riflessivo con l'operativo, necessari in ogni azione ecclesiale»<sup>37</sup>. Il teologo pastoralista non va confuso con l'agente di pastorale e quindi deve dare uno spazio specifico alla componente riflessiva, anche se questo non lo risparmia dal porsi al servizio dell'azione, ma *nada hay tan práctico como una buena teoría*. Il libro è ricco di contenuti tematici ed è diviso in due parti, entrambe composte di dieci capitoli: la prima analizza i fondamenti della disciplina e dell'azione pastorale considerata in se stessa (molto spazio è dato all'analisi della *Gaudium et spes*, di cui si vuole assimilare la metodologia), segue l'elenco dei criteri, che permettono di riconoscere l'azione della Chiesa, e di alcuni modelli dell'azione pastorale (tradizionale, comunitario, evangelizzatore, liberatore); la seconda parte, intitolata «pastorale speciale», esamina i diversi settori dell'azione ecclesiale, con un capitolo sull'azione catecumenale. Nell'indice onomastico si nota che l'autore più citato è Floristán, ma l'autore opera in autonomia, guidando il lettore ad acquisire una corretta (in)formazione sui diversi ambiti di una teologia pastorale vista come azione della Chiesa, in continuità con l'azione di Cristo.

Un altro manuale spagnolo è quello di Ramón PRAT I PONS, *Tratado de teología pastoral: compartir la alegría de la fe*, Secretariado Trinitario, Sala-

<sup>36</sup> J. A. RAMOS GUERREIRA, *Teología pastoral*, BAC, Madrid 1995, 82 (nostra traduzione).

<sup>37</sup> Cf. *ibidem*, 9.

manca 1985. 1995<sup>2</sup> (Ágape, 11) (430 p.): segue un percorso pedagogico vedendo la teologia pastorale come riflessione sulla Chiesa in azione (ecclesiologia operativa).

f) Perché il numero dei manuali non appaia riduttivo, si pone la necessità di integrare l'elenco con una serie di altri testi che non sono da meno quanto al merito. La produzione italiana non è avara in questo genere di libri, non manca di richiamarsi agli elementi teorici della disciplina, ma tende a privilegiare la dimensione progettuale del vissuto pastorale.

Il volume di Sergio PINTOR, *L'uomo via della Chiesa. Manuale di teologia pastorale*, EDB, Bologna 1992. 1999<sup>2</sup> (Fede e annuncio, 23) (272 p.), studia identità, compiti e criteri della teologia pastorale, richiama il primato dell'evangelizzazione con una specifica attenzione ai "segni dei tempi" e dedica l'ultimo capitolo al tema poco considerato della spiritualità pastorale.

Valentino GROLLA, *L'agire della Chiesa. Lineamenti di teologia dell'azione pastorale*, EMP, Padova 1995. 2003<sup>3</sup> (Strumenti di scienze religiose) (432 p.), si concentra sull'agire più che sulle problematiche fondamentali: il libro comprende quattro parti, la seconda è più ampia e tratta di soggetto-soggetti, dando l'opportunità di approfondire la dimensione operativa delle diverse articolazioni ecclesiali e di alcune figure nuove come le unità pastorali.

Giovanni VILLATA, *L'agire della Chiesa. Indicazioni di teologia pastorale*, EDB, Bologna 2009 (Fede e annuncio, 51) (288 p.), mantiene in stretta correlazione pastorale e teologia pastorale, seguendo uno schema di aggiornamento che finalizza l'azione pastorale alla formazione del credente.

g) L'area tedesca, patria della teologia pastorale, ha già una lunga tradizione didattica che si è tradotta nella pubblicazione di numerosi manuali. Quelli odierni si presentano più frammentati e interessati ai temi dell'emergenza socio-religiosa, mentre quelli italiani (e spagnoli) conservano l'impostazione ecclesiologica e una maggiore sintonia con gli orientamenti del magistero.

Il saggio di Joseph MÜLLER, *Pastoraltheologie. Ein Handbuch für Studium und Seelsorge*, Verlag Styria, Graz - Wien - Köln 1993 (215 p.), definito da Windisch come l'ultima somma teologico-pastorale, mantiene la figura della "cura d'anime", costruendo una teologia pastorale in stretta connessione con la vita.

Stefan KNOBLOCH, *Praktische Theologie. Ein Lehrbuch für Studium und Pastoral*, Herder, Freiburg 1996 (*Praktische Theologie im Dialog*, 11) (383 p.), percorre le questioni con un'opzione antropologica, facendo dell'uomo, in relazione con Dio e con gli altri, il punto focale della teologia pratica.

Norbert METTE, *Einführung in die katholische Praktische Theologie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2005 (235 p.), dà una "introduzione" che vuole rispondere alla domanda cos'è la teologia pratica cattolica in questo periodo ritenuto di transizione, centrando lo sviluppo sulla teoria dell'agire comunicativo.

h) La Francia sembra essere parsimoniosa in manuali sulla fondamentale, mentre abbondano quelli dedicati alle discipline speciali, soprattutto in catechetica e liturgia.

Daniel BOURGEOIS è autore di un testo disponibile in varie traduzioni, *La pastorale de l'Église*, Saint Paul - du Cerf, Luxembourg - Paris 2000 (*Amateca*, 11) (720 p.): il perno è l'ecclesiologia del Vaticano II, da cui ha origine l'intuizione centrale del progetto, che è di assegnare alla teologia pastorale il compito di sviluppare la mediazione salvifica della Chiesa sacramento.

Sulla teologia pratica si ha invece la voluminosa opera diretta da Gilles ROUTHIER e Marcel VIAU, *Précis de théologie pratique*, Novalis - Lumen vitae, Montréal - Bruxelles 2004. 2007<sup>2</sup> (891 p.). In francese il termine *précis* indica un genere specifico, che però si avvicina molto al manuale, lo dimostrano le voci dell'indice: nascita ed evoluzione di una disciplina, la sua epistemologia, le sue correnti teoriche, i suoi metodi e i suoi strumenti di lavoro, la sua metodologia specifica, i suoi ambiti.

i) Una lingua che non abbiamo ancora incontrato è il portoghese: José DA SILVA LIMA, specializzatosi all'*Institut Catholique*, ha scritto *Teologia prática fundamental. Fazei Vós Também*, Universidade Católica Editora, Lisboa 2009 (*Estudios Teológico*, 38) (512 p.), dove disegna il passaggio dalla "pastorale" alla "pratica" negli ultimi cinquant'anni, tracciando le nuove frontiere che impongono il dialogo con il tempo attuale.

Si è accennato all'assenza nelle diverse collezioni delle lingue slave, per ovvie difficoltà linguistiche e per la mancanza di studi impostisi all'attenzione internazionale. Negli istituti di alcuni di questi paesi (Ucraina, Bielorussia, Russia) si usano soprattutto i libri tedeschi o polacchi, anche perché la maggior parte dei loro docenti ha studiato e si è formato all'estero.

Un caso a parte è la Polonia, che ha le sue facoltà di teologia, una sua storia teologica<sup>38</sup>, e presenta pure una notevole letteratura di teologia pastorale. Uno dei manuali più conosciuti e usati dagli studenti era quello di Franciszek WORONOWSKI, *Zarys teologii pastoralnej*, 3 v., Wydawn, Siostr Loretanek, Warszawa 1984-1988 (511, 557 e 567 p.). Attualmente si segnala un'opera dei docenti dell'Istituto pastorale della Facoltà teologica dell'Università Cattolica di Lublino, curata da Ryszard KAMIŃSKI, *Teologia pastoralna*, 2 v., Atla, Lublin 2000 (448 e 660 p.). Il manuale risente dell'influsso tedesco dell'*Handbuch*, dove domina il concetto ecclesiologicalo, ma con un giusto criticismo sulla poco felice categoria di "auto-realizzazione" e con la ricerca di precisazioni metodologiche. Lo scopo principale della teologia pastorale è individuato nella riflessione sulla missione salvifica della Chiesa realizzata nel presente. L'introduzione e la conclusione cercano di dare organicità a un testo che, essendo un'opera collettiva, rivela differenze tra gli autori in questioni particolari, ma la sua impostazione vuole essere contestuale, ciò che è reso dal frequente "da noi" del professor Kamiński, autore pure di una *Wprowadzenie do teologii pastoralnej* [Introduzione alla teologia pastorale], M, Kraków 2001 (143 p.), dove si sostiene la necessità di una sintesi tra metodo deduttivo e metodo induttivo.

Rimanendo nell'area orientale, si possono citare per la Romania il libro di Alois BIȘOC, *Introducere în teologia pastorală*, Sapientia, Iași 2002 (382 p.), e per l'Ungheria i lavori di Ferenc TOMKA, tra cui: *Lelekpásztori teológia és az új evangelizáció* [Teologia pastorale e nuova evangelizzazione], Szent István Társulat, Budapest 2006 (224 p.).

#### 4. Opere settoriali

La lista dei testi finora riportati potrà forse convincere gli scettici, se ancora ce ne fosse bisogno, che la teologia pastorale non ha solo raggiunto una sua precisa fisionomia, ma ha anche molto da dire.

Se passiamo a quelli che sono chiamati *gli ambiti* della pastorale, il quadro si amplifica a dismisura. I vecchi manuali si pensavano all'interno di una comunità compatta ed affidavano al parroco in cura di anime tre compiti essenziali che seguivano il triplice *munus*: insegnare, amministrare (celebrando), edificare. Oggi che la situazione si è fatta più com-

---

<sup>38</sup> Cf. ASSOCIATION EUROPÉENNE DE THÉOLOGIE CATHOLIQUE, *La théologie en Pologne aujourd'hui*, du Cerf, Paris 1998 (124 p.).

plessa, riesce quasi difficile dire quali e quanti siano questi ambiti che vengono determinati dal tipo di azione (predicazione, catechesi, liturgia, attività caritativa, impegno socio-politico, dialogo ecumenico, promozione umana, direzione spirituale); dai luoghi (Chiesa universale, diocesi, parrocchia, scuola, fabbriche, santuari, associazioni, movimenti, oratori, comunità di base) o dai destinatari (famiglia, lavoratori, giovani, anziani, intellettuali, turisti, migranti, ammalati, carcerati).

