

STUDIA MORALIA

Revue bi-annuelle
publiée par l'Académie Alphonsienne
Biannual Review
published by the Alphonsian Academy

VOL. XXIV/2

1986

EDITIONES ACADEMIAE ALPHONSIANAЕ
Via Merulana 31, C.P. 2458 - 00100 Roma, Italia

LA TEOLOGIA DELLA COSCIENZA MORALE NEL CONCILIO E DOPO IL CONCILIO

1. - ITER DELLA DOTTRINA CONCILIARE SULLA COSCIENZA MORALE

Il concilio vaticano II tratta della coscienza morale principalmente nel n. 16 della costituzione *Gaudium et Spes*. La genesi di questo numero è rivelatrice, quanto al delinearci dialettico della dottrina. Essa ha avuto quattro redazioni. In verità la prima, portata in aula conciliare il 30 IX 1964, era un semplice accenno alla coscienza come una delle componenti della personalità dell'uomo. Diceva: « Posti nel mondo col corpo, i singoli uomini sono persone ornate di intelletto, coscienza e libertà »¹. Sottolineare la coscienza come uno dei fattori che costituiscono la personalità dell'uomo aveva già grande importanza.

La seconda redazione col n. 14, nella rielaborazione di tutta la costituzione, mandata ai padri conciliari il 28 maggio 1965, enucleava un'ampia dottrina « de dignitate conscientiae », in una ricca antropologia personalistica. Tutto il capitolo aveva come titolo « de humanae personae vocatione ». La coscienza era proposta come intima profondità; cuore dell'uomo, dove « Dio lo aspetta ed egli decide della propria sorte sotto lo sguardo di Dio ». Era chiara l'allusione alla tensione finalistica cosciente dell'uomo: decidere della propria sorte; deciderla da persona che risponde a Dio che lo aspetta. Tensione inscritta nella profondità del cuore e perciò tensione ontologica trascendentale. Trascendentale non solo in quanto il finalismo personalistico permea, anima e avvalora tutta la vita dell'uomo, ma anche in quanto dice rapporto al « Trascendente », da cui la persona viene per partecipazione. Veniva così affermata la « co-

¹ *Acta Synodalia Concilii Oecumenici Vaticani II, vol. III, pars V, Typis Polyglottis Vaticanis 1975, p. 148.* Citerò l'opera con le lettere AS, numero del volume, numero della parte, pagina. Le sette parti del volume IV che sarà citato in seguito sono state pubblicate tra il 1976 ed il 1978. Sulle 4 redazioni del numero « *de conscientia morali* » cfr. D. CAPONE, *Antropologia, coscienza e personalità* in *StMor* 4 (1966) 73-113.

scienza fondamentale » della persona umana. Questa affermazione è la verità fondamentale di questo nostro discorso.

La dottrina continuava asserendo che da questa coscienza personalistica trascendentale e fondamentale emerge la coscienza delle leggi categoriali che dice: « fa questo, evita questo ». « Nel profondo della coscienza, in imo conscientiae, (l'uomo) scopre la presenza di una legge che egli non ha dato a se stesso, ma a cui deve ubbidire e di cui la voce suona: fa questo ed evita questo ». Funzione di questa legge categoriale, inscritta radicalmente nel cuore dell'uomo, è guidare nella soluzione concorde di tutti i problemi morali, per un cammino progressivo di virtù².

Il n. 15 del progetto di costituzione integrava la dottrina della coscienza, sottolineando la libertà come costitutivo della personalità: « Homo personalitatem sua detegens, simul se affirmat esse sui iuris et iuris Dei ». Affermazione chiara di una autonomia che si intreccia con una teonomia e questo intreccio è intrinseco alla stessa personalità, se l'uomo la sa scoprire. Ed anche qui perciò siamo a livello di fondazione e di trascendentalità. Sicché come vi è una coscienza trascendentale da cui emerge una coscienza categoriale, così vi è una libertà trascendentale o fondamentale da cui emergerà la libertà categoriale di poter scegliere in situazione questo o quello. Chi ha timore di scendere in queste profondità dell'uomo, dove Dio e l'Uomo, come persona, dialogano in tensione finalistica autonoma e teonoma, per paura di « cadere » in « metafisica », finisce per confondere tutto. E nasceranno falsi problemi, che, se si vuol restare in superficie soltanto fenomenologica, non si risolveranno mai, proprio perché sono problemi mal posti.

² AS, 4, 1, 443-449. Il testo del n. 14, a p. 444-445, suona così: « Homo pariter non fallitur cum dominationem super res corporales affirmat et cum seipsum non tantum ut particulam naturae aut anonymum elementum civitatis humanae considerat. Aliquid enim intimius in se habet, quo universitatem et sociale organizationem excedit. Ad haec profunda redit, quando convertitur ad cor, ubi Deus eum exspectat, qui corda scrutatur et ubi ipse sub oculis Dei de propria sorte decernit. Ibi non illuditur fallaci figmento quod tantum physicas et sociales condiciones reflecteret, sed e contra ipsam abyssalem realitatem attingit. Quod tam verum est ut nihil homini prodesset, si mundum universum lucraretur, sui ipsius vero detrimentum pateretur. In imo conscientiae praesentiam alicuius legis detegit, quam ipse sibi non dedit, sed cui oboedire debet et cuius vox ita sonat: Fac hoc et hoc devita. Nam legem in corde suo inscriptam habet et secundum hanc legem iudicabitur. Huius legis lumine christiani cum omnibus hominibus coniuncti, solutionem inquirant tot problematum moralium, quae tam in vita singulorum quam societatis oriuntur. Quae solutio nullius individui aut coetus arbitrio relinqui potest, siquidem normis et exigentiis verae moralitatis conformari debet, ut homo ad virtutis exercitium indesinenter proficere possit ».

Col presentare la coscienza categoriale delle leggi su questo o su quello da fare o da evitare, come coscienza che presuppone la coscienza trascendentale finalistica fondamentale, il progetto conciliare correggeva o almeno integrava il modo di procedere dei casisti moralisti. Il loro difetto era quello di iniziare la proposta della teologia morale o con la dottrina che riguarda le leggi categoriali o con la dottrina che riguarda la coscienza categoriale. Bisognava d'ora in poi cominciare con l'incontro personalistico dell'uomo con Dio in tensione finalistica. Cosa che aveva fatto già S. Tommaso.

Dal 21 settembre 1965 in poi, oralmente o per iscritto, fu discusso tutto il testo della seconda redazione della costituzione. I suggerimenti di modificazioni furono numerosissimi. La commissione conciliare rielaborò il testo che fu discusso in aula conciliare il 15 novembre 1965³. Il n. 14 sulla coscienza fu profondamente rimaneggiato. Fu modificato il titolo: non più « de dignitate conscientiae » ma « de dignitate conscientiae moralis ». Questa modificazione fu fatta « ad vitandas confusiones », disse il relatore. Infatti mgr PIETRO PARENTE aveva criticato il testo della seconda redazione dicendo: « nel n. 14 si tratta della coscienza, ma non è chiaro in che senso, dal momento che può essere sia sensitiva, sia intellettiva, sia psicologica, sia morale⁴. Il senso della correzione per mezzo dell'aggiunta dell'aggettivo « moralis » appare dal modo come il testo, dopo la critica, fu rimaneggiato.

Tutta la prima parte del n. 14 che parlava della coscienza fondamentale fu staccata, abbreviata e trasposta all'attuale n. 14 che parla dei costitutivi dell'uomo: corpo ed anima. Restava la seconda parte che parlava della coscienza come emergere delle leggi categoriali: fa questo, evita questo. In questo modo la coscienza categoriale non appariva più come emergere e particolarizzarsi della coscienza fondamentale e del suo finalismo in dialogo con Dio, ma

³ Il testo di tutto il capitolo col nuovo titolo « de humanae personae dignitate » si trova in AS 4, 6, 434-441. Il testo nuovo sulla coscienza, col nuovo titolo: de dignitate conscientiae moralis, è a p. 436: Esso suona così: In imo conscientiae legem homo detegit, quam ipse sibi non dat, cui obedire debet et cuius vox semper ad bonum faciendum et malum vitandum eum obscure advocans, ubi oportet auribus cordis clare sonat: fac hoc, illud devita. Nam homo legem in corde suo a Deo inscriptam habet, cui parere ipsa dignitas eius est et secundum quam ipse iudicabitur. Huius legis lumine, quae in dilectione Dei et proximi adimpletur, christiani cum ceteris hominibus coniuncti, tot problematum moralium, tam in vita singulorum quam in sociali consortione exurgentium, solutionem inquirunt, quae proinde nullius individui aut coetus arbitrio relinqui potest; siquidem normis obiectivis moralitatis, diligenter inquirendis, conformari debet. Non raro tamen evenit ex ignorantia quoad praecepta legis conscientiam errare ».

⁴ AS, 4, 2, 802.

come emergere immediato delle leggi categoriali, in attuazione della norma generale: *bonum est faciendum et malum vitandum*. Di conseguenza ci si uniformava alla dottrina nata nel Cinque-Seicento che la « moralità » degli atti umani e quindi della coscienza categoriale è costituita dalla conformità o dalla difformità dell'atto singolo con la legge come norma oggettiva, universale. Ci si uniformava alla dottrina dei manuali morali dei casisti. E si accentuava la nota di pessimismo aggiungendo in fine che non raramente la coscienza cade in errore. Non si distingueva neppure tra errore vincibile ed errore invincibile, uniformandosi in questo a ben note scuole di moralisti oggettivisti rigidi.