Alcune di queste aree, che così elencate possono dare un'immagine frammentata dell'azione pastorale (problema comunque presente), fanno riferimento a un sapere pastorale dalla struttura accademica autonoma, con una propria epistemologia e metodologia. Il primo volume dell'*Enciclopedia* del Seveso sopraccitata le raggruppa nel titolo "discipline pastorali", riportando: omiletica, catechetica, pedagogia della religione, liturgia, odegetica, missiologia, medicina pastorale, psicologia pastorale, sociologia pastorale.

Se però si osservano i diversi Istituti di teologia pastorale, ognuno articola la propria specializzazione seguendo criteri specifici. Per fare un esempio "in casa", il Pontificio Istituto Pastorale *Redemptor hominis*, istituito fin dal 1958 nella Pontificia Università Lateranense, preferisce gli ambiti dell'evangelizzazione, della comunicazione, dell'educazione, della dottrina sociale. L'Istituto è artefice di una recentissima iniziativa editoriale, che ha avviato le sue pubblicazioni con il tema *La teologia pastorale oggi*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2010 (I Laterani, questioni di teologia pastorale) (138 p.).

La lista bibliografica che segue, introdotta da un accenno alle finalità generali della disciplina in esame, vuole essere puramente rappresentativa. All'elenco si aggiungerà una serie di dizionari, anche perché quelli che si sono prodotti nel nostro periodo si contraddistinguono per l'interesse circoscritto, dopo che altri a struttura più globale avevano caratterizzato gli anni precedenti.

#### 4.1.

a) *L'omiletica* ha una lunga tradizione teologica-liturgica-ecclesiale, suo compito è studiare il tema della predicazione nelle sue diverse forme, ma per compierlo adeguatamente oggi si richiedono conoscenze non indifferenti che vanno dagli strumenti di lettura della parola di Dio alle esigenze umane.

Una monografia versatile, di un autore peraltro molto noto in teologia pratica, è quella di Rolf ZERFASS, *Grundkurs Predigt*, 2 v. (1. *Spruch-*

*predigt*, 2. *Textpredigt*), Patmos Verlag, Düsseldorf 1987-1992 (192 e 264 p.): i volumi inquadrano il problema in termini scientifici, dicendo cos'è la predicazione, una predica, chi è un predicatore e quali sono le procedure perché tutti questi elementi funzionino in modo ottimale.

Chino BISCONTIN, già autore di altri testi sull'argomento, in *Predicare bene*, EMP, Padova 2008 (Sophia praxis, 1) (327 p.), si riferisce soprattutto all'omelia liturgica, applicandovi le regole della comunicazione.

Il libro diretto da Dario Edoardo VIGANÒ, *Omelia: prassi stanca o feconda opportunità*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2008 (Strumenti, 4) (180 p.), riunisce diversi esperti della comunicazione sociale per analizzare esposizione e contenuti della prassi omiletica nel contesto attuale della comunicazione massmediale.

Anticipo qui il *Dizionario di omiletica*, curato da Manlio SODI e Achille M. TRIACCA, Elle Di Ci - Velar, Leumann (Torino) - Gorle 1998 (1728 pp.), che esamina l'argomento in tutti i suoi aspetti, storici, contenutistici, metodologici.

b) La *catechetica*, ovvero la scienza della catechesi, intende riflettere in modo sistematico sui diversi aspetti della trasmissione della fede. Attualmente essa rispecchia bene le due anime della teologia pastorale: la conoscenza (*fides quae*) e la crescita (*fides qua*). La bibliografia, quasi smisurata, studia le radici bibliche, le frontiere culturali, i contenuti, i metodi, lo sviluppo personale ed ecclesiale, la spiritualità.

È possibile trovare tutti questi aspetti nelle opere del gesuita André FOSSION, già direttore del centro *Lumen Vitae* e autore di numerosi manuali di catechetica. Tra i suoi testi, che congiungono teoria e pratica: *La catéchèse dans le champ de la communication. Ses enjeux pour l'inculturation de la foi*, du Cerf, Paris 1990 (Cogitatio fidei, 156) (515 p.).

La nuova situazione sociale impone al cristianesimo la necessità di rivedere la proposta catechetica in chiave formativa, cioè capace di far maturare una fede che interagisca con i nuovi contesti culturali: è l'intento di Luciano MEDDI in *Catechesi. Proposta e formazione della vita cristiana*, EMP, Padova 2004 (352 p.).

Tra i testi magisteriali che rientrano nel nostro arco temporale ricordo la pubblicazione del *Catechismo della Chiesa Cattolica* (1992) e il *Direttorio generale per la catechesi* (1997)<sup>39</sup>; quest'ultimo si propone di fornire i principi teologico-pastorali di ciò che chiama "processo evangeliz-

<sup>39</sup> CONGREGAZIONE PER IL CLERO, *Direttorio generale per la catechesi* [15.8.1997], in EV 16, 741-1127.

zatore”, introducendo alcuni nuovi elementi, tra cui il primo annuncio anche nei paesi di tradizione cristiana.

c) Il rapporto tra *scienza liturgica* e teologia pastorale è un capitolo non privo di storici conflitti, perché la prima ha lottato per rivendicare la propria autonomia. La profonda compenetrazione dell’oggetto ha però aperto la strada a una disciplina specifica che è la teologia pastorale liturgica, con tre finalità peculiari: riflettere sui rapporti tra liturgia e vita della Chiesa; indirizzare e guidare l’assemblea verso una partecipazione attiva e fruttuosa; produrre un’azione liturgica vitale dentro e fuori della sua celebrazione. I celebri manuali di Aimé Georges Martimort e di Joseph Gelineau, precedenti alla nostra data di osservazione, sono entrambi caratterizzati da questi principi, che si possono trovare autorevolmente proposti nella *Sacrosanctum Concilium*.

La *Rivista liturgica* ha dedicato un numero intero all’esame dei concetti e dei modelli contemporanei di pastorale liturgica (79/1992), mentre il CNPL (che è divenuto *Centre nationale de pastorale liturgique et sacramentelle*) ha pubblicato, sotto la direzione di Louis-Michel RENIER, *Exultet: encyclopédie pratique de la liturgie*, Bayard, Paris 2000 (377 p.). L’opera è divisa in tre parti: la prima studia l’azione liturgica nei suoi fondamenti umani, storici e teologici; la seconda considera l’originalità della liturgia cristiana (sacramenti); la terza l’*ars celebrandi*.

Paul DE CLERCK, nel volume *L’intelligence de la liturgie*, du Cerf, Paris 1995. 2005<sup>2</sup> (Liturgie, 4) (238 p.), insegna come entrare nella liturgia e come viverla nella sua qualità di azione simbolico-rituale che coinvolge la totalità della persona.

Da alcuni anni la comunità di Bose organizza convegni liturgici internazionali, con temi che riguardano anche questo ambito, come *Assemblea Santa*, Qiqajon, Magnano (BI) 2009 (368 p.).

d) L’*odegetica* (da *odòs eghéomai* = guidare il cammino) risale alla prima idea della teologia pastorale, quando questa era pensata per il parroco che doveva guidare la comunità. Il contenuto della sua azione, relazionata al terzo *munus* della regalità, è però ancora più antico, ed è sufficiente pensare all’illustre *Regola pastorale* di Gregorio Magno, in cui la guida delle anime è considerata “arte delle arti”. Attualmente il termine stesso di odegetica rischia di essere introvabile, anche perché il suo campo si è esteso al punto da identificarsi con la pastorale *tout court*.

Di solito la si considera all’interno dei temi del servizio o del ministero ordinato e comunque in una teologia della comunione, come fa Paolo

ASOLAN, *Il pastore in una Chiesa solidale. Una ricerca odegetica*, San Liberale, Treviso 2005 (496 p.). Tra i titoli dei capitoli troviamo: la guida pastorale nel Nuovo Testamento; modelli di guida pastorale nei tempi della Chiesa; il Vaticano II e l'ecclesiologia di comunione; la sinodalità; la leadership.

Compresa nelle sue più recenti evoluzioni, elementi della nuova odegetica rientrano in studi che trattano di alcuni spazi pastorali come la parrocchia, nel qual caso la bibliografia non è indifferente. Mi limito a citare Franco Giulio BRAMBILLA, *La parrocchia oggi e domani*, Cittadella, Assisi 2003 (328 p.): l'autore definisce la parrocchia in base alla sua stessa etimologia di "Chiesa tra le case" per dire che essa ha ancora molto da dire nel modo odierno di gestire la fede, occorre perciò tornare a "scommettere" su di essa, pur nella consapevolezza di un rinnovamento che esige nuovi punti di riferimento.

e) La *missionologia* (anche detta *missiologia*) è la riflessione sistematica su una realtà che, dopo il Vaticano II, non riguarda più solo il fare o l'attività *ad gentes*, ma l'identità di una Chiesa «per sua natura missionaria»<sup>40</sup>. La disciplina studia l'azione missionaria, nei paesi di antica cristianità e in quelli di giovane formazione, incrociando molti temi come l'evangelizzazione, l'inculturazione, la soteriologia, la promozione umana, il dialogo con le religioni.

I testi rilevano innanzitutto la necessità di osservare le notevoli variazioni che il concetto di missione ha subito nel tempo; una delle monografie più complete resta quella di David Jacobus BOSCH, che compie un viaggio storico utilizzando la categoria dei paradigmi: *Transforming Mission. Paradigm shifts in Theology of Mission*, Orbis Book, Maryknoll (NY) 1991 (American Society of Missiology Series) (606 p.).

I motivi più propriamente teologici sono organizzati negli studi di Angél SANTOS HERNÁNDEZ, *Teología sistemática de la misión. Progresiva evolución del concepto de misión*, Verbo Divino, Estella-Navarra 1991 (Misión sin fronteras) (753 p.), e di Gianni COLZANI, *Teologia della missione. Vivere la vita donandola*, EMP, Padova 1996 (La tunica inconsutile, 8) (254 p.).

Da una prospettiva ecclesiologica: Severino DIANICH, *Chiesa in missione. Per una ecclesiologia dinamica*, Paoline, Cinisello Balsamo 1985. 1987<sup>3</sup> (312 p.), libro scritto con l'esplicito intento di non vedere il tema della missione demandato solo alla missiologia, anzi con uno in cui «la crisi della missiologia mette in moto l'ecclesiologia».

<sup>40</sup> CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Decreto *Ad gentes*, 2, in EV 1, 1090.