Anche il n. 15, che diventava n. 17, « de praestantia libertatis », veniva rimaneggiato profondamente. Cadeva la dottrina che diceva: « Homo, personalitatem suam detegens, simul se affirmat esse sui iuris et iuris Dei » e veniva sottolineata la fragilità e la frequente colpevolezza della libertà categoriale. Cadeva anche un largo accenno alla misericordia di Dio con chi abusa della libertà: non lo rigetta, neppure lo disprezza, ma attende che si ravveda, perché la vita cristiana è come « un cammino per il deserto verso la terra della libertà... Fino alla definitiva risurrezione in Cristo non è se non una ininterrotta liberazione 'ereptio' dalla schiavitù del peccato ed un continuo invito da parte dello Spirito che batte alla porta del nostro cuore e così ci invita anche alla libertà dei figli di Dio ». Invece di questa che è la legge evangelica della gradualità e della clemenza nell'attendere che chi cade risorga, veniva affermata la ferita inflitta alla libertà dal peccato, per cui solo con la grazia di Dio l'uomo può ordinarsi moralmente al fine ultimo. E l'articolo terminava col ricordare il tribunale di Dio, davanti al quale ognuno deve render conto della sua vita, secondo che ha fatto il bene o il male. Certamente è così per chi con perversione usa della libertà categoriale per peccare ed opprimere gli altri, ma la « praestantia libertatis », con la sua redimibilità, oltre che con la sua capacità enorme di fare il bene ed evitare il male, emerge meglio che con la sua fragilità e peccaminosità.

Il n. 16 della costituzione sulla coscienza ebbe una quarta redazione mentre il n. 17 sulla « praestantia libertatis » rimase definitivamente immutato, salvo qualche lieve variazione di termini. Durante la discussione della terza redazione, quanto al testo della coscienza furono presentate alcune osservazioni. Tre padri presentano un « modus » ampio⁵. Esso, dopo l'accenno alla coscienza

⁵ In AS, 4, 7; 383 si trova il testo dei tre padri. Eccolo: « In imo conscien-

categoriale secondo il testo della terza redazione, reintroduceva, in modo più articolato che nella seconda redazione, la dottrina della coscienza fondamentale, come « nucleo segretissimo, sacrario in cui l'uomo è solo con Dio, di cui risuona la voce « nell'intimo » dell'uomo. Di questa coscienza si sottolineava la tensione della carità di Dio e del prossimo, come legge immanente che da sé emerge « innotescit ». In forza di tale tensione trascendentale intima, si proponeva e veniva accettata la integrazione del principio « bisogna fare il bene, bisogna evitare il male » enunciandolo così: « bisogna amare

tiae homo detegit legem; quam ipse sibi non dat, sed cui se subditum esse sentit et cuius vox semper ad bonum amandum et faciendum, malum autem vitandum advocat. Haec vox, ubi oportet, auribus cordis clare sonat: fac hoc, illud devita. Nam homo legem cordi suo inscriptam habet, cui parere ipsa eius dignitas est. Conscientia est « nucleus secretissimus » atque « sacrarium hominis » in quo « solus est cum Deo, cuius vox resonat in intimo eius » (PIUS XII AAS 44 pag. 271). Conscientia hominem simul ad suam ipsius integritatem et ad unionem cum Deo et proximo invitat et impellit. Conscientiae, modo mirabili, illa lex innotescit, atque in Dei et proximi dilectione adimpletur (Gal 5, 14). Fidelitate erga conscientiam christiani ceterique homines coniunguntur ad veritatem inquirendam et tot problemata moralia, quae tam in vita singulorum quam in sociali consortione exsurgunt in veritate solvenda. Quo magis ergo conscientia recta praevalet, eo magis personae et coetus a caeco arbitratu recedunt et normis obiectivis moralitatis conformari satagunt. Non raro tamen evenit ex ignorantia invincibili conscientiam errare, quin inde suam dignitatem amittat. Quod autem dici nequit cum homo de vero ac bono inquirendo parum curat et conscientia ex peccati consuetudine paulatim fere obcaecatur et misere tabescit in malo ». — I tre padri conciliari che presentarono questo « modus » furono il Cardinal DÖEPFNER ed i vescovi redentoristi boliviani REY e TSCHERING. Il modus fu accettato dalla commissione quasi integralmente (cfr AS, 4, 7, 244). La bozza di tutta la costituzione col n. 13 corretto fu distribuita ai padri il 2 XI 1965. Due giorni dopo fu votato il 1° capitolo che conteneva la quarta ed ultima redazione del n. 16: su 2238 votanti dissero *placet* 2103, *non placet* 131, voti nulli 4 (cfr *ibid* 619). Due giorni dopo, il 6 XII 1965, fu messa ai voti tutta la costituzione *Gaudium et Spes*: su 2373 votanti, 2111 dissero *placet*, 251 *non placet*, voti nulli 11 (cfr *ibid* 641). Il 7 XII 1965 ebbe luogo la votazione solenne e la promulgazione definitiva: su 2391 votanti dissero *placet* 2309; *non placet* 75, voti nulli 7 (cfr *ibid* 860). Ecco ora il testo del n. 16 sulla coscienza morale approvato definitivamente. Le parole sottolineate sono le nuove della quarta redazione: « In imo conscientiae legem homo detegit quam ipse sibi non dat, sed cui oboedire debet et cuius vox semper ad bonum amandum et faciendum ac malum vitandum eum advocans, ubi oportet, auribus cordis sonat: fac hoc, illud devita. Nam homo legem in corde suo a Deo inscriptam habet, cui parere ipsa dignitas eius est et secundum quam ipse iudicabitur. Conscientia est nucleus secretissimus atque sacrarium hominis, in quo solus est cum Deo, cuius vox resonat in intimo eius. Conscientia, modo mirabili, illa lex innotescit quae in Dei et proximi dilectione adimpletur. Fidelitate erga conscientiam christiani cum ceteris hominibus coniunguntur ad veritatem inquirendam et tot problemata moralia, quae tam in vita singulorum quam in sociali consortione exsurgunt in veritate solvenda. Quo magis ergo conscientia recta praevalet, eo magis personae et coetus a caeco arbitrio recedunt, et normis obiectivis moralitatis conformari satagunt. Non raro tamen evenit ex ignorantia invincibili conscientiam errare, quin inde suam dignitatem amittat. Quod autem dici nequit cum homo de vero ac bono inquirendo parum curat et conscientia ex peccati consuetudine paulatim fere obcaecatur ».

e fare il bene, bisogna evitare il male ». Dunque, prima della fattualità categoriale del bene e del male da « fare », vi è l'amore, la carità come ragione e principio immanente. Cioè la tensione finalistica della persona e della sua coscienza, è trascendentale: avvalorata ogni singolo atto categoriale. Lo rende « formalmente » buono o cattivo, aveva detto S. TOMMASO⁶. Ed era per questo che egli aveva accettato il principio noto ai teologi del Duecento « Caritas est forma virtutum »⁷. Proprio per questa tensione finalistica e caritativa fondamentale, se la persona è leale nella ricerca della verità e della bontà in situazioni particolari, se cioè agisce da persona, la coscienza categoriale è « retta » e fa che l'atto concreto, che tale coscienza dice di scegliere, sia moralmente buono, anche se materialmente cioè oggettivamente è errato per ignoranza invincibile. A questa rettitudine si riferisce esplicitamente il testo che i tre padri proponevano e che veniva poi accettato: « Quanto più prevale la coscienza retta, tanto più le persone e i gruppi recedono dal cieco arbitrio e si sforzano di conformarsi alle norme oggettive della moralità ».

Non sono molti i moralisti che, anche dopo il concilio, si rendono conto della natura di questa « rettitudine » della coscienza. Per lo più si pensa che essa sia retta quando risponde alla verità oggettiva della norma universale, che per lo più ha forma di legge, e tale conformità è voluta. S. TOMMASO invece ci dice giustamente che si tratta della rettitudine che la coscienza categoriale riceve dalla prudenza, quando la persona delibera sui mezzi da prendere per attuare un fine voluto. E in questo caso la verità della coscienza prudente consiste nella conformità o sintonia vitale della scelta di coscienza con la volontà retta del fine⁸.

Qui bisogna ricordare un altro principio fondamentale della vita morale, affermato da S. TOMMASO: « In omnibus honestis utilitas honestati coincidit, nisi in ultimo, quod est finis finium, quod propter se tantum appetendum est »⁹. Cioè tutti i beni che sono assunti come fini morali particolari in rapporto all'ultimo fine hanno ragione di mezzi utili; in questa utilità teleologica consiste la loro bontà e rettitudine morale particolare per cui possono essere fini particolari.

Siamo sempre nel rapporto tra ordine trascendentale e ordine categoriale. La bontà fontale e quindi la fondazione dell'ordine formalmente morale è nell'ordine trascendentale, dove la persona si

⁶ S. TOMMASO, *S.Th.*, I-II 18,6.

⁷ S. TOMMASO, *S. Th.*, II-II 23, 8.

⁸ S. TOMMASO, *S. Th.* I-II 19, 3 ad 2.

⁹ S. TOMMASO, *2 Sent.* 21, q. 1, a. 3c.

incontra sola con Dio e quest'incontro, se è positivo, fa che la coscienza categoriale sia sempre retta, come dice il concilio Vaticano II. Anche se l'uomo, agendo da persona, tende al bene in assoluto ma non si rende conto che così implicitamente si incontra, nell'intimo della sua coscienza, con Dio.

Se si chiede perché la « prudenza » rende sempre retta e quindi vera di verità formalmente pratica e morale¹⁰, la ragione sta nel fatto che la vera prudenza degna di persona si lascia sempre illuminare e dirigere dalla « sapienza »: ne è « ministra », dice S. Tommaso¹¹. La sapienza a sua volta fa che l'uomo conosca, riconosca ed accetti come suoi supremi principi di vita i supremi valori. In questo è la suprema legge morale che emana dalla natura dell'uomo intesa come *natura di persona* e in questo consiste il principio di personalità come principio di moralità universale: agisci secondo la tua natura di persona; agisci secondo la retta ragione; cioè agisci secondo la prudenza in quanto « ministra » della sapienza. Ed è questa prudenza che, come dirò ancora, interpreta le leggi categoriali esistenziali, e fa sintesi, nella scelta di coscienza da sé *diretta*, del bene trascendentale supremo con ciò che è in situazione concreta utile. Anche se, talora, occorre mettere tra parentesi l'osservanza di qualche legge oggettiva particolare e regolarsi con una legge superiore; questa eccezione è esigita dalla suprema legge naturale che emana dalla natura di persona che è propria dell'uomo. Dico: natura di persona e non: natura della persona, per evitare interpretazioni essenzialistiche, che sono devianti.

Nella violazione di questa istanza teleologica fondamentale della persona dell'uomo sta quello che vien detto *atto intrinsecamente cattivo*.

Da tutto ciò segue che, se per ignoranza invincibile, la scelta morale di coscienza non risponde alle istanze oggettive della situazione e per esempio ad un ammalato si dà fiele invece di miele¹², la « dignità » della coscienza, in quanto deve essere coscienza retta e vera di verità *formalmente* morale che fa buono l'atto concreto, questa dignità non cade. Per questo la quarta redazione del testo del n. 16 della costituzione *Gaudium et Spes* correggeva il testo della terza redazione e affermava definitivamente: « Non di raro accade che per ignoranza invincibile la coscienza erra, senza che per que-

¹⁰ S. TOMMASO, *S. Th.* I-II 57, 5 ad 3.

¹¹ S. TOMMASO, *S. Th.*, I-II 66, 5 ad 1.

¹² S. TOMMASO, *In Decem libros ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio*, ed. A. Pirota, Taurini 1934, liber 7, lect. 9, 1437-1438.

sto perda la sua dignità. Cosa che non può affermarsi quando l'uomo poco si cura del vero e del bene e la coscienza, perché si abitua al peccato, poco a poco quasi diventa cieca » moralmente. In questo caso la cecità morale categoriale è determinata dalla violazione del supremo principio di vera personalità: non soltanto l'occhio, ma tutto il corpo è nelle tenebre, direbbe Gesù (Lc 11, 34).

2. - EVOLUZIONI CULTURALI E PROBLEMATICHE NUOVE

Il concilio fu salutato con simpatia anche da gran parte della cultura laica. Ma ormai son passati venti anni dalla sua conclusione e gli avvenimenti, per lo più in rapida successione, sono stati occasione di interpretazioni delle dottrine conciliari che spesso non rispondono a verità e ne sono anche un vero rigetto. Per rendercene conto è bene richiamare alcuni di questi avvenimenti.

Nel mondo occidentale l'istanza della ricostruzione postbellica ha determinato una rapida avanzata tecnologica che però presto si è affermata ed evoluta come tecnocrazia: l'uomo da soggetto nella cultura naturale è diventato oggetto nella cultura tecnocratica; da soggetto del lavoro è diventato oggetto della macchina, e viene trasformato da produttore politico di beni in consumatore di beni, perché dia lavoro alle macchine e queste profitto al neo-capitale di multinazionali. Perfino la politica mondiale è diretta dalle multinazionali, e la divisione del mondo, che dopo la guerra e la pace politicizzate si era fissata in est-owest, ora si evolve in divisione di nord-sud, che può portare a guerre di popoli e di razze. La visione irenica conciliare della costituzione *Gaudium et Spes* può diventare sempre più visione utopistica. La teologia della liberazione da sud-americana diventa sempre più intercontinentale con problematiche nuove.

Anche la visione culturale conciliare nella stessa costituzione può apparire troppo ottimistica, per il diffondersi di un modello culturale, dove la cultura dell'avere e del consumare predomina su quella dell'essere e del condividere. Dopo la giustificazione dell'aborto, il diffondersi dell'inquinamento ecologico è sintomo di una cultura più di morte per autoconsumazione che di vita per autodominazione.

Quanto a religiosità, specialmente nel mondo occidentale, si tende ad entrare in un'epoca post-cristiana, caratterizzata da secolarismo. La laicità affermata dal concilio come fine di un deterioro clericalismo viene interpretata come laicismo che prescinde da Dio,

come se Dio fosse una creazione clericale. E cresce la confusione non solo nella terminologia ma anche nei dibattiti e nella proposta di nuovi modelli di vita che variano da un decennio all'altro. Non è più la razionalità meditata che guida dibattiti e proposte di vita, ma la persuasione occulta fatta dai nuovi mass-media con pressione capillare. Ne sono investiti soprattutto i giovani e perfino l'adolescenza e forse anche l'infanzia, sulla psicologia dei quali viene operata quella che chiamerei operazione di trapianto di modelli culturali. Infatti i giovani, i fanciulli al video, al romanzo, anche alla cattedra ricevono non idee e ragionamenti da dibattere e fare propri, criticamente, anche con la esperienza propria ragionata; ricevono blocchi di immagini, carichi di vissuto goduto, che diventano in chi li riceve principi operativi a cui è difficile resistere. Il giovane che prima era uno scopritore della vita, ora a 16-18 ann, ha già sperimentato tutto. Viene su un'umanità senza vera giovinezza, ed è forse per questo che nella seconda parte degli anni Ottanta i giovani reagiscono a questa specie di droga culturale venuta su dagli anni Sessanta in poi.

Una profonda mutazione si verifica nella concezione e nel vissuto della sessualità. Ad una concezione di moralismo casistico che della sessualità faceva un campo di allergia per tanti tabù, si passa ad una concezione dove la sessualità è ridotta a sola dimensione erotica ed il sesso viene considerato come gioco, anche comunitario; come bene da consumare per dare contenuto di piacere al vivere del momento. Anche in questo campo il coraggioso discorso del concilio sull'amore coniugale è stato spesso del tutto frainteso, come se, esaltando il sesso e l'eros quale parola carica di messaggio interpersonificante, si fosse esaltata la banalizzazione che riduce il sesso a gioco individuale.

Purtroppo a questo punto il discorso per la coscienza morale individuale diventa difficile, per chi voglia evitare questa banalizzazione senza però ricadere in una specie di visione giansenistica del sesso. I dibattiti sulla interpretazione della enciclica *Humanae Vitae* del 1968 documentano la difficoltà in cui si trova la coscienza tra minaccia edonistica privatistica e minaccia di un ritorno di visione giansenistica. Ed è così che dal 1968 dal campo della sessualità il discorso sulla coscienza si è spostato a tutta la teologia della coscienza. Quale è l'incidenza della proposta del magistero ecclesiastico sulla normatività della coscienza? quale l'incidenza della legge naturale? del personalismo autonomo? E ritornano le divisioni secolari in soggettivismo incline al lassismo e in oggettivismo cosificante, con punte di rigorismo, con punte di ritorno neogiansenistico. Sicché spesso

si è tentati di chiudersi nel silenzio, perché si corre il rischio di essere tacciati di lassismo se non si accetta il rigorismo, come accadde a S. ALFONSO nel Settecento; di rigorismo se non si accetta il lassismo o il modo di ragionare che porta ad esso.

Restringiamo ora la riflessione a quest'ultimo tema ponendo la domanda: quale è l'atteggiamento attuale di fronte alla dottrina conciliare sulla Coscienza morale? La dottrina del n. 16 della costituzione *Gaudium et Spes* è stata recepita, almeno sostanzialmente, dal mondo moderno e dai teologi moralisti? Non parlo della coscienza in campo di scelta e di professione religiosa, che fu oggetto della dichiarazione conciliare *Dignitatis Humanae*: il discorso sarebbe troppo lungo. D'altra parte quello che si dice per il n. 16 della *Gaudium et Spes* ha valore di base per la dottrina sulla libertà della coscienza religiosa.

3. LA RECEZIONE DELLA DOTTRINA CONCILIARE SULLA COSCIENZA MORALE

3.1. *La recezione da parte del mondo moderno*

Quali erano le conquiste più fondamentali della teologia della coscienza morale nel n. 16 della *Gaudium et Spes*? Erano due: l'esistenza della coscienza categoriale nella quale emerge la legge: fa questo, evita quello; l'esistenza della superiore coscienza trascendentale come profonda interiorità dove l'uomo si incontra da solo a solo con Dio; con Dio in tensione di amore; amore che da Dio si estende anche al prossimo. La dimensione categoriale ed esistenziale è dunque avvalorata dalla tensione superiore che è trascendentale, sia perché è in dialogo con il Trascendente, sia perché si estende ed avvalorata tutte le leggi e soprattutto tutte le scelte concrete della coscienza categoriale. Si tratta dunque di teonomia trascendentale che fonda e dà valore al « fare » della persona come « agire immanente » e quindi come vera e vitale autonomia.

Orbene la gran parte della cultura del mondo moderno, specialmente in questo postconcilio, è decisamente agnostica e talora ostile quanto all'ammettere la presenza e istanza di Dio nell'ordine morale e nell'ordine culturale-politico. Semmai l'esistenza e la istanza della presenza del Trascendente sono considerate come dati di ideologia particolare, personale, da rispettare come ogni ideologia; anche perché la vita e l'azione di chi crede nel Trascendente può influire positivamente sul convivere esistenziale di città. La dimensione ultra esistenziale non solo non interessa la cultura laica, ma non merita

rilevanza di ordine politico. Credo però che nel Settecento, quando questa visione laico-laicistica si è affermata decisamente con l'illuminismo, si reagiva anche ad un clericalismo esagerato. Ma non si deve mettere da parte la causa principale del laicismo, che era il deismo filosofico, come deificazione della ragione.

Negata la dimensione trascendentale della coscienza morale, tutto l'ordine categoriale è soltanto esistenziale intracosmico. Le leggi del convivere sono soltanto politiche, determinate dalle scienze umane positive, che devono perciò guidare la coscienza etica. Al più, oltre la razionalità scientifica, vi può essere una razionalità filosofica, che eviti però ogni istanza ontologico-metafisica; anche quella che nasce da una metafisica dell'essere di persona che rigetta la unidimensionalità della metafisica essenzialistica.