Tra i documenti si rammenta la lettera enciclica *Redemptoris missio* di Giovanni Paolo II (7 dicembre 1990)<sup>41</sup>, dove il pontefice invita a riprendere la questione della *missio ad gentes*, valutata in fase di rallentamento («la fede si rafforza donandola»<sup>42</sup>) e il documento pubblicato congiuntamente dal Consiglio Pontificio per il Dialogo interreligioso e dalla Congregazione per l'Evangelizzazione dei popoli, *Dialogo e annuncio*, del 1991, che permette uno sguardo sui rapporti con le altre religioni, fino a riconoscere che queste hanno svolto e svolgono «tuttora un ruolo provvidenziale nella economia divina della salvezza»<sup>43</sup>.

f) Tra i nuovi settori che sono stati determinati dal rapporto con le scienze umane c'è la *psicologia pastorale*. Nata negli anni trenta del secolo scorso, e sviluppatasi soprattutto in ambito protestante e nordamericano (Seward HILTNER), essa intende la pastorale come terapia di aiuto (*Clinical Pastoral Training*), allargando la sua ricerca al rapporto fede-psicologia.

Un testo divenuto quasi un classico per l'accoglienza ricevuta, e perché offre gli strumenti necessari a studiare l'orientamento, è *Handbuch der Pastoralpsychologie*, ed. I. BAUMGARTNER, Pustet, Regensburg 1990 (644 p.).

Un professore anglicano ha scritto uno studio di *pastoral care* dove si adopera ad applicare il paradigma di "aiuto" all'intera teologia: John R. ELFORD, *The Pastoral Nature of Theology. An Upholding Presence*, Cassel, London - New York 1999 (179 p.).

Una disciplina in espansione, che dialoga con la scienza umana della medicina, è la *pastorale sanitaria* (nel 1985 è stato costituito il Pontificio Consiglio per la Pastorale della salute e degli operatori sanitari). Essa fa entrare la Chiesa nei mondi drammatici della malattia, del dolore e, in positivo, della salute vista come un problema teologico. A livello introduttivo si può vedere: Luciano SANDRIN, *Chiesa, comunità sanante. Una prospettiva teologico-spirituale*, Paoline, Milano 2000 (120 p.).

g) La *pedagogia pastorale*, amplificata in pedagogia della religione, studia i processi di apprendimento e di insegnamento del fenomeno religioso. I suoi temi sono molto attuali visto che oggi si parla spesso di emergenza educativa, tuttavia per la bibliografia significativa bisogna andare indietro nel tempo.

<sup>41</sup> EV 12, 547-732.

<sup>42</sup> GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Redemptoris missio*, 2, in EV 12, 552.

<sup>43</sup> PONTIFICIO CONSIGLIO PER IL DIALOGO INTERRELIGIOSO e CONGREGAZIONE PER L'EVANGELIZZAZIONE DEI POPOLI, Istruzione *Dialogo e annuncio. Riflessioni e orientamenti sull'annuncio del vangelo e il dialogo interreligioso* [19.5.1991], 17, in EV 13, 307.

Un volume che vuole essere un manuale di accompagnamento alla conoscenza e alla pratica della disciplina è quello di A. FALLICO, *Pedagogia pastorale. Questa sconosciuta. Itinerario di formazione per operatori pastorali, presbiteri, religiosi e laici*, Edizioni Chiesa-Mondo, Catania 2000 (580 p.). Impreziosito da una presentazione di Luigi Sartori («Non è sufficiente che la pedagogia sia presente con onore e con frutti nella Chiesa; deve coinvolgere la Chiesa in se stessa, nelle sue funzioni e nelle sue strutture»), il libro si pone la domanda chiave del “come formare”, sviluppando una concezione della pedagogia pastorale strettamente ancorata all’ecclesiologia.

Enrique GARCIA AHUMADA, *Teología de la educación*, Editorial Tiberiades, Santiago del Cile 2003 (544 p.), percorre le concezioni della Chiesa sul processo educativo indicandone il fine nella crescita della persona in Cristo.

h) Alla *sociologia* si è già dato un qualche accenno. Essa ha incontrato il problema-religione fin dal suo esordio nel mondo accademico (Comte), con risultati che hanno dettato un iniziale sospetto verso il suo ingresso in teologia. Quando il dialogo si è fatto più disteso, si è determinato un approccio di tipo religioso e pastorale. La sua natura è descrittiva, si muove all’interno di un orizzonte teologico-pastorale, ma mantiene l’autonomia empirica dei propri metodi di indagine, il che non risparmia i suoi cultori dall’aver determinate pre-comprensioni.

Oggi la disciplina può contare su una bibliografia considerevole; mi limito a richiamare Giancarlo MILANESI che ha riscritto, con Joze BAJZEK, un’opera pubblicata nel 1974: *Sociologia della religione*, Elle Di Ci, Leumann (TO) 2006 (240 p.).

Una descrizione della realtà religiosa nella società odierna con l’analisi di suoi particolari fenomeni è in Alan ALRIDGE, *Religion in the contemporary world: a sociological introduction*, Polity Press, Cambridge (UK) 2000 (239 p.).

i) Anche se può apparire scontato, non è banale terminare questo *excursus* sulle discipline pastorali con una riflessione sul comandamento sommo che è la *carità*. Essa è il cuore del cristianesimo, la sua “essenza” ha ricordato Benedetto XVI nella *Deus caritas est*:

«La carità non è per la Chiesa una specie di attività di assistenza sociale che si potrebbe anche lasciare ad altri, ma appartiene alla stessa natura, è espressione irriducibile della sua stessa essenza»<sup>44</sup>.

<sup>44</sup> BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Deus caritas est*, 25, in EV 23, 1575.

Riprendendo un filone medioevale ancora in parte inesplorato, il tema sta diventando rilevante per la dogmatica che lo sposta sul piano dell'essere, in quella che è chiamata metafisica o ontologia della carità<sup>45</sup>. Ne viene interrogata l'identità della Chiesa, comunione di vita e di amore (ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *De caritate Ecclesia. Il principio «amore» e la Chiesa*, EMP, Padova 1987, 383 p.).

Nella teologia pastorale appare ovvia la sua centralità, di solito è studiata all'interno dell'azione ecclesiale del servizio, ma con un'ottica trasversale che dovrebbe permeare anche gli altri ambiti (PONTIFICIA UNIVERSITÀ LATERANENSE, *Carità. La teologia pastorale alla luce del Dio-agape*, EDB, Bologna 1988, 304 p.).

La carità assume dimensioni sempre più ampie, facendosi carico di temi come la pace, la giustizia, la politica e l'opzione preferenziale della Chiesa per i poveri (*Carità e politica: la dimensione politica della carità e la solidarietà nella politica*, ed. F. MARINELLI – L. BARONIO, EDB, Bologna 1990, [Fede e annuncio, 21], 462 p.).

Ci si chiede perciò se essa non debba assumere uno spazio teoretico più autonomo, di tipo fondazionale, che ponga in luce le sue regole epistemologiche e metodologiche: la *Caritaswissenschaft* (che è il titolo di un dipartimento di teologia pratica dell'Università teologica di Friburgo, diretto da Klaus Baumann).

## 4.2.

a) I dizionari costituiscono un genere di grande praticità, per il facile accesso, il fine sintetico e perché svolgono un servizio di interfaccia, che permette di riunire tanti temi rapidamente consultabili. Essi hanno per destinatari soprattutto gli studenti, ma spesso si rivelano utili per la formazione del docente, ed è comunque importante che nello studio si dia loro il giusto rilievo, indicandone le diverse espressioni e orientando nella scelta dei temi.

Partiamo dal *Diccionario abreviado de pastoral*, ed. C. FLORISTÁN SAMANES – J. J. TAMAYO, Verbo Divino, Estella-Navarra 1988 (508 p.). La direzione dei due noti pastoralisti spagnoli è garanzia di valore di questo "piccolo" dizionario che offre un consulto immediato e breve di 373 concetti dell'azione pastorale.

---

<sup>45</sup> Cf. *Per una metafisica dell'amore*, ed. L. SARTORI – S. NASH-MARSHALL, I.S.E., Venezia 2005 (388 p.).

Di origine anglo-americana e protestante è il volume edito da W. CARR e altri, *The new dictionary of pastoral studies*, SPCK, London 2002 (414 p.): 800 voci che, con un linguaggio non specialistico, toccano in brevi quadri praticamente tutti i campi degli studi pastorali.

Nell'area spagnola si possono segnalare due opere che tematizzano a più voci elementi prioritari della riflessione pastorale: J. ESQUERDA BIFET, *Diccionario de la evangelización*, BAC, Madrid 1998 (830 p.); *Nuevo diccionario de catequética*, 2 v., ed. V. M. PEDROSA - M. NAVARRO - R. LÁZARO - J. SASTRE, San Pablo, Madrid 1999 (2368 p.). Il secondo è frutto di una *équipe* di 142 specialisti che, sotto l'auspicio dell'Associazione spagnola dei catecheti (AECA), espongono i concetti fondamentali della catechistica alla luce degli ultimi documenti del magistero, delle ricerche e dei problemi oggi più discussi.

b) Un'importante impresa editoriale, che traduce un lavoro collettivo dell'Istituto di Pastorale della Pontificia Università Salesiana, è il *Dizionario di pastorale giovanile*, curato da M. MIDALI e R. TONELLI (Elle Di Ci, Leumann [TO] 1989, 1162 p.): al di là dello specifico giovanile, affrontato con un'attenzione educativa, numerose sono le voci che incrociano temi della teologia pastorale, ognuna corredata di buona bibliografia.

In ambito psico-pedagogico: *Lexikon der Religionspädagogik*, 2 v., ed. N. METTE - F. RICKERS, Neukirchener, Neukirchen - Vluyn 2001 (2336 p.), comprende circa 800 voci e si presenta come la prima opera del genere; *Dictionary of Pastoral Care and Counseling*, ed. R. J. HUNTER, Abingdon, Nashville 1990 (1346 p.), ha una natura ecumenica e dà un'idea sufficientemente vasta di tutte le voci relative alla cura pastorale e alla consulenza; C. FELTHAM - W. DRYDEN, *Dictionary of Counseling*, Whurr Publishers, London - Philadelphia, 1993. 2004<sup>2</sup> (200 p.), spiega i termini tecnici del *counseling*.