E' chiaro che così viene rigettata tutta la dottrina della coscienza morale del concilio ed il suo personalismo è interpretato come dinamismo soltanto fenomenologico, esistenziale, aperto al soggettivismo più che alla soggettività. Nasce una coscienza etica che si modula sulla opinione pubblica corrente. E così si pensa che quello che il concilio aveva detto venti anni fa oggi non è più valido, o comunque deve essere interpretato in modo da non contraddire alla morale esistenziale corrente. Ci vorrebbe allora un concilio ogni cinque anni o anche a più breve scadenza, che codificasse quanto l'opinione pubblica propone? E Cristo che ci starebbe a fare in simili concilii?

3.2. *I teologi moralisti e la teologia del concilio sulla coscienza morale*

Per valutare l'atteggiamento dei teologi moralisti è necessario ricordare un altro documento del concilio Vaticano II: il decreto *Optatam Totius* sulla formazione sacerdotale, là dove parla della revisione degli studi ecclesiastici. In particolare è da ricordare che al n. 16 del decreto il concilio ha accettato le osservazioni critiche di alcuni padri che domandavano una revisione della teologia morale come era proposta nella manualistica corrente: era troppo casistico-giuridicista; insisteva cioè quasi solo sui peccati da evitare e poco sui valori positivi da promuovere e finalmente era poco teologica e poco fondata sulla parola di Dio: si procedeva prevalentemente per precepti di autorità da non violare. A questa critica il concilio ha risposto invitando i moralisti a ristrutturare, « instaurari », anche la teologia morale per mezzo di un « più vivo contatto col mistero del Cristo e con la storia della salvezza ». In modo particolare è stato

detto che la « esposizione scientifica della teologia morale, nutrendosi maggiormente di dottrina della Sacra Scrittura, deve illustrare l'altezza della chiamata [da parte di Dio] dei fedeli in Cristo e quindi il loro obbligo in carità di portare frutto per la vita del mondo ». Il n. 16 della *Gaudium et Spes* ci ha detto che l'uomo, nel prendere le sue decisioni morali, nell'intimo della coscienza trascendentale si incontra da solo con Dio, in tensione di carità, e così decide della sua sorte e della sua convivenza con gli altri uomini nel mondo. Nel decreto *Optatam totius* il concilio ci dice che Dio chiama l'uomo in modo del tutto originale, « celsitudinem vocationis », e questa chiamata Dio la fa con la sua parola sostanziale ed incarnata, Cristo; parola che si pone all'interno della coscienza e di tutta la persona dell'uomo, che è così elevato alla personalità di « fedele in Cristo ». Da tale chiamata intima, cristica, nasce la tensione di carità che genera l'attività categoriale fruttuosa per la vita del mondo¹³.

Viene così confermata la duplice dimensione della coscienza: la trascendentale: Dio che chiama e accende nel cuore dell'uomo la tensione di carità, che non sarà soltanto teleologica, ma ormai anche escatologica per la presenza del Cristo col suo Pneuma nell'intimo della persona « fedele in Cristo »; la categoriale con l'operosità informata dalla fede-carità-speranza escatologica; operosità che deve avere ampiezza cosmica: « per la vita del mondo ».

Se questa è dunque la dottrina fondamentale rinnovatrice del concilio quanto alla coscienza morale, per creazione e per rigenerazione in Cristo, la domanda che il resto di questo nostro studio deve porre ai teologi moralisti è questa: hanno ricevuto ed enucleato questa dottrina sulla normatività della coscienza morale, posta per costituzione tra Dio e leggi categoriali? hanno ricevuto ed enucleato la dottrina conciliare quanto alla cristicità della coscienza della persona nel porsi come norma di operosità per la vita del mondo?

3.2.1. *Normatività della coscienza morale posta tra Dio e leggi categoriali*

La manualistica di teologia morale preconciare risaliva alla svolta essenzialistica o giuridicista del Cinquecento. La vita mo-

¹³ Ecco il testo del n. 16 del decreto *Optatam Totius*, là dove parla del rinnovamento della teologia morale: « Ceterae theologicae disciplinae ex vividiore cum Mysterio Christi et historia salutis contactu instaurentur. Specialis cura impendatur theologiae morali perficiendae, cuius scientifica expositio, doctrina S. Scripturae magis nutrita, celsitudinem vocationis fidelium in Christo illustret eorumque obligationem in caritate pro mundi vita fructum ferendi ». Sulla

rale aveva come soggetto proprio ogni singolo atto col quale l'uomo impegnava se stesso come uomo. Questo atto veniva formalmente qualificato come atto morale dal suo rapporto trascendentale (essenzialisti) o predicamentale (giuridicisti) alla legge morale, inscritta nella essenza metafisica dell'uomo (essenzialisti) o emanata dalla volontà legittima (giuridicisti di matrice occamista). Nell'una e nell'altra concezione Dio manifestava il suo volere con la legge. Con essa fondava l'ordine morale. La personalità dell'uomo, la sua libertà erano soltanto condizioni speciali di produzione dell'entità dell'atto che cadeva sotto la legge. Appartenevano all'ordine fisico o psicologico non all'ordine formalmente morale. Di conseguenza la coscienza morale in quanto morale riceveva dalla legge tutta la sua ragione di moralità: essa doveva dire in singolare all'interno dell'uomo quello che la legge diceva in universale. Era una semplice conclusione di sillogismo deduttivo per gli essenzialisti, era una conclusione di calcolo giuridicista per i casisti puri.

Il discorso dovrebbe essere più ampio, ma mi fermo qui; basta per poter constatare che sono numerosi i moralisti che, specialmente in questi anni Ottanta, riprendono il discorso degli essenzialisti e quasi identificano Dio e i suoi diritti con la legge. La coscienza, viene ridotta a semplice ripetitrice passiva interiore della legge: voce di Dio solo in quanto è oggettivamente adeguata voce della legge. Se erra, anche in buona fede, non è voce di Dio; perde la dignità di essere norma morale in situazione.

E' chiaro che con ciò si rigetta la dottrina del concilio e Dio, da Padre che dialoga con l'uomo in quanto persona, in quanto è *questa* persona, viene ridotto a Dio solo autore e giudice di legge. Anche la stessa legge viene degradata, perché la sua categorialità non è animata più dalla trascendentalità finalistica della carità in dialogo con Dio. E soprattutto l'atto morale non è più persona che in atto manifesta il suo amore dialogico con Dio e con tutti gli altri uomini, ma è un prodotto fattuale, psicologico, utile al più come merito o disutile come demerito finale, perché qualificato dalla legge come buono o come cattivo. Questo modo di presentare la morale dà origine a forti reazioni, che spesso finiscono per rigettare ogni legge e lo stesso Dio.

Vi è un'altra concezione della coscienza posta tra legge e Dio: la concepisce indipendente da Dio e dalla legge: la moralità è de-

genesi e portata di questo testo cfr D. CAPONE, *Il rinnovamento dell'insegnamento della teologia morale secondo il concilio vaticano II*, in *Parola e Spirito — Studi in onore di Settimio Cipriani*, vol. 2, Brescia 1982, 1221-1246.

terminata dalla propria libera personalità, secondo che esige la propria realizzazione nella situazione in cui si trova. Questa concezione è affermata e promossa in forma radicale laicistica da gran parte della cultura corrente. Ne abbiamo già parlato e basta quanto è stato detto.

Nel tentativo di dialogare con la cultura moderna e di evitare il radicalismo, non solo laicistico ma anche essenzialistico, molti teologi propongono in varie forme un'autonomia normativa della coscienza morale che non escluda Dio o la legge. In realtà solo una immagine falsa di Dio può farcelo considerare come uno che violi la nostra vera libertà, la nostra autonomia per cui noi disponiamo liberamente di noi stessi, seguendo la razionalità, purché sia tale, cioè purché sia retta. La libertà trascendentale garantisce la nostra libertà categoriale ed essa è partecipazione della ampiezza dell'essere di persona che ci viene da Dio. D'altra parte proprio questa ampiezza trascendentale fonda ed anima la nostra coscienza fondamentale e questa a sua volta fonda ed anima la ampiezza o autonomia della nostra coscienza categoriale. La seconda redazione del testo conciliare sulla libertà dell'uomo, lo abbiamo visto, affermava questo grande principio: « Homo, personalitatem suam detegens, simul affirmat esse sui iuris et iuris Dei ». L'uomo scoprendo ed analizzando la sua personalità, finisce per affermare simultaneamente che è autonomo « sui iuris » e teonomo « iuris Dei ». Del resto proprio la prima pagina della teologia morale di S. TOMMASO, cioè il « prologus » alla seconda parte della « Summa theologiae », afferma l'autonomia dell'uomo nell'agire nel mondo e nello stesso tempo afferma che in ciò si sintonizza con Dio che autonomamente agisce nel mondo. E prima aveva detto che nell'essere « sui iuris » quando si opera con la ragion pratica sta la personalità dell'uomo¹⁴. Affermare quindi la autonomia teonoma dell'uomo nell'agire moralmente e nel darsi la norma immediata di tale agire è dottrina tradizionale in teologia ed è dottrina conciliare, come consta anche dalla dichiarazione sulla libertà religiosa. Si può anche parlare di eteronomia, purché si riconosca che Dio non solo è Altro, ma è soprattutto « Totalmente Altro ». Sicché veramente Dio è più intimo a noi della nostra intimità; e questa è personalità proprio perché Dio ci comunica la sua ampiezza, la sua pienezza, la sua autopresenza, per quanto è possibile a noi, uomini in animacorpo, parteciparla.

Senonché la cultura moderna pensa che questo parlare non è scientifico, perché non è verificabile oggettivamente; sa di metafisi-

¹⁴ S. TOMMASO *S. Th.*, I-II *Prologus*; I 29, 1.

ca, ed allora sono molti i teologi, che, per dialogare con la cultura moderna, cercano altre vie, altri modelli di autonomia, altre teorie etiche.

3.2.2. *Superamento della coscienza come norma morale?*

Il teologo moralista BRUNO SCHÜLLER scrive su « Concilium »: « Chi agisce comandato dall'amore agisce *moralmente bene*. Ma può accadere che, a causa di un'errata valutazione della situazione, egli combini dei guai maggiori proprio lì dove voleva evitarli. Viceversa succede che uno faccia del bene a un altro, ma solo per calcolo egoistico. Egli agisce allora *moralmente male*. Ma sembra così che il carattere morale di un comportamento non sia determinato dalle sue conseguenze, bensì soltanto dalla disposizione dell'agente. A questo punto è necessaria una distinzione. Chi sa di essere chiamato dall'amore a prestare aiuto e vuole aiutare, ma per errore arreca soltanto danni, fa per errore il contrario di ciò che l'amore esige sul piano degli *atti* [è sempre l'autore che sottolinea]. Allora il suo comportamento è *moralmente erroneo*, sebbene a motivo della migliore disposizione da cui scaturisce sia al tempo stesso moralmente buono. E analogamente chi opera a favore di altri compie ciò che è *moralmente corretto*, sebbene comandato da un calcolo puramente egoistico egli agisca moralmente male. La distinzione tra comportamenti eticamente buoni ed eticamente corretti, tra comportamenti eticamente cattivi ed eticamente erronei, sussiste anche per chi assume il punto di vista deontologico [...]. Le teorie normative si impegnano principalmente con il problema di come un comportamento possa essere *moralmente corretto* »¹⁵.

L'accento alla teoria normativa deontologica si spiega col fatto che SCHÜLLER fa esempi di correttezza o di erroneità morale secondo la teoria normativa teleologica. Ma questo per ora non ci interessa. Quello che ci interessa è la distinzione tra bontà morale che viene giudicata sul piano della disposizione del soggetto, l'amore, e correttezza morale che viene giudicata sul piano degli *atti* come comportamenti e quindi delle conseguenze fattuali di questi atti e comportamenti. Lo stesso vale per gli *atti* e comportamenti che vengono giudicati errati dagli effetti cattivi, dai « guai », che producono e per la disposizione del soggetto che agisce che è cattivo se fa calcolo

¹⁵ B. SCHUELLER, *Tipi di fondazione delle norme morali*, in *Conc.* (I) 12 (1976), 104-105.

cattivo. Ma i due campi restano distinti e divisibili: l'atto può essere moralmente scorretto anche se chi agisce agisce per amore ed è moralmente buono; l'atto può essere moralmente corretto, anche se chi agisce, agisce per calcolo cattivo. Questo può essere vero, se si parla dell'atto morale considerato *materialiter* dal punto di vista morale, ma non è vero se si parla dell'atto *formalmente* morale. In fondo si resta nella visione della casistica, dove l'atto è cosificato e non è considerato come « persona in atto ». Ma quel che vogliamo sottolineare è l'affermazione che « le teorie normative si impegnano principalmente con il problema di come un comportamento possa essere moralmente corretto ». Dire « teorie normative » è dire « etica normativa », di cui è noto che i modelli teoretici più diffusi oggi nel mondo del pensiero anglosassone, germanico e anche italiano sono il teleologico o consequenzialista o anche, come si ama dire più frequentemente in America, utilitarista, (meglio sarebbe dire utilista) ed il modello deontologico, dovere per il dovere.

Compito quindi dell'etica normativa sarebbe garantire la correttezza degli atti etici; la bontà della persona sarebbe, come vedremo, compito della paresi. Se è così, fonte e criterio delle norme etiche della correttezza o giustizia degli atti saranno le scienze che studiano la fattualità degli atti umani, secondo le loro tante dimensioni esistenziali, sia personali-individuali, sia sociali, sia ecologiche etc. Da queste scienze ed esperienze esistenziali la coscienza dovrà ricevere le norme dell'agire. Questo porta al superamento del discorso della coscienza come se n'è parlato finora dai moralisti in sede di teologia morale generale; cioè come applicazione normativa della legge universale al caso particolare ¹⁶.

¹⁶ Di fatto per es. F. BOECKLE, nella sua *Fundamentalmoral*, München 1977, (trad. *Morale fondamentale*, Brescia 1979), mentre riprende alcuni dei temi tradizionali di teologia morale fondamentale, non tratta della coscienza morale. Nella prefazione egli infatti dice: « Il lettore noterà forse l'assenza di un capitolo apposito sulla coscienza morale (*Gewissen*). Sono costretto a lasciare a persone più competenti una psicologia della coscienza; ma quest'opera tutt'intera in ogni sua parte è al servizio della fondazione del giudizio morale » (F. BOECKLE, *Morale Fondamentale* 6). Veramente anche i manuali casistici si fermavano alla coscienza solo come giudizio di atti da porre o da non porre secondo legge; ma la problematica perenne e specialmente odierna per essere risolta esige che nella coscienza morale si consideri, oltre la funzione di giudizio normativo degli atti e comportamenti esistenziali, la dimensione trascendentale che viene dal fatto di essere voce della istanza dell'essere di persona che costituisce la natura dell'uomo. Solo così si possono fondare adeguatamente i giudizi di valore morali. I dinamismi psicologici della persona e quindi la coscienza psicologica appartengono al campo premorale. Né d'altronde la giustificazione data dalle teorie normative metaetiche sono sufficienti, per cogliere la densità dell'atto della persona umana e quindi del giudizio di coscienza che ne dà il valore. *L'homme dépasse infiniment l'homme*, diceva Pascal.

Una volta i « sistemi morali » davano le regole di come la coscienza doveva applicare le leggi universali ai casi singolari; ora saranno « le teorie etiche » per es. la teleologica, la deontologica, che enucleeranno dalla complessa fattualità esistenziale la norma immediata della fattualità dell'atto umano, perché sia « atto corretto » e « non combini guai », come dice SCHÜLLER. Come si vede la fattualità categoriale dell'atto umano viene staccata dalla trascendentalità che gli viene dalla persona in quanto natura di persona. L'atto non è più la persona che si pone in atto, ma è un prodotto dell'uomo come agente nella realtà esistenziale fenomenica, la sola che possa controllarsi scientificamente, cioè sperimentalmente. Al giuridicismo casistico segue una specie di neopositivismo. Tutto questo non può ricevere la dottrina conciliare sulla coscienza morale adeguata; coscienza cioè categoriale che si fonda e sia avvalorata dalla coscienza trascendentale, costitutivo della vera e profonda personalità dell'uomo. E cade così la dottrina della densità dell'atto umano, come risposta intima alla chiamata di Dio nell'intimo della persona. Bontà morale e rettitudine morale vengono separate. Nasce una specie di dualismo che sarebbe costitutivo dell'uomo. Saranno molti coloro che, reagendo a tale dualismo, metteranno da parte la dimensione della bontà morale, per regolarsi solo con le istanze della fattualità, solo esistenzialmente corretta.

La concezione prevalentemente fattuale dell'atto etico pone anche il problema del linguaggio morale. Che valore giustificante ha il fenomeno del porsi all'interno della coscienza etica questa proposizione imperativa: fa questo, evita questo; oppure quest'altra proposizione indicativo-valutativa: questo è moralmente buono; questo, per es. l'omicidio, è atto riprovevole, cattivo. D'altronde la vita del pensiero etico si svolge sempre con parole interiori, con linguaggio etico. Anche i manuali classici definivano la coscienza come « dictamen rationis » che mi dice: fa questo, evita questo. Per questo, R. M. HARE, uno dei più noti e contemporanei filosofi analisti, definisce l'etica « lo studio logico del linguaggio morale »¹⁷. Non basta dunque, notano, che le scienze umane positive mi diano la norma dell'agire perché sia corretto, bisogna che l'uomo sia cosciente che agire in questo o in quel modo sia logico, perché l'atto umano non è fattualità bruta; l'atto umano si veste di parola, anzi di linguaggio ed il linguaggio umano deve essere logico, deve avere senso e significato. Sorge allora la necessità della teoria della

¹⁷ R. M. HARE, *Il linguaggio della Morale* (tr. da *The Language of Morals* London 1961) Roma 1968, 8. 9.

logicità, della significanza dell'atto e del linguaggio etico. La necessità di una teoria metaetica. Che dire?

Finché l'atto morale è considerato non nella sua semplice fattualità, ma nella sua simbolicità, in quanto è persona in atto, atto denso non solo di personalità, ma di persona, appare chiaro che esso è parola, parola di dialogo con il Trascendente, parola di messaggio per tutte le altre persone. La metaetica in questo caso è alta filosofia o antropologia sapienziale. E la « logica » di questa dimensione metaetica che si pone all'interno della persona deliberante, discorrente, è la « *recta ratio agibilitatis* », cioè « la prudenza », insegna S. TOMMASO. La prudenza come « *ministra sapientiae* ». La metaetica così è alta sapienza. Così però ragiona chi non teme la vera metafisica antropologica. Chi invece si chiude neopositivisticamente nella visione prevalentemente fattuale dell'atto etico, che sia positivamente verificabile, salirà ad una metaetica più che filosofica, ideologica. A meno che il valore e il termine di filosofia non si attribuiscono alle molte ideologie. E così le metaetiche possono essere molte. Comunque l'esigenza di metaetica documenta che l'atto morale non si può esaurire nella semplice fattualità scientificamente corretta e verificabile. Ma, col concilio Vaticano II, bisogna fare un discorso che non stacchi l'ordine categoriale dall'ordine e tensione trascendentale.