La complessità e l'importanza del fatto educativo emergono dal *Dizionario di Scienze dell'Educazione*, ed. J. M. PRELLEZO - G. MALIZIA - C. NANNI, SEI - Elle Di Ci, Torino 1997 (1253 p.). LAS, Roma 2008<sup>2</sup> (1325 p.): il lavoro sviluppa 1588 voci che si dispiegano in modo interdisciplinare, la seconda edizione comprende un CD-ROM che permette collegamenti ipertestuali.

L'attenzione odierna al tema della *comunicazione* sta producendo imprese pertinenti, finalizzate a illustrare le molte istanze collegate a questo settore: uno strumento articolato, dal vasto campo d'indagine, che privilegia l'approccio disciplinare a quello tradizionale dell'ordine alfabetico, è il *Dizionario della comunicazione*, ed. D. E. VIGANÒ, Carocci, Roma 2009 (1302 p.).

c) Sulla *missiologia*: E. BUENO e R. CALVO hanno diretto il *Diccionario de Misionología y Animación Misionera*, Monte Carmelo, Burgos 2003 (953 p.); la Pontificia Università Urbaniana ha pubblicato un *Dizionario di Missiologia*, EDB, Bologna 1993 (560 p.).

In linea con ciò che si diceva sull'importanza della *pastorale sanitaria*: *Lexikon Medizin. Ethik, Recht*, ed. A. ESER, Herder, Freiburg 1989 (1294 p.) che rimarca molte questioni etiche oggi all'ordine del giorno nel campo della medicina; con una prospettiva interdisciplinare: *Dizionario di Teologia Pastorale Sanitaria*, ed. G. CINÀ - E. LOCCI - C. ROCCHETTA - L. SANDRIN, Camilliane, Torino 1997 (1424 p.).

Un dizionario originale, perché unisce in un unico volume temi di due discipline che sono strettamente collegate, è *New Dictionary of Christian Ethics and Pastoral Theology*, ed. D. ATKINSON - D. FIELD, Leicester 1995 (918 p.): la prima parte è tematica, la seconda segue l'ordine alfabetico.

*Dictionary of Third World Theologies*, ed. V. FABELLA - R. S. SUGIRTHARAJAH, Orbis Book, New York 2000 (286 p.): è unico nel suo genere perché interamente dedicato ai temi specifici del terzo mondo.

*Leksykon teologii pastoralnej*, ed. R. KAMIŃSKI - W. PRZYGODA - M. FIAŁKOWSKI, TN KUL, Lublin 2006 (945 p.): la teologia pastorale è pensata come riflessione scientifica, ma in stretta aderenza a principi e criteri di fede; comprende 257 voci, curate dai maggiori specialisti dell'Università Cattolica di Lublino e si rivolge prevalentemente a chi opera un ministero pastorale.

# 11

## ESPERIENZE DI INSEGNAMENTO

a.

*Szabolcs Orbán \**

a) L'Istituto Teologico di Gyulafehérvár [Alba Iulia] – dove insegno teologia morale da sei anni – si trova nella parte occidentale della Romania, nella Transilvania, dove vive la maggior parte dei cattolici del paese: è l'Istituto comune a quattro diocesi, e qui studiano anche gli studenti francescani. Poiché la maggioranza dei cattolici in questa regione è di lingua ungherese, anche la lingua d'insegnamento è quella ungherese (ma nell'Istituto sono presenti alcuni seminaristi di lingua romena, tedesca, croata, bulgara...). Essendo un istituto per seminaristi, la finalità degli studi è – prima di tutto – la preparazione dei futuri sacerdoti.

Gli studi hanno la durata sei anni (però, tra il quarto e il quinto anno, gli studi sono interrotti per un anno "pratico"). La teologia morale si studia nel terzo e quarto anno, per quattro semestri, quattro ore per settimana (per un totale di 24 crediti ECTS).

Nel passato la divisione di questi corsi era la seguente: due semestri per la teologia morale fondamentale (concetti fondamentali come la norma, la coscienza, il peccato, le virtù), e due semestri per la teologia morale speciale (le virtù teologali, le virtù cardinali).

b) Poiché nelle nostre diocesi c'è ancora l'abitudine di far sostenere gli esami per i cappellani e per i parroci, durante questi anni ho avuto la possibilità almeno due volte di incontrare tutti i sacerdoti giovani delle diocesi e avere un colloquio con loro. Durante questi incontri ho sempre rivolto loro la domanda riguardo alla possibilità di usare nella prassi le conoscenze che hanno acquisito durante gli studi, chiedendo loro delle proposte per l'insegnamento ai futuri sacerdoti. Basandomi sulle loro osservazioni, ultimamente ho un po' cambiato la struttura

---

\* Professore di *Teologia morale*, Istituto Teologico, Alba Iulia (Romania).

dell'insegnamento della teologia morale, mettendo maggior accento sui alcuni temi pratici. Così adesso per un semestre (per quattro ore per settimana) si studiano i concetti fondamentali, che sono necessari per lo studio della teologia morale. Nel secondo semestre seguono le virtù (sia teologali, che cardinali), che sono necessarie sia per la vita spirituale e morale degli studenti, sia per il loro futuro pastorale. Nel terzo semestre si studia la dottrina sociale della Chiesa, e nel quarto semestre si discutono temi collegati con la vita umana. In questi ultimi due semestri troviamo spazio per parlare anche sulle questioni morali della vita familiare.

Oltre a questi corsi, ogni anno si organizza almeno un corso opzionale su diversi temi, invitando di solito dei professori stranieri. Quasi ogni anno il prof. Peter Schallenberg tiene un corso su un tema di etica sociale, ma abbiamo avuto l'onore di seguire un ciclo di lezioni di mons. Karl Golser su alcune questioni di bioetica.

Tenendo conto delle osservazioni fatte dai nuovi sacerdoti, da questo anno proviamo a introdurre un corso opzionale – piuttosto casuistico – sull'uso delle conoscenze morali nelle confessioni.

c) E qui posso collocare una mia esperienza/convinzione: credo che – oltre alla "esposizione scientifica della teologia morale, maggiormente fondata sulla sacra scrittura" – sia molto importante mantenere un contatto anche con la vita quotidiana. Perciò dobbiamo insegnare agli studenti a mettere in pratica – sia nella loro vita, sia nella prassi pastorale: soprattutto nelle confessioni – quello che hanno studiato e imparato durante i corsi di teologia morale. Mi sembra che talvolta ci perdiamo – o almeno mi perdo – nella teoria, e gli studenti (ma neanche noi!) non sono sempre in grado di attualizzare nella vita quotidiana quello che studiano ... e così la teologia morale rimane una teoria, senza arrivare all'altra meta disegnata dal Concilio Vaticano II, cioè «[...] illustri la grandezza della vocazione dei fedeli in Cristo e il loro obbligo di apportare frutto nella carità per la vita del mondo»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Decreto *Optatum totius*, 16, in EV 1, 808.

**b.**

*Gábor Németh* \*

a) Insegnare teologia oggi in Ungheria è una sfida sociale e sociologica: già negli anni del comunismo è diminuito lentamente il numero degli studenti di teologia, la gente si interessava meno della fede e delle discipline teologiche, e questo processo si è affermato con la "cultura del tramonto", nell'età postmoderna. Si tratta di una sfida enorme per gli insegnanti di teologia: da una parte presentare i valori della Chiesa ad un popolo praticamente ateo, quindi presentare una Chiesa ed una fede accoglienti, e d'altra parte custodire questi valori intatti.

In Ungheria oggi ci sono circa 10 Facoltà (o Istituti cattolici) di Teologia, e ciascuna di loro è indipendente. Lo Stato le riconosce e le finanzia, ma per questo c'è un sistema abbastanza severo di controllo: visite da parte del Ministero dell'educazione, controllo di dati, qualifica dei professori e così via. Il nostro Istituto Teologico di Győr è una delle "Facoltà" più antiche, essendo stata fondata nell'anno 1627.

Il modulo della "teologia pratica" nel nostro Istituto è composto anche dall'omiletica, dalla liturgia, dalla catechesi e dalla teologia pastorale. Tutto questo va completato dalla pratica pastorale: all'inizio del secondo e del terzo anno della teologia ogni studente deve fare una pratica parrocchiale di due mesi e ci sono anche altri corsi di specializzazione.

Riguardo all'insegnamento della teologia morale, secondo il nostro Piano di studi, ci sono due punti principali:

- rispondere alle sfide della società di oggi: ci sono tanti problemi nuovi che, nella morale cosiddetta "tradizionale", erano sconosciuti, come ad esempio l'identità sessuale, la clonazione umana, la globalizzazione, l'etica dello sport, e così via; il sacerdote deve affrontare queste sfide e conoscere la risposta adeguata;
- d'altra parte è molto importante la fedeltà all'insegnamento del Magistero; secondo me, la maggiore tentazione per un sacerdote oggi è quella di

---

\* Professore di *Teologia morale*, Istituto Teologico, Győr (Ungheria).

essere come gli altri, di accettare la società tale e quale, senza presentare autenticamente i valori cristiani, per paura del rifiuto; pertanto l'insegnamento magisteriale costituisce un punto fermo di riferimento.

b) Il corso di teologia morale è diviso in quattro parti:

1. Parte generale, comprendente i temi principali della morale fondamentale: la legge naturale, l'opzione fondamentale, il peccato, la libertà, la coscienza...

2. Parte: etica della religiosità, prima di tutto le virtù soprannaturali, e poi la realizzazione pratica, la religiosità nella vita della Chiesa.

3. Parte: le virtù cardinali e l'etica della vita sociale

4. Parte: etica della persona e bioetica, quindi i problemi morali del quinto e del sesto comandamento.

La trattazione di ogni tema è classica: dapprima come si occupa del tema la rivelazione biblica (se c'è); poi il tema nella tradizione della Chiesa, cioè nella patristica e nella storia della teologia, particolarmente accentuando sant'Agostino e san Tommaso d'Aquino; poi la parte sistematica e le sfide attuali; alla fine si presenta l'insegnamento magisteriale, in modo particolare l'insegnamento di Giovanni Paolo II nella *Veritatis Splendor* e nella *Evangelium Vitae*.