3.2.3. *La dimensione ed istanza parenetica nella vita e nella coscienza morale* R. M. HARE, dopo di aver enunciato la proposizione: « Non si può trarre valida conclusione imperativa da un insieme di premesse che non contenga almeno un enunciato imperativo », nota: « In questa regola logica [...] è da ritrovarsi il fondamento della celebre osservazione di HUME circa l'impossibilità di dedurre una proposizione col verbo 'dovere' da una serie di proposizioni col verbo 'essere'. Anche KANT si basò su questa regola » e con ciò rigettò ogni morale eteronoma¹⁸. Questa regola di metaetica analitica si basa sul presupposto che il *prius* non può essere causa del *posterius* (HUME), che il fenomeno non può essere riportato al noumeno (KANT), che l'idealismo liquiderà come « *caput mortuum* ». Insomma l'esistenziale deve trovare in sé la sua ragione di realtà; il Trascendente è escluso; il trascendentale al più ha solo ragione formale. Dall'essere non si deduce dunque il dover essere; dalla persona non può venire nessuna densità all'atto.

Se è così, non vi è posto per Dio e per la teonomia in morale.

¹⁸ R. M. HARE, *op. cit.* 37. 38.

Anche la autonomia teonoma appare un'espressione di cui HEIDEGGER direbbe forse: è un'espressione come se si dicesse: «ferro ligneo». Però i *teologi* non possono negare l'istanza di Dio in campo morale. Sorge allora il problema, in coloro che seguono la concezione soltanto fattuale ma non agnostica dell'atto eticamente corretto: come concepire e giustificare la presenza ed istanza di Dio in chi agisce moralmente? Rispondono distinguendo appunto tra correttezza etica dell'atto morale e bontà morale della persona che agisce, in quanto agisce per amore. Ciò posto, Dio è estraneo all'etica normativa dell'atto, come è estraneo alla matematica o alla biologia; ma la sua presenza e istanza attingono *il soggetto* che produce l'atto etico corretto o erroneo. Dio attinge il soggetto muovendolo ad agire secondo la norma etica. Lo muove con i tanti modi della «parenesi».

WERNER WOLBERT scrive: «La parenesi è quel discorso etico che inculca un comando o una proibizione morale, esorta a un comportamento accettato come moralmente richiesto, oppure mette in guardia contro un'azione accettata come moralmente riprovevole. E' un discorso che approva o disapprova per il suo valore morale, un atto compiuto, ne loda o rimprovera l'agente, dando sempre come scontato che il soggetto e il destinatario della parenesi concordino nel giudicare il comportamento in questione»¹⁹. Come si vede, l'attenzione, dall'atto regolato o da regolare secondo l'etica normativa perché sia corretto, giustificato come giudizio oggettivamente valido secondo una opportuna metaetica, si sposta sul soggetto che deve agire secondo la norma. E' chiaro che la norma è accettata, giudicata valida sia dall'esortatore che dall'esortato; ma è l'etica normativa agnostica, oggettiva, che la propone come corretta, in situazione. «La nostra difficoltà, continua WOLBERT, non consiste nel non *sapere* quello che viene richiesto da noi, ma nel non *volere* ciò che riconosciamo come dovere morale. La parentesi ci stimola ad agire in conformità con la nostra conoscenza morale»: E conclude: «Finora la parenesi non è stata ancora presa esplicitamente in considerazione nella sua proprietà di tipo di discorso etico autonomo, rispetto all'etica normativa, per cui quasi nessuno ne conosce il valore specifico. E invece per l'agire morale dell'uomo la parenesi dovrebbe essere molto più importante dell'etica normativa»²⁰. E' così?

Veramente oggi, col sorgere di tante nuove problematiche e di tante nuove etiche normative proposte dalle scienze positive umane

¹⁹ W. WOLBERT, *Parenesi et etica normativa*, in *RtM* XIII (1981) 49, 15.

²⁰ W. WOLBERT, *ibid.* 34.

in continua crescita (si pensi alla biologia, alla ingegneria genetica e alle perplessità della bioetica), col sorgere di tante metaetiche culturali e ideologiche, la coscienza individuale non sa più rendersi conto di ciò che è corretto e di ciò che è erroneo moralmente, nel singolo caso. Tanto più che la antropologia offerta dai manualisti casisti e dai manuali di filosofia neoscolastica è per lo più una antropologia infantile, con semplificazioni dualistiche dell'uomo e del suo agire. Comunque certamente anche la *parenesi* deve essere presa in maggiore considerazione e WOLBERT in questo ha piena ragione. Però è proprio vero che, per quel che riguarda la presenza di Dio in chi agisce, Dio attinge soltanto la persona commuovendola e movendola all'atto e non attinge l'atto? Sicché la bontà morale sarebbe propria della persona che risponde a Dio amando, ma l'atto non sarebbe buono o cattivo moralmente, ma soltanto retto o erroneo?

Il nodo della questione sta nel concetto di atto morale. Bisogna restare nella concezione fattuale dell'atto morale, per cui la persona è soltanto un soggetto che *produce* un atto come fatto; oppure bisogna riconoscere che, moralmente, l'atto è persona in atto? Purtroppo la cosificazione dell'atto si è affermata con la prassi penitenziale dei monaci irlandesi del secolo VI che diedero principio alla prima casistica. Seguì la seconda casistica nel secolo XIII con le « *summulae casuum* »; poi la terza casistica nel Cinque-Seicento con i « *sistemisti* » in morale; e finalmente la quarta, eclettica, sorta con i manuali di morale da metà Ottocento fino a noi, Essi si dicevano « *ad mentam S. Thomae et S. Alphonsi* », mentre non avevano niente del personalismo teoretico del primo e del personalismo prudenziale pratico del secondo. Ora si ritorna al cosismo casistico non solo dai rigidi, a cui ho già accennato, ma anche da chi, per rendere autonoma l'etica normativa, nella persona considera la semplice personalità fenomenologica e quindi dà all'atto morale densità soltanto fattuale, da normare secondo i dati delle scienze umane positive: sociologia, psicologia, biologia, economia marxista o neocapitalista etc.

Bisogna studiare meglio, certamente, la *parenesi* di Dio nel campo morale, ma non bisogna concepirla antropomorficamente. L'uomo che esorta l'altro uomo non entra nel costitutivo della bontà dell'atto dell'altro. Ma Dio mi comunica il suo essere costituendomi natura *di* persona e la sua presenza, pur trascendendomi, resta intima alla mia persona e personalità. L'amore di Dio per me, e di me per Dio, non è amore romantico: è tensione cosciente ontologica di dialogo con Dio e con tutte le immagini di Dio, cioè con tutte le altre persone. Questo amore mi rende buono moralmente, fonda la mia coscienza trascendentale e avvalora e rende formalmente buono

l'atto morale in situazione. Questa è la densità dell'atto morale, atto formalmente immanente.

Credo che quanto è stato detto nei primi due capitoli di questo studio ci faccia capire che la dottrina del concilio Vaticano II sulla teologia della coscienza morale esige la *parenese*, come vuole WOLBERT, però dà a questa *parenese* ben altro dinamismo, altra consistenza etica.

3.3. La dimensione « cristica » nella scienza e nella coscienza morale

Continuiamo la riflessione con WOLBERT. Egli scrive: « Nel testo conciliare [*Optatam Totius* n. 16] si dice che la teologia morale deve esporre la grandezza della vocazione del cristiano e il dovere di portare frutto nell'amore. In altri termini deve presentare il nuovo essere del cristiano alla luce dell'indicativo della salvezza ottenuta in Cristo e nella prospettiva dell'imperativo dell'agire cristiano. Ma la correlazione dell'indicativo all'imperativo costituisce una caratteristica della *parenese* biblica; secondo il parere del concilio, la teologia morale deve dunque esporre questa *parenese*. Di fatto questo è uno dei compiti della teologia morale, anche se non l'unico. Uno degli impegni futuri della teologia morale sarà quello di distinguere *parenese* da etica normativa, non solo, ma anche indagare con maggior decisione sul valore specifico della *parenese* »²¹.

Dunque, compito duplice del teologo futuro: distinguere *parenese* da etica normativa, indagare sul *proprium* della *parenese*. Certamente il concetto di *parenese* per sé, essendo quello di esortazione rivolta ad un altro, perché faccia o non faccia una cosa, differisce dal concetto di etica in quanto è scienza che enuclea le norme dell'agire morale. Ma ben altro è il discorso quando si passa dal discorso « in actu signato », direbbe il Cardinal TOMMASO DE VIO alias il GAETANO, al discorso « in actu exercito »²². Cioè quando in

²¹ W. WOLBERT, *ibid.* 35.

²² Dice il GAETANO: « Hoc est quod multis decipit in hac materia: quoniam propositiones istae tam synderesis quam prudentiae in actu signato disputantur, et tamen oportet intueri naturam et vim earum in actu exercito » (In I-II 58, a. 5 n. 8). E, si perdoni questa autocitazione, riferendomi a S. ALFONSO, scrivevo 35 anni fa: « Ancora al di là del Gaetano che voleva che le proposizioni fossero considerate in *actu exercito*, S. Alfonso amava considerarle in *exercitio actus*. Infatti il sillogismo pratico è veramente pratico quando è in esercizio; ed il moralista che sia uno sperimentato psicologo [non psicanalista! — direi oggi] sillogizza meglio, specialmente se sia anche prudente confessore, come S. Alfonso » (D. CAPONE, *Intorno alla verità morale*, Napoli 1951, 58-59). Credo che quanto vi è di vero in alcuni studiosi analisti del linguaggio morale

campo morale si passa dal discorso teoretico che si fa in cattedra di docenza al discorso che fa chi deve agire quando è in attuale deliberazione dell'atto da porre o da non porre e si trova con la coscienza da solo a solo con Dio, tra legge e istanza di situazione concreta, noi dobbiamo fare una riflessione che colga il discorso che fa « *in actu exercito* » chi deve agire e delibera. In questo caso domando: l'atto da porre è sentito da chi delibera come esecuzione di uno schema d'atto che gli vien proposto dall'etica normativa, perché sia fattualmente corretto, oppure come attuazione della tensione finalistica che anima tutta la persona e la muove all'atto in cui tutta si esprime e col quale talora gioca il suo destino eterno? attuazione di cui la deliberata e libera scelta o rifiuto dell'atto proposto dall'etica normativa appare la realizzazione in situazione, *in vivo*? Una concezione non cosistica e diciamo pure non oggettivistica dell'atto morale ci dice, con S. TOMMASO, che la tensione finalizzante dall'intimo dell'essere della persona come persona, è formale e specifica per la moralità dell'atto che si vuol qualificare come atto morale²³. I moralisti del Cinquecento che hanno creato il trattato « *De Moralitate* », e dopo di loro i manualisti fino a noi, avrebbero dovuto essere molto più pensosi e prudenti nel trattare « *de fontibus moralitatis* ».

Quando dunque l'uomo delibera da persona libera, ad immagine di Dio, vede, nel suo atto concreto che decide di porre, l'attuazione della sua tensione finalistica suprema e, se la persona è virtuosa, la prudenza, illuminata ed animata dalla « sapienza », le dice se lo schema d'atto presentato dall'etica normativa è « utile », « agibile », per tale attuazione finalistica. Se la persona nel suo profondo è finalisticamente deviata, l'immagine di Dio le si pone come luce che rimprovera e chiama alla conversione.

Tutto questo significa che Dio è presente nella deliberazione morale non solo come esortatore, « paraineter », dall'esterno, ma anche e soprattutto come tensione di vita che avvalorata l'atto, lo fa « persona in atto », e l'atto è immanente nella persona che cresce così in « personalità ». L'atto morale è momento dell'agire, e l'agire non è semplice « fare »; l'agire è tensione dinamica dell'essere personalistico dell'uomo. La razionalità morale non è semplice forma discor-

lo si debba al fatto che essi dal linguaggio *in actu signato* passano al *linguaggio in actu exercito* per verificare il valore del primo. Ma non dovrebbero essere neopositivisti!

²³ S. TOMMASO, *S. Th.*, I-II 1, 3; 18, 6.

siva che sillogizza, magari in materia di morale; la razionalità morale è interiorità finalistica di sapienza o di insipienza in chi fa se stesso auto-dio.

E allora la verità della norma etica, quando si fa non semplice scienza per libri da stampare o per conferenze, ma si fa deliberazione di coscienza, appare con altra luminosità, con altra densità. Perciò dicevo sopra che l'amore di Dio, come norma interiore suprema, non è amore romantico, ma è parola-dialogo con Dio che costituisce la verità morale. Più di quello che dicono i filosofi dell'analisi del linguaggio morale. Molto di più. Perché la verità morale non è descrivibile in superficie, come fanno tanti libri. La verità morale e (sia detto tra parentesi) la verità « evangelica » hanno dimensione di profondità e densità di vita da persona e per persona.

Dice dunque bene WOLBERT: bisogna riflettere di più sullo specifico della parentesi. Ma della parentesi di Dio che non va ridotta a forma umana: Dio è presente nell'uomo molto più intimo della sua intimità. Anche quando l'uomo si fa auto-dio: la lacerazione profonda del suo essere ne è testimonianza. A meno che l'uomo non sia spiritualmente vuoto del tutto. Così dunque la coscienza trascendentale dell'uomo, dialogando, come ci dice il concilio Vaticano II, da tu a tu con Dio, non è autarchica; l'autarchia sarebbe la sua miseria; l'uomo diventerebbe un semplice attore cosmico, unidimensionale. E la razionalità sarebbe uno dei tanti modi di coscienza del regno animale, segnato quest'ultimo dalla invalicabile esistenza intracosmica. Sarebbe un lusso amaro; altri dicono una condanna. La coscienza dell'uomo non è autarchica, ma è autonoma: cioè ad immagine di Dio, in comunione personificante con Dio.

Per questa profondità di coscienza trascendentale l'uomo non crea le leggi che noi diciamo naturali, ma si rende possibile la interpretazione delle leggi categoriali, anche naturali, per coglierne attraverso la lettera il senso. Il senso nella cui realizzazione opera la presenza assiologica e parentetica di Dio e si realizza la tensione finalistica della persona. E tutto questo emerge in quella che qui si dice coscienza categoriale, di cui parlano tutti i moralisti. Ma non sono molti quelli che ne colgono la profondità, anche dopo il chiaro richiamo del concilio Vaticano II, come ho detto sopra. Si limitano alla coscienza categoriale, ridotta alla sola dimensione delle leggi. Le quali a loro volta sono ridotte spesso alla dimensione formale-giuridica o anche alla dimensione formale-essenzialistica. Ed è così che riducono la coscienza a semplice voce della legge categoriale, che diventa perciò regola totale e formale dell'agire umano.

S. ALFONSO insegna che la « regola formale » dell'agire umano è la coscienza di « qui ed ora »²⁴.

²⁴ Non è stato finora sottolineato dagli storici della teologia morale che S. ALFONSO apre il suo trattato « De conscientia » e con esso la sua « Theologia Moralis » con questa affermazione: « Duplex est regula actuum humanorum; una dicitur remota, altera proxima. *Remota*, sive materialis, est lex divina; *proxima* vero, sive formalis, est conscientia ». *Formalis* qui si oppone a *materialis* ed indica che la regola immediata che specifica l'atto morale del soggetto che agisce è la coscienza, cioè il giudizio di coscienza categoriale sul da fare qui ed ora. Tutti i moralisti dell'Ottocento, pur prendendo da S. ALFONSO, non esclusi i redentoristi, sono stati attenti a mettere da parte i termini *formalis* e *materialis*. Non si sono accorti che così mettevano da parte tutta la dialettica alfonsiana sulla teologia della coscienza morale dal 1749 al 1777, quando terminò di scrivere di teologia morale. Egli dà la ragione della sua affermazione: « Licet conscientia in omnibus divinae legi conformari debeat, bonitas tamen aut malitia humanarum actionum nobis innotescit, prout ab ipsa conscientia apprehenditur ». E. S. ALFONSO porta l'autorità di S. TOMMASO quando questi dice (in *Quodl.* 3, 27): « Actus humanus iudicatur virtuosus vel vitiosus, secundum bonum apprehensum, in quod per se voluntas fertur, et non secundum materiale objectum actus ». Dove si vede che i termini *formale* e *materiale* nel qualificare la coscienza e la legge S. ALFONSO ha creduto di doverli prendere da S. TOMMASO quando questi parla di « objectum per se » e di « objectum materiale » della volontà nell'agire (*Theologia Moralis*, liber I, tr. I., c. I, n. 1).

La bontà o malizia, che sia formale per giudicare il mio atto buono o cattivo, è un momento di vita reale per cui tutta la mia persona attua o nega la tensione del suo essere al suo fine che è anche il suo principio. E' momento di vita molto complesso di cui solo la persona che agisce conosce le dimensioni ontologiche ed esistenziali concrete. E bisogna anche dire che neppure l'uomo che agisce le conosce bene: solo Dio conosce queste profondità e le valuta non solo come giudice, ma anche e soprattutto, ripeto: soprattutto, come padre. Di qui il suo amore di tenerezza incline al perdono.

La bontà o malizia dell'atto in universale, astratto, di cui tratta la scienza morale, filosofica e teologica, e che viene ordinariamente espressa in regole o leggi o codici di leggi universali, è bontà o malizia morale solo potenzialmente, « materialmente »; è premoralità; è indicazione, quasi sempre flessibile, della linea su cui si deve o si può snodare la moralità formale della persona nel deliberare qui ed ora.

Credo che sia utile qui notare che non giova, alla limpida visione e quindi soluzione dei problemi sulla normatività etica, il fatto che si indichi con un solo termine, cioè *norma*, sia la proposizione universale che enuncia una legge, sia il giudizio di coscienza che regola *in vivo* e adeguatamente il mio agire qui ed ora. Sia la legge che il giudizio di coscienza si dicono norma e tuttavia la normatività dell'una e dell'altra hanno contenuto incisivo molto differente. E' vero sono molti quelli che pensano che la coscienza, come semplice « serva » della legge, non debba fare altro che dire in singolare, con forza di obbligazione attuale, quello che la legge dice in universale. Però i massimi classici della dottrina morale, cominciando da ARISTOTELE, da S. AGOSTINO, da S. TOMMASO, da S. ALFONSO e, diciamolo pure, dall'uomo semplice e retto della strada, ci dicono che, tra proposta di legge e giudizio di coscienza, media la grande virtù ermeneutica della saggezza, cioè della classica « prudenza ». Prudenza però che suppone nella coscienza trascendentale la più grande virtù della « sapienza », di cui la prudenza è « ministra », dice S. TOMMASO, (I-II 66,5 ad I). Nel Cinque-Seicento è stato detto che la prudenza non occorre più nella vita morale e spirituale: basterebbe l'ubbidienza. E con ciò si disonora anche la grande virtù dell'ubbidienza, riducendola ad atteggiamento tecnico militare.

Non solo, ma, anche nel Cinque-Seicento, la prudenza è stata eliminata dalla teologia morale, sostituendola con i « sistemi morali » dell'uso della probabilità delle leggi e dell'applicabilità delle leggi al caso vivo. Bastava agire secondo

Dio dunque attende l'uomo nell'intimo della sua coscienza dove questi decide del proprio destino (GS., 14); e lì l'uomo, come in sa-

uno dei sistemi morali della probabilità e si era sicuri che si agiva « prudentemente ». Si diceva: « Qui probabiliter agit, prudenter agit ». Con questo tipo di prudenza da una parte o col tipo di ubbidienza tecnico-militare dall'altra la casistica ha facilitato negli uni lassismo soggettivistico, negli altri rigorismo oggettivistico, a danno del personalismo vero, per il quale, con criteri e concettualizzazioni pastorali, lavorò S. ALFONSO.

Qui vado col pensiero ad una pagina della rivista « Origins » del marzo 1984 che riporta una conferenza tenuta dal Cardinal JOSEPH RATZINGER ai vescovi degli USA nel febbraio 1984.