Gli autori di riferimento sono in maggior parte di lingua tedesca, poiché la diocesi si trova vicino al confine con l'Austria e la maggior parte degli studenti parla questa lingua. I libri più usati sono quelli di Bernhard Häring e di Eberhard Schockenhoff, e degli italiani quelli del card. Tettamanzi.

c) Nel corso ci sono ancora due supplementi:

– poichè ritengo che sia molto importante l'adeguata preparazione all'ascoltare le confessioni (e ciò richiede che il sacerdote sia uomo di preghiera, ma anche una persona bene preparata anche psicologicamente e pronta a dare risposte soddisfacenti), all'interno della trattazione della teologia morale c'è un breve corso per i diaconi sulla parte sacramentale, psicologica e ovviamente pratica del sacramento della penitenza;

– l'altro riguarda la casistica: non come poteva avvenire nel passato, quando si pretendeva di descrivere tutti i casi possibili, ma come seminario, con la presentazione di alcuni casi scelti della teologia morale; allo studente viene assegnato un caso problematico (come ad esempio quello della morte di Piergiorgio Welby), e deve risolverlo secondo la conoscenza previa e l'insegnamento magisteriale, cosicché più tardi, conoscendo il metodo, da sacerdote possa rispondere anche indipendentemente.

Insomma, il nostro scopo è l'aggiornamento, aperto verso le nuove sfide, ma allo stesso tempo stando alla tradizione della Chiesa.

C.

*Cristinel Fodor* \*

a) Non è certamente un segreto la situazione di tanti sacerdoti per i quali la teologia spirituale imparata sui libri nel Seminario non dice niente alla loro vita spirituale. Al punto che si sente qualche sacerdote fare affermazioni paradossali sullo spreco del tempo impiegato nello studio della teologia. Non è una difficoltà nuova questa: è lo spacco tra la teologia e la vita concreta.

Da quando sono tornato da Roma, otto anni fa, come professore di teologia spirituale nel Seminario maggiore di Iași, ho visto che lo stesso disagio si sente fra gli studenti di teologia. Non si è contenti della teologia così come viene presentata.

Le affermazioni che si fanno nelle scuole di teologia possono essere tutte vere e anche belle. Ma non riempiono, non saziano tutta la persona, non muovono, non toccano, non hanno presa. S'imparano tanti concetti, che non riempiono però la propria vita concreta di ogni giorno. Anzi, ci sono di quelli che arrivano ad affermare che la teologia, così come viene appresa, li allontana addirittura da Dio. Stavano meglio quando sapevano a memoria *Il piccolo catechismo* per la prima comunione.

Si ha l'impressione che le realtà più alte vengano guastate, poiché si ascoltano così spesso senza farne l'esperienza, e poi "si sanno", è vero, ma non dicono più niente.

b) Qual è la causa profonda di questa situazione? A mio avviso, la spiegazione più profonda della situazione che viviamo sta nella dicotomia tra quello che si studia e quello che si vive. I preti non si fanno solo sui libri. Spesso invece si rischia di formare degli "esperti" in cristianesimo (in idee cristiane) senza favorire al contempo un'esperienza di vita profonda, evangelica, comunitaria. Lo spirito

---

\* Professore di *Teologia spirituale*, Istituto Teologico, Iași (Romania).

d'oggi non riesce più a saziarsi di parole o di concetti, proprio perché non è solo nell'espressione dei concetti, e quindi nei libri dei concetti, che si riesce a incapsulare la vita e a formularla; il ragionare è una parte dell'uomo, ma non è il tutto; di qui il vuoto che si prova.

Vedo qui il compito della teologia oggi: non sono importanti soltanto bei discorsi teoretici intorno ai concetti, ma più importante è preparare il terreno per una testimonianza presente. Insegnare, appunto, la prassi. In caso contrario il cristianesimo diventa un museo.

La costituzione sulla Chiesa mette in rilievo il fatto che

«piacque a Dio di santificare e salvare gli uomini non individualmente e senza alcun legame tra loro, ma volle costituire di loro un popolo»<sup>1</sup>.

Infatti, tutto il caleidoscopio dei documenti del Concilio è impregnato del tema della *comunione* che costituisce il cuore della divina rivelazione, il disegno di Dio sull'umanità e la sua storia. È questa fondamentalmente la teologia che balza dalle pagine dei testi conciliari e dalla lettera apostolica *Novo millennio ineunte* del 2001, dove si propone come urgenza e priorità una *spiritualità di comunione*:

«Fare della Chiesa la casa e la scuola della comunione: ecco la grande sfida che ci sta davanti nel millennio che inizia, se vogliamo essere fedeli al disegno di Dio e rispondere anche alle attese profonde del mondo. [...] Prima di programmare iniziative concrete occorre promuovere una spiritualità della comunione, facendola emergere come principio educativo in tutti i luoghi dove si plasma l'uomo e il cristiano, dove si educano i ministri dell'altare, i consacrati, gli operatori pastorali, dove si costruiscono le famiglie e le comunità. Spiritualità della comunione significa innanzitutto sguardo del cuore portato sul mistero della Trinità che abita in noi, e la cui luce va colta anche sul volto dei fratelli che ci stanno accanto»<sup>2</sup>.

Qui ho visto realizzato il primato del "fare" sul "parlare", prima, appunto, la prassi.

Ho riconosciuto un principio del Nuovo Testamento: anche Gesù ha iniziato prima a fare e soltanto dopo a insegnare (cf. *At* 1, 1). Egli ci aveva avvertiti che ad entrare nel Regno dei Cieli non sono quelli che professano la fede con la bocca, ma coloro che osservano le sue parole e le mettono in pratica (cf. *Mt* 7, 21. 24-27).

<sup>1</sup> CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione dogmatica *Lumen gentium*, 9, in EV 1, 308.

<sup>2</sup> GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Novo millennio ineunte* [6.1.2001], 43, in EV 20, 85.

c) Allora dovevo vedere la teologia in una luce diversa. Questa scoperta mi ha suggerito un insieme di nuovi imperativi e categorie del pensiero teologico per quel "fare". Ora non soltanto il metodo teologico stava per esserne influenzato, ma anche il contenuto doveva essere riveduto a fondo.

Come prima cosa, mi era evidente che vivere da uomo, da cristiano e da sacerdote, era più importante di ciò che facevo da professore di teologia spirituale. E qui mi venivano in mente le note parole di Paolo VI: «L'uomo contemporaneo ascolta più volentieri i testimoni che i maestri, o se ascolta i maestri, lo fa perché sono dei testimoni»<sup>3</sup>. Questo imperativo vuol dire che vivere il vangelo è di primaria importanza.

Si sa che l'educazione presso i greci ed i romani – e così fra gli ebrei – era una scuola di vita, dove il maestro non si limitava a formare gli allievi con l'erudizione, ma vivendo con loro esprimeva delle teorie che poi, in qualche modo e in certa misura, venivano verificate nella vita quotidiana.

Di conseguenza, incoraggiato anche dall'esempio di alcuni sacerdoti amici, il rapporto con l'altro è diventato una preoccupazione centrale anche nel modo di insegnare. Era più importante vivere per Gesù negli studenti, pormi concretamente al loro servizio, che svolgere temi eccellenti di teologia senza questo rapporto. Erano loro i miei prossimi più immediati.

Certamente la preoccupazione di servire Gesù in loro, attraverso l'insegnamento, mi ha fatto, quasi automaticamente, stare più attento a ciò che insegnavo e a come lo facevo, e quindi più attento ai loro interrogativi e alle loro necessità ed esigenze più profonde, che alle mie. Ho capito che bisognava cercare di insegnare come l'avrebbe fatto Gesù. In fondo è lui l'unico Maestro. Occorre permettergli di esserlo.

Quando sono riuscito a creare con gli studenti questo tipo di rapporto, ho notato in loro quella comprensione molto fruttuosa dei misteri della fede, che la Chiesa identifica come meta della teologia.

Inoltre posso notare che gli studenti, che s'impegnano a vivere concretamente il Vangelo, riescono ad acquistare una conoscenza e un contatto più diretto con la persona di Gesù.

d) Conoscere Dio: questo primo invito lanciato al cuore dell'uomo, la Bibbia non lo presenta in un contesto scientifico, bensì in un contesto di vita. Per un semita, infatti, il conoscere trascende il sapere astratto ed esprime una relazione esistenziale. Conoscere qualcosa vuol dire averne l'esperienza concreta... Conoscere qualcuno vuol dire entrare in relazione personale con lui.

---

<sup>3</sup> PAOLO VI, Esortazione apostolica *Evangelii nuntiandi* [8.12.1975], 41, in EV 5, 1634.

Infatti tutta la Scrittura è permeata di una concezione di conoscenza "teologica" ben lontana dalla prassi corrente nei nostri studi. «[...] chiunque ama è stato generato da Dio e conosce Dio. Chi non ama non ha conosciuto Dio, perché Dio è amore» (1 Gv 4, 7-8). «Da questo sappiamo di averlo conosciuto: se osserviamo i suoi comandamenti» (1 Gv 2, 3). «Chi mi ama [...] mi manifesterà a lui» (Gv 14, 21). «Ma la conoscenza riempie di orgoglio, mentre l'amore edifica. Se qualcuno crede di conoscere qualcosa, non ha ancora imparato come bisogna conoscere» (1 Cor 8, 1-2). Le citazioni, chiarissime, potrebbero facilmente moltiplicarsi.

Ho capito che devo "fare" teologia da cristiano; con quell'amore, dunque, che deve distinguere i veri seguaci di Cristo. Si sa che "l'amore vuole la conoscenza e la conoscenza richiede nuovo amore" e che "non si entra nella verità se non per la carità" (come diceva sant'Agostino).

Da più parti si chiede una teologia che sappia parlare in maniera adatta agli uomini di oggi; una teologia che esprima non solo il vero ed il buono, ma anche il bello; che esprima non solo l'individuale, ma anche il collettivo; che affronti e illumini i problemi concreti: personali, nazionali, internazionali. Ma dire una parola che esprima lo sguardo di Dio su uomini, cose, avvenimenti, non è possibile se non a delle persone "divinizzate", a delle persone che abbiano "la mentalità di Cristo". Non basta "ascoltare la Parola"; bisogna anche "metterla in pratica". Solo persone che siano Parola di Dio incarnata saranno nelle condizioni di far nascere quella teologia che oggi si attende. Una teologia più vicina alla santità. Una teologia che insegna la prassi.

**d.**

*Lambert Hendriks* \*

a) La domanda di condividere le mie esperienze d'insegnamento della teologia morale mi è sembrata subito una domanda di sfida. Perché, che cosa si può dire di esperienze, se si sta insegnando soltanto da due anni accademici, appena tornato da Roma, e con poco più di trent'anni di vita? Infatti, tanti miei colleghi mi direbbero adesso: "che esperienza?". Però, magari si può comunque dire qualcosa, nonostante tutta questa inesperienza ed ingenuità. E posso dire che, in questo breve tempo d'insegnamento, ho sperimentato qualcosa che mi sembra propria della teologia morale.

Come i moralisti fanno, nella nostra professione si ragiona spesso partendo dalla nota domanda del giovane ricco. Questo, perché è la domanda iniziale dell'enciclica *Veritatis splendor*, in cui Giovanni Paolo II assume la domanda «che cosa devo fare di buono per ottenere la vita eterna?»<sup>1</sup> come programma per l'enciclica sulla teologia morale. Da allora il giovane ricco è l'immagine di numerosi contributi e studi che hanno a che fare con la teologia morale, e giustamente è così, poiché il modo morale di vivere, che segue dalla nostra natura umana e dalla nostra fede, trova nella domanda per la vita eterna una riflessione razionale, ma soprattutto di fede. Allora si può dire che l'insegnamento della morale cattolica equivale a rispondere a tale domanda: che cosa devo fare di buono per ottenere la vita eterna? Tenere sempre presente questa domanda per me è, di fatto, un ottimo sostegno nelle preparazioni dei corsi.

b) Proprio su questo punto si trova l'esperienza che ho fatto, e che vorrei condividere. Cioè: mi sembra che, forse in questo tempo più di una volta, gli studenti non si pongano più la domanda del giovane ricco sulla vita buona, e pertanto non l'abbiano neanche molto presente.

---

\* Professore di *Teologia morale*, Istituto Teologico, Roermond (Paesi Bassi).

<sup>1</sup> GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Veritatis splendor* [6.8.1993], 6, in EV 13, 2547.

Siamo fortunati che la teologia morale sia una disciplina che tanti ritengono "interessante": perché si cercano delle risposte e degli argomenti da usare nel dibattito odierno, talvolta molto forte. Ma siamo tutti figli del nostro tempo, e allora per tutti noi è difficile perdere il giogo della superficialità. La conseguenza è che la domanda fondamentale per la vita buona evapora anche negli studenti di oggi.

Allora la mia esperienza è questa: forse l'insegnamento della teologia morale si è trasformato un po', dal dare una risposta alla domanda del giovane ricco, all'incoraggiare gli studenti proprio a porsi innanzitutto tale domanda. Magari mi sbaglio perché, ciò che io so di una volta, lo so soltanto dai libri e non di esperienza propria. Ma mi sembra che l'accento si sia spostato, dal rispondere alle domande fondamentali, al cercare di chiarire agli uomini moderni che tutti hanno queste domande; che essi portano in sé – più o meno coscientemente – il desiderio di una vita riuscita.

Ho sperimentato le conseguenze di questo problema specifico, in quanto non risulta per niente sufficiente trasmettere soltanto dei dati agli studenti. Questa frase suona magari un po' banale, e probabilmente una semplice trasmissione dei dati non basta per nessuna disciplina accademica per insegnare bene. Ma, essendo un docente nuovo, ovviamente ero focalizzato soprattutto su quella trasmissione. Spontaneamente si inizia con la domanda su: *che cosa* gli studenti devono sapere alla fine del semestre? Ho dovuto sperimentare che quel punto di partenza è proprio la garanzia per lezioni barbose e monotone. Proprio nella teologia morale, in cui si tratta della domanda riguardante la vita di uomini, e in cui – come è stato detto – forse non si tratta tanto del rispondere, quanto del rendere coscienti delle domande che vivono dentro una persona: proprio lì, non si tratta di trasmettere dei dati, ma di dare testimonianza.

c) Dare testimonianza è l'elemento essenziale nell'insegnamento, perché in quel modo gli studenti sono incoraggiati a porsi la domanda su ciò che può portare a compimento la loro vita, e quella degli altri.

E solo in seguito la teologia morale vuole dare una risposta. In questo senso si può osservare che nella stessa parola di "professore" è già incluso che si tratta di dare testimonianza, cioè "professare": e allora non si tratta soltanto di un privilegio per la teologia morale, ma comunque questa bellissima disciplina per la sua stessa natura si presta perfettamente per questo fatto.

Infine, per ciò che riguarda la mia situazione, come professore in un seminario diocesano, vedo come un bel compito e una buona sfida cercare di rendere i seminaristi di oggi consapevoli della domanda: «che cosa devo fare di buono per ottenere la vita eterna?», e di offrire loro nella teologia morale gli strumenti, cosicché essi potranno trasmettere in una maniera adeguata la morale cristiana.

Uno svantaggio del nostro seminario diocesano è che il numero di studenti è abbastanza limitato, ma in tale situazione è vero anche che insegnare ad un piccolo gruppo di studenti ha una dinamica propria e molto bella: soprattutto quando l'insegnamento deve concretizzarsi in una testimonianza. Tutto sommato posso dire, dopo questi due anni di insegnamento, che si tratta di un compito molto soddisfacente, proprio perché non si tratta soltanto di trasmettere scienza, e sono grato per le prospettive e le idee offerte in questo seminario di studi, per poter imparare sempre meglio la teologia morale e insegnarla in un modo sempre più adeguato.



e.

*José Carmen Toriz Renteria \**

a) Per me è un piacere poter condividere con semplicità la mia esperienza nell'insegnamento della teologia morale, che svolgo da otto anni, anche se è più facile parlare degli altri, piuttosto che di se stessi.

Devo iniziare ricordando che il mio predecessore nell'insegnamento era un padre gesuita stimato per la chiarezza e la fedeltà nei contenuti: egli per più di vent'anni ha formato i seminaristi, fra i quali eravamo anche alcuni di noi che ora siamo docenti in Seminario. Quando seppi che dovevo sostituirlo, cominciai a tremare, ben consapevole che non potevo competere con la sua esperienza: ma seguii il consiglio del Prefetto degli studi, che mi suggerì di parlargli, per accordarmi sulla materia. Pertanto mi presentai a lui, e gli chiesi alcuni consigli per l'insegnamento della teologia morale. Padre Ignacio mi rispose con grande semplicità: «Lei è il nuovo professore, felicitazioni! Segua le indicazioni datale dall'Università, lì troverà tutto quello che deve insegnare agli alunni; il mio programma rispondeva alle necessità che a suo tempo mi avevano presentato, ma ora bisogna "attualizzare" il programma, e io sono qui per aiutarla, padre».

Poche parole, che però mi fecero ricordare che nella Facoltà di teologia morale mi avevano insegnato a fare ricerca, ma anche mi dissero che dobbiamo lavorare per il bene della Chiesa e dei seminaristi.

Ed ora, per condividere questa esperienza, la posso riassumere in tre momenti: *passato, presente e futuro*; o in tre parole: *incontro, esperienza e sfida*, che indicano ciascuno dei tre momenti, da quando ho iniziato l'insegnamento della teologia morale, e che mi aiutano nello sforzo di poter rispondere alle esigenze di tale insegnamento.

b) "*Incontro*": chiamo così questo primo momento, o "*passato*", non solo perché mi incontro con gli alunni nell'insegnamento, ma anche perché mi in-

---

\* Professore di *Teologia morale*, Istituto Teologico, Guadalajara (Messico).

contro con me stesso, nel vedere in ognuno di loro le inquietudini attuali, e nello stesso tempo le mie inquietudini, che riguardano il sapere e conoscere sempre più in ogni occasione; o il voler portare a termine in alcune ore di lezione la materia, che però non si può esaurire in quelle ore di lezione, ma ha bisogno di tempo e di profonda riflessione, perché si realizzi una vera comprensione di quella scienza...; e potrà comprenderlo solamente chi, per mezzo dello studio e della riflessione, si lascia penetrare dallo Spirito di Dio, poiché Egli è l'ispiratore delle fonti della teologia morale.

Inoltre, ora come professore di questa scienza teologica, mi sono reso conto che molti interrogativi, sia personali sia degli alunni, non hanno una risposta programmata o, per meglio dire, non esistono "ricette morali", poiché si tratta di dare una risposta alla persona stessa, che Dio ama talmente da inviare suo Figlio nel mondo (cf. *Gv 3, 17*); da qui l'importanza di riflettere costantemente e profondamente sull'insegnamento di Gesù e sulla dottrina della Chiesa, contenuta nel suo magistero e la Tradizione, poiché in essi si incontra la risposta teorica e pastorale per applicare la scienza teologica morale all'uomo contemporaneo; e così non è solo un incontro accademico, professore-alunno, ma io faccio sì che l'alunno possa incontrarsi con Cristo Salvatore degli uomini, affinché poi, per mezzo del suo ministero, lui sia il dispensatore delle grazie di Cristo a tutti.

c) "*Esperienza*": questo secondo momento, che chiamo anche "*presente*", mi fa ricordare la mia esperienza di studio nella specializzazione in teologia morale, poiché avvenne che mi rendessi conto che in realtà era poco ciò che conoscevo e che, se volevo essere veramente al livello delle esigenze che si sarebbero presentate, era necessario studiare. Pertanto cerco di suscitare negli alunni il desiderio per lo studio personale della materia, poiché solo questo farà sì che gli alunni divengano amanti dello studio di una scienza che richiede una attualizzazione continua.

È vero che la dottrina non cambia, ma i modi per rendere accessibile l'insegnamento sì. Così la persona, che è la destinataria del messaggio di salvezza, può farlo suo e viverlo. In questo senso è per me importante che gli alunni non si limitino a leggere un commento, ma cerchino la risposta nelle fonti della riflessione teologica; solo così si potrà garantire che siano pastori e formatori di coscienze rette e vere, ed inoltre vivano il loro impegno cristiano in forma coerente, producendo frutti di carità per il bene del mondo<sup>1</sup>.

Infatti la scienza morale non riguarda solo gli altri, ma anche principalmente chi la studia, in questo caso me e poi i miei alunni, il che richiede un cambia-

---

<sup>1</sup> Cf. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Decreto *Optatam totius*, 16, in EV 1, 808.

mento continuo, poiché solo così si potrà dire che la persona pensa, parla e vive nella verità<sup>2</sup>.

d) “Sfida”: è il terzo e ultimo momento della mia esperienza, o “futuro”; non posso pensare che questo studio è solo ora, che mi dedico all’insegnamento: sarebbe incoerente pensarlo così; viviamo importanti cambiamenti, sia di epoca sia di costumi, ma ciò che molti non possono comprendere, è che l’insegnamento di Cristo rimane, ed è capace di produrre felicità permanente, anche se molti ritengono il contrario e sono delusi di fronte alla croce di Cristo (cf. *1Cor* 1, 17-18).

Veramente è una sfida, e continuerà ad esserla per le nuove generazioni, poiché non possiamo separare il messaggio di felicità che ci trasmette Gesù dalla sua croce.

L’uomo contemporaneo rifiuta la croce. Se i giovani seminaristi, ai quali insegno questa scienza teologica, non sono convinti di amare Cristo e la sua croce oggi, come conseguenza essi non faranno amare Cristo e la sua croce.

Pertanto, ai giovani ai quali insegno, che son giovani di questo tempo, cerco di rendere accessibile l’insegnamento – senza per nulla sminuire il messaggio di Gesù –, con tutte le esigenze che esso implica.

---

<sup>2</sup> Cf. M. COZZOLI, *Verdad y veracidad*, in *Nuevo Diccionario de Teología Moral*, ed. F. COMPAGNONI - G. PIANA - S. PRIVITERA - M. VIDAL, Paulinas, Madrid 1992, 1840.



**f.**

*Gaetano Tortorella \**

Sono lieto di poter portare, in questa breve comunicazione, l'esperienza dell'insegnamento in un Istituto Superiore di Scienze Religiose (=ISSR) che, con l'anno accademico ora concluso, ha terminato il primo triennio di vita, portando a compimento il primo ciclo in scienze religiose del nuovo ordinamento.

Le osservazioni che qui vorrei offrire riguardano, da un lato, i *contenuti* dell'insegnamento e, dall'altro, i *destinatari*, a partire proprio dall'esperienza dell'insegnamento della teologia morale in questo triennio. Le due variabili, contenuti e destinatari, mi paiono poter offrire un contributo verso una maggiore comprensione dello statuto epistemologico delle scienze religiose.

## **1. I contenuti**

### **1.1. La compressione della teologia in tre anni (180 CFU/ects)**

a) Può essere utile partire da una comparazione fra l'insegnamento della teologia morale nell'ISSR e il primo ciclo in Teologia, a cui la nostra esperienza fa maggiormente riferimento.

Secondo le indicazioni della *Istruzione* della Congregazione per l'Educazione cattolica (28 giugno 2008), gli ISSR concentrano in tre anni lo sviluppo del sapere teologico e, necessariamente, comprimono la dimensione scientifica della teologia<sup>1</sup>: le lingue bibliche, l'esegesi, la dimensione storica e critica sono, di fatto, ridotte, tralasciate o affrontate indirettamente.

---

\* Professore di *Teologia morale*, Istituto Superiore di Scienze Religiose *Lumen gentium*, Ancona.

<sup>1</sup> L'*Istruzione* differenzia il percorso teologico degli ISSR dal quinquennio istituzionale della Facoltà di Teologia: «Lo studio della Teologia e lo studio delle Scienze Religiose si articolano in due percorsi distinti, che si differenziano soprattutto per la natura degli insegnamenti e per i curricula

Questo comporta una serie di implicazioni, di non poco conto, da tener presente nella programmazione del piano di studi globale ed anche dei corsi di teologia morale<sup>2</sup>.

Nell'insegnamento della teologia la presenza limitata di questi strumenti scientifico-teologici impone, da un lato, di non cedere alla tentazione di proporre una teologia di seconda categoria e, dall'altro, il continuo sforzo didattico e contenutistico di integrare la dimensione scientifica, nei metodi e nei contenuti, all'interno dei singoli corsi.

Si tratta, a mio avviso, di uno sforzo necessario per non perdere di vista la valenza accademica del curriculum del nuovo ordinamento degli ISSR e la dignità teologica di questo corso di studi.

b) Una seconda necessità, che questa impostazione richiede, è un continuo lavoro atto a stimolare la *sintesi teologica* personale dello studente.

Tale sintesi, che nel quinquennio istituzionale si ricerca lottando spesso contro una eccessiva frammentazione dei corsi, trova nella scansione triennale, e nella conseguente concentrazione dei corsi, uno stimolo a predisporre piani di studio e programmi che abbiano costantemente di mira questa sintesi globale. Anche qui contenuti e didattica si incrociano, facendoci ritrovare di fronte alla necessità di ripensare l'insegnamento in una prospettiva diversa<sup>3</sup>.

---

formativi che essi propongono. Il percorso di studio che viene offerto dai Centri accademici ecclesiastici - quali le Facoltà di Teologia e gli Istituti ad esse incorporati, aggregati e affiliati - ha lo scopo di assicurare allo studente una conoscenza completa e organica di tutta la Teologia; ciò è richiesto in particolare a coloro che si preparano al sacerdozio. Inoltre, esso si propone di approfondire in modo esauriente le diverse aree di specializzazione della Teologia, di acquisire il necessario uso del metodo scientifico proprio di tale disciplina, nonché di elaborare un contributo scientifico originale. Gli ISSR, invece, intendono offrire la conoscenza degli elementi principali della Teologia e dei suoi necessari presupposti filosofici e complementari delle scienze umane» (CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, Istruzione *Con il Concilio*, Introduzione, 2-3).

<sup>2</sup> «Lo studio e l'insegnamento delle Scienze Religiose forniscono gli elementi necessari per elaborare una sintesi tra la fede e la cultura nella singolarità delle situazioni vissute dalle Chiese particolari. Si tratta di una prospettiva che risponde alla richiesta di una qualificazione del servizio ecclesiale nelle concrete esigenze dei tempi e dei luoghi. Essa, pertanto, adotta specifici strumenti di studio, metodi pedagogici e l'impiego di energie per un apprendimento e un'applicazione didattica differenti da quelli che vengono richiesti dalle Facoltà di Teologia» (*Ibidem*, Introduzione, 4).

<sup>3</sup> C'è da tener conto che una sintesi organica, che soffra della scarsa dimensione scientifica della teologia, corre il rischio di eccessive interpretazioni soggettive. Questa attenzione alla fondazione del discorso teologico è ancor più pressante se si pensa che uno dei compiti specifici degli ISSR è la mediazione tra fede e cultura (cf. *ibidem*).

## 1.2. Il confronto con le scienze umane rimandato al biennio

a) L'*Istruzione*<sup>4</sup> delinea chiaramente il biennio di specializzazione come luogo in cui la teologia "di base" affrontata nel triennio (baccalaureato o laurea in scienze religiose) si declina in una particolare attuazione (licenza o laurea specialistica in scienze religiose). Ora proprio questa successione (prima la teologia e poi le scienze umane) impone una forte attenzione, nel momento propriamente teologico, al contributo delle scienze umane, in modo da connotare l'insegnamento della teologia in chiave interdisciplinare<sup>5</sup>.

Lo specifico del plurale delle "scienze" che ineriscono alla religione fa sì che queste non possano più essere relegate ad un momento secondo rispetto alla riflessione teologica, ma debbano diventare parte integrante del metodo teologico. Occorre così, a mio avviso, passare da un metodo multidisciplinare (che vede le scienze sommare le proprie conoscenze per essere di ausilio ad un'altra) ad un approccio interdisciplinare per giungere ad obiettivi transdisciplinari<sup>6</sup>.

Il dialogo interdisciplinare delle scienze, anche teologiche, può trovare negli ISSR un valido terreno di prova ed avere una ricaduta sorprendente anche nell'insegnamento nelle facoltà teologiche.

Per chiarire maggiormente il concetto di interdisciplinarità si può dire che questa si verifica quando

«tra due o più scienze, si abbia non solo la semplice utilizzazione delle competenze di una di esse, ma anche uno scambio reciproco di informazioni, un vero dialogo in funzione di un fine comune. Questo comporta la messa a confronto delle loro ottiche diverse, lo sforzo di una mutua integrazione fra queste, la consapevolezza della parzialità dei risultati di ciascuna e nello stesso tempo della loro responsabilità nella comprensione di un problema o di una realtà complessa, il tutto in funzione o di una conoscenza più completa della realtà oppure di una progettazione più adeguata di obiettivi operazionali»<sup>7</sup>.

Dalla collaborazione ed il dialogo interdisciplinare tra scienze di ambiti diversi, nel rispetto dei propri statuti epistemologici, dell'oggetto e dei metodi di ricerca, vengono a realizzarsi dei risultati transdisciplinari che possono giungere a «produrre costrutti mentali (concetti, modelli di realtà, teorie, progetti operativi,

<sup>4</sup> Cf. *ibidem*, 24, § 1-2.

<sup>5</sup> Cf. G. GROPPA, *Teologia e scienze dell'educazione. Premesse per una collaborazione interdisciplinare finalizzata a risultati transdisciplinari*, in *Dilexit Ecclesiam. Studi in onore del prof. Donato Valentini*, ed. G. COFFELE, LAS, Roma 1999, 245-276.

<sup>6</sup> La didattica della religione è, a mio avviso, un interessante banco di prova di interdisciplinarità che può offrire risultati transdisciplinari.

<sup>7</sup> G. GROPPA, *Teologia e scienze dell'educazione*, 257-258.

metodi di ricerca, ecc.), che trascendono gli ambiti, cioè il metodo e le singole scienze che vi hanno collaborato»<sup>8</sup>.

b) Questo dialogo tra le scienze trova nella teologia morale un interessante luogo di sperimentazione. Già all'interno della teologia non è possibile pensare le singole discipline teologiche se non connesse tra loro, ma è proprio nella teologia morale che questa interdisciplinarietà risulta necessaria sia *ad intra*, sia *ad extra* della teologia.

Volendo semplificare, potremmo dire che concetti tipici della teologia morale fondamentale (quali "coscienza", "volontà", "libertà", "legge naturale", "felicità", "amore"...) richiedono, per loro natura, una approccio interdisciplinare.

Le teologie morali "speciali", inoltre, portano già nel proprio oggetto materiale questa tensione interdisciplinare.

## 2. I destinatari

a) Il nostro ISSR ha come destinatari, prevalentemente, laici in gran parte adulti, spesso ecclesialmente impegnati, non pochi con formazione universitaria, in buon numero donne. Chi insegna sa bene come occorra adattare linguaggio e contenuti ai destinatari e che questi, in ogni caso, a loro volta rileggeranno i contenuti a partire dalla loro cultura, esperienza, situazione. La ricezione dei contenuti della teologia viene infatti sempre rielaborata dalla prospettiva dello studente. In modo particolare la percezione che il docente ha di questa rilettura personale dei contenuti avviene nelle domande che lo studente pone.

Dalla tipologia di studenti che si incontrano negli ISSR è possibile quindi delineare alcune domande "tipo" che, in qualche modo, orientano l'insegnamento, sia perché il docente conosce o intuisce l'esperienza che mediamente le persone che ha di fronte possiede, sia perché lo studente, necessariamente, rilegge criticamente i contenuti a partire dalla propria esperienza.

b) Domande "adulte": perché nascono da studenti che in buona parte vivono nella maturità delle scelte di vita effettuate. Non ci si trova di fronte a persone in ricerca o in via di discernimento, come nel caso dei candidati al sacerdozio, ma di persone che hanno individuato il proprio progetto di vita e che cercano nell'ISSR un percorso che possa integrare aspettative professionali con scelte di vita e di fede.

---

<sup>8</sup> *Ibidem*, 258.

c) Domande "laiche": che fanno riferimento al variegato mondo ecclesiale di cui si fanno voce, con gradi diversi di partecipazione, talvolta con un retroterra di dipendenza dall'istituzione, talvolta con un senso di insofferenza nei suoi confronti. Domande laiche anche perché includono tutta la complessità del pluralismo culturale in cui chi le esprime è inserito. È come se, durante le lezioni, la pluralità del postmoderno fosse lì, non da dover rappresentare in modo astratto, ma presente e pronta a contraddire. Spesso così la lezione assume, quasi spontaneamente, la forma della *quaestio disputata*.

d) Domande che provengono da prospettive scientifiche e professionali diverse: perché, di frequente, lo studente proviene da studi precedenti, umanistici, psico-pedagogici, tecnico-scientifici. Così accade che, a seconda del retroterra culturale, le domande e gli interventi, che lo studente pone, conducano la lezione verso prospettive originali.

e) Domande al femminile: perché una buona componente degli iscritti è donna. L'esperienza di questi anni ha portato ad osservare come il contributo del "genio femminile" sia fondamentale per ricomprendere la rivelazione. L'esperienza della maternità, la particolare sensibilità alla dimensione emozionale ed affettiva, l'importanza all'aspetto relazionale ed ai legami affettivi, l'attenzione all'altro da sé, offrono una prospettiva originale per ripensare la fede.

### 3. Conclusione

A conclusione di questa breve rilettura dell'esperienza dell'insegnamento della teologia morale nel triennio dell'ISSR, mi pare di poter dire che vi sia una convergenza di fattori che spingono verso una maggiore comprensione dello statuto epistemologico delle scienze religiose ed una rilettura della teologia in prospettiva delle scienze religiose. Queste particolari sensibilità, se portate avanti con rigore e rispetto per le diverse scienze, potranno portare un beneficio anche alla teologia in sé.

Ciò presuppone la capacità dei docenti e degli istituti stessi di porre sempre più la teologia in un rapporto interdisciplinare con le altre scienze, e la capacità di ascolto e confronto con gli studenti che portano, nel loro vissuto, il mondo all'interno della teologia stimolando una comprensione adeguata del mistero. L'uso dello strumento "domanda" diviene così una linea orientativa e di verifica costante della comunicazione<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> La pragmatica della comunicazione ricorda come sia il ricevente a definire il messaggio (cf. P. WATZLAWICK - J.H. BEAVIN - D.D. JACKSON, *Pragmatica della comunicazione umana. Studio dei modelli*

Porre in atto questa circolarità tra rivelazione, scienze e mondo, diviene così una sfida e una risorsa per il servizio di carità culturale che chi insegna è chiamato a vivere.

---

*interattivi, delle patologie e dei paradossi*, Astrolabio - Ubaldini, Roma 1971). In questo senso l'ascolto attivo delle domande diviene un modo diretto per verificare la qualità della comunicazione.

## INDICE



**Insegnare la prassi cristiana****Percorsi di teologia morale, spirituale, pastorale**

- RENZO GERARDI, *Introduzione. Insegnare la prassi?* 7  
 1. Introduzione, 7 – 2. L'esperienza di fede, 10 – 3. La teologia pratica, 16 – 4. Indicazioni e conclusioni, 23
- MAURO COZZOLI, *Metodologia del conoscere teologico-morale* 27  
 1. Il carattere morale della teologia, 27 – 2. L'oggetto della teologia morale, 30 – 3. Statuto epistemologico della teologia morale, 32 – 4. Teologia morale e comunità di fede, 45 – Conclusione, 47
- PAOLO BENANTI, *Intervento* 49
- MASSIMO REGINI, *La fontalità sacramentale della morale: legge e grazia* 61  
 1. Una morale mistagogica? L'antica novità dell'insegnare la prassi, 61 – 2. Sacramentalità dell'agire e sacramenti per l'agire, 65 – 3. Grazia e libertà dai sacramenti, 69 – 4. La legge come grazia sacramentale: per un'etica filiale di carità, 73 – 5. Conclusione, 77
- JOSÉ MANUEL TERCERO SIMÓN, *Intervento* 81
- LIVIO MELINA, *“Bene della persona” e “beni per la persona”* 89  
 1. La natura della persona e il suo bene, 91 – 2. “Bene della persona” e “beni per la persona”, 94 – 3. Il bene morale nel contesto cristologico, 105
- GIOVANNI CAPPELLI, *Intervento* 109
- SALVINO LEONE, *Lo statuto epistemologico della bioetica e il suo insegnamento in teologia* 115  
 1. Alle origini dello statuto epistemologico della bioetica, 115 – 2. Bioetica o bioetica laica e bioetica cattolica?, 119 – 3. Come insegnare bioetica in teologia?, 122 – 4. Alcune criticità, 125

SEBASTIANO SERAFINI, <i>Intervento</i>	129
SABATINO MAJORANO, <i>La teologia morale in prospettiva di spiritualità</i>	135
1. La corretta collocazione, 137 – 2. La reciprocità, 142 – 3. L'imperativo come amore, 146 – 4. La coscienza e la sua formazione, 149 – Conclusione, 154	
CARLO BALDINI, <i>Intervento</i>	157
MAURIZIO COSTA, <i>L'insegnamento della teologia spirituale nella formazione teologica (dopo il cap. V della Lumen gentium)</i>	165
1. "Declaratio terminorum" e problematiche generali annesse, 167 – 2. L'insegnamento della teologia spirituale: i contenuti e il docente, 173 – Conclusione, 190	
GIANFRANCO FERRARESE, <i>Intervento</i>	193
PAOLO ASOLAN, <i>La dimensione pastorale della teologia e l'insegnamento della pastorale in teologia</i>	201
1. La dimensione pastorale della teologia, 202 – 2. Come possa essere insegnato l'agire che ha per soggetto la Chiesa, 209	
PRIMO ANGELO CARLESSO, <i>Intervento</i>	221
VIKTORAS AČAS, <i>Intervento</i>	227
GIANNI MANZONE, <i>Lo statuto epistemologico della dottrina sociale della Chiesa e il suo insegnamento</i>	233
1. La DSC come filosofia, 234 – 2. Dalla filosofia alla teologia, 237 – 3. La figura teorica della DSC, 240 – 4. La mediazione come forma del giudizio pratico, 245 – 5. Insegnare la DSC, 248	
ROBERTA VINERBA, <i>Intervento</i>	259
1. La regressione antropologica, 259 – 2. Una nuova razionalità, 261 – 3. Suscitare speranza: la via della bellezza, 263	

PAOLO BONI, <i>Intervento</i>	265
LUIGI LORENZETTI, <i>Le pubblicazioni di teologia morale negli ultimi 25 anni</i>	269
Introduzione: un duplice periodo, 269 – 1. Periodo dal 1985 al 1993: termine dei manuali postconciliari, 270 – 2. Periodo dal 1993 al 2010: ri-teologizzare la morale, 273 – 3. Questioni aperte, 279 – Conclusione, 282	
GIOVANNI TANGORRA, <i>Le pubblicazioni di teologia pastorale negli ultimi 25 anni</i>	283
1. Introduzione, 283 – 2. Strumenti generali, 286 – 3. Manuali, 302 – 4. Opere settoriali, 311	
SZABOLCS ORBÁN, <i>Esperienza di insegnamento</i>	321
GÁBOR NÉMETH, <i>Esperienza di insegnamento</i>	323
CRISTINEL FODOR, <i>Esperienza di insegnamento</i>	325
LAMBERT HENDRIKS, <i>Esperienza di insegnamento</i>	329
JOSÉ CARMEN TORIZ RENTERIA, <i>Esperienza di insegnamento</i>	333
GAETANO TORTORELLA, <i>Esperienza di insegnamento</i>	337
1. I contenuti, 337 – 2. I destinatari, 340 – 3. Conclusione, 341	
<b>Indice</b>	343

«La nostra riflessione in questo ‘simposio’ - riconoscendo evidentemente la *fons nell’actio liturgica* (la ‘*lex orandi*’), e intendendo collocarsi in continuità col precedente simposio del 2008 (che trattava della ‘*lex credendi*’) - verte specificamente sulla vita cristiana, sulla prassi morale e sull’esperienza spirituale del credente: la *lex vivendi, agendi, evangelizandi*. Più precisamente vogliamo indagare sull’insegnamento della teologia morale e della teologia spirituale, ed insieme intendiamo verificare anche la ‘scienza dell’agire ecclesiale’, cioè la teologia cosiddetta pastorale, in riferimento alla prassi della Chiesa nella sua azione salvifica. [...] Il primo livello della nostra riflessione riguarda la prassi e l’esperienza della fede cristiana, a partire dal nucleo originante: Gesù Cristo Risorto. Il secondo livello riguarda l’insegnamento della prassi cristiana, da parte della ‘teologia’ come ‘intelligenza della fede’» (dalla relazione introduttiva).

€ 29,00