Egli, dopo aver affermato che gli « esperti di catechesi morale », tenendo sempre conto di quello che il magistero dottrinale della chiesa determina come certo, per es. sulla difesa della vita concepita ma non ancora nata, devono procedere oltre e offrire modelli di comportamento nelle circostanze concrete (casuistry), aggiunge: « But it seems important to me clearly to distinguish between the cases and specific moral teaching. I have the impression that the regular and unannounced introduction of cases into the specific moral statement or likewise the failure to distinguish between them has contributed to discrediting the moral teaching of the church in our century in a substantial way ».

Certamente bisognava stare molto attenti a distinguere il campo teoretico e propositivo, anche autoritativo, della norma universale etica, ed il campo della applicazione casistica delle norme etiche universali. Ma bisogna aggiungere che anche la stessa applicazione casistica, espressa in tante e tante regole casistiche e casi tipici (*summulae casuum*), non bisognava confonderla con la applicazione *in vivo* che fa ogni singola persona quando delibera. Questa applicazione *in vivo* è diretta dalla prudenza *viva*, illuminata dalla sapienza. Solo questa prudenza può giudicare quando *in paucioribus* anche una legge naturale non è applicabile, come dice S. TOMMASO, perché « deficit propter particularia impedimenta » S. Th. (I-II 94,4).

Vi sono dunque tre gradi di normatività: legge universale, regola casistica particolare (per *individuum vagum*), giudizio singolare di coscienza prudente. La coscienza non deve pretendere di diventar legge sovvertendo il mondo delle norme universali. Ma la legge, anche ridotta a particolarità casistica, non deve pretendere di adeguare e fissare il *caso vivo* di coscienza. Forse la casistica, incuneandosi tra legge e coscienza ed eliminando la prudenza, ha finito per contaminare lo statuto proprio della dottrina delle norme morali, come, mi sembra, intuisca il Cardinal RATZINGER. Ed io aggiungerei: ha finito per bloccare anche la originalità della coscienza prudente. La storia della teologia potrebbe chiarirci molte cose su questo punto.

Bisogna anche dire che questa indebita azione della casistica, tra legge e coscienza, ha nuociuto non poco alla dignità e tipica verità della teologia pastorale in quanto pastorale. Questa infatti è stata ridotta spesso ad una specie di empirismo da esperto praticone, per temperare i rigori della legge. Ed è talora sorta la convinzione che un conto è l'ordine delle leggi ed un conto è l'ordine della vita vissuta con realismo; che si può essere rigorosi in teoria ma che si può essere condiscendenti nella prassi. Questo non è degno della più alta espressione della vita dell'uomo, quale è appunto la vita morale; si tratta di vita da persona, ad immagine di Dio. La pastoralità è dinamismo di verità che illumina e guida, componendo autenticità dei valori finalistici con saggia flessibilità del cammino della vita tra tante difficoltà spesso imprevedibili. E' un settore della grande virtù della prudenza che è una costellazione di risorse ed energie spirituali e anche psichiche che formano la vera personalità. Non dimentichiamo che, nella Bibbia, Dio e il Cristo sono chiamati « pastori » dell'umanità. Ed essi conducono la nostra storia con la luce ed energia di amore che è lo Spirito Santo. Sicché, come insegna S. TOMMASO, richiamando S. AGOSTINO, per capire che cosa sono le leggi di Dio, bisogna tener

crario e luogo segretissimo, raggiunge finalmente la solitudine con Dio, « solus cum Deo » (GS., 16) e, nella tensione dell'amore di Dio e del prossimo, dialoga con Lui.

La verità storica del rapporto di Dio con l'uomo ci viene svelata dalla Rivelazione soprannaturale ed è essa che costituisce la vera storia, anche se solo una minoranza dell'umanità l'accetta per fede. La fede dunque ci dice che Dio parla all'uomo e la sua parola è presenza che forma e conduce l'umanità. Nella sua massima realizzazione questa parola è Cristo. Cristo quale « mistero » dell'amore salvifico di Dio Padre per l'umanità. Mistero, cioè attuale amministrazione della vita di ogni uomo e di tutta la umanità e della sua storia. Sicché il finalismo che permea l'universo e soprattutto opera formalmente all'interno della persona umana e della comunità che nasce dalla comunione intima di tutte le persone, questo finalismo diventa tensione storico-escatologica. Ed ogni momento della storia, sia individuale che collettiva, diventa emergere significante, « kairos », di questa tensione escatologica, di questa presenza del Cristo, quale « mistero » del Padre che salva l'umanità e la sua storia, vivificandola col suo Spirito che abita nel Cristo risorto.

WOLBERT, riferendosi al prescritto del concilio, ci ha detto che il teologo moralista « deve presentare il nuovo essere del cristiano alla luce dell'indicativo della salvezza ottenuta in Cristo e nella prospettiva dell'imperativo dell'agire cristiano ». WOLBERT però aggiunge che « la correlazione dell'indicativo all'imperativo costituisce una

presente che esso sono « la stessa presenza dello Spirito Santo » (S. Th. I-II 106, 1). E' così che la Bibbia, celebrando la Provvidenza (cioè Prudenza) di Dio nel governare il mondo, dice: « Attingit a fine usque ad finem, fortiter et disponit omnia, suaviter » (Sap. 8,1). *Fortiter* nei valori supremi, per cui l'uomo è persona ad immagine di Dio; *suaviter* nel comporre esistenzialmente tutte le cose, in modo che le situazioni diventino « kairos » nel « Mistero del Cristo » e la coscienza prudente e sapiente le sappia discernere e cogliere.

Per tutto questo credo che si possa aderire alle seguenti affermazioni conclusive del Cardinal RATZINGER: « In the light of our reflection... we see that it is not for the expert himself to draw up norms or to annul the norms, perhaps by setting up factions or pressure groups. As we have seen, norms can only be witnessed to, but not produced or annulled by some calculated analysis. When this happens the peculiar nature of morality itself is misunderstood. Therefore, dissent can only have meaning in the area of casuistry, not in the specific area of norms » (J. RATZINGER, *Bishops, Theologians and Morality*, in *Origins* NC documentary service, March 15, 1984, vol. 13: n. 40, p. 666). Bisogna però ricordare sempre l'alto insegnamento di S. TOMMASO e dell'uomo virtuoso comune e retto, quanto alla flessibilità naturale delle norme, anche se « in paucioribus »: la prudenza, sapienziale, discerne e dice alla coscienza leale di persona retta la verità praticamente pratica in situazione (S. Th., I-II 57, 5 ad III). La norma perciò è vera norma, solo se in sé e nella sua formulazione è aperta alla prudenza; se cioè è « prudenziale ».

caratteristica della *parennesi* biblica ». Interessa quindi molto renderci conto di che natura è questa correlazione.

Accennando alle affermazioni etiche della Bibbia ed in particolare a quelle di S. Paolo, WOLBERT scrive: « Le affermazioni etiche di Paolo costituiscono prevalentemente *parennesi* e ce lo conferma in altri termini anche O. Merk che conclude così la sua ricerca sulle 'motivazioni dell'etica paolina': 'Tutte le motivazioni delle norme etiche rappresentano per l'apostolo nient'altro che lo sviluppo dell'azione giustificatrice e riconciliatrice di Dio; è la prova del diritto di Dio sul mondo che gli appartiene e l'annuncio della sua fedeltà alla sua comunità che vive nella pasqua e attende il suo Signore che verrà'. Ciò che MERK qui definisce 'motivazioni delle norme etiche', continua WOLBERT, non rappresenta nuovi argomenti per la bontà morale di determinate azioni, ma la correlazione dell'imperativo della richiesta morale all'indicativo della salvezza avvenuta. Questo motivo incoraggia e rende possibile la nuova obbedienza, l'obbedienza secondo il modello e nella forza di colui che fu ubbidiente fino alla morte di croce-Fil 2,8 »²⁵. Da questa considerazione WOLBERT deduce la conclusione che si può parlare di una *parennesi* specificamente cristiana, ma che non si può affermare che l'etica normativa come tale deve essere cristiana. Di qui l'affermazione dell'autonomia dell'etica normativa, per cui la *teonomia* sarebbe di carattere soltanto *parenetico*.

Per queste ultime affermazioni si potrebbe ripetere che ciò vale forse per la etica normativa considerata « *in actu signato* »; ma fino ad un certo punto, perché la norma « *in actu signato* » deve proporsi in modo tale che possa determinare in modo adeguato l'assunzione della norma ' *in actu exercitio* ' ». L'etica normativa agnostica, proprio perché tale, non si apre alla comprensione della densità assiologica e ontologica che deve essere propria dell'atto morale della persona.

Più importante è la riflessione sulla correlazione tra indicativo di salvezza del Cristo e imperativo dell'agire cristiano. WOLBERT dice che le motivazioni dell'etica paolina « non danno nuovi argomenti per la bontà morale di determinate azioni », ma indicano soltanto il tipo di correlazione dell'imperativo della richiesta morale all'indicativo della salvezza avvenuta ». E questo « incoraggia » *pareneticamente* per l'obbedienza secondo il modello e nella forza di colui che fu ubbidiente fino alla morte di croce ». Dunque si tratta di correlazione soltanto di tipo *parenetico*: l'indicativo della salvezza che

²⁵ W. WOLBERT, *ibid.*, 29.

è « già avvenuta », il modello del Cristo che muore sulla croce, la sua forza, sono motivazioni ed energie che ci spingono ad eseguire le norme che l'etica normativa ci propone. Niente più?

Ma, volendo anche stare alle sole parole del MERK, le motivazioni delle norme etiche sono sviluppo dell'azione di Dio che giustifica e riconcilia; sono annuncio che Dio è fedele alla comunità che tuttora vive nella pasqua ed è nell'attesa escatologica. Dunque si tratta di far capire ai fedeli che la salvezza non consiste solo nei misteri che già si sono compiuti col Cristo sulla croce, che ha ubbidito fino alla morte; *la salvezza continua*, si vive ora nella pasqua del Signore, si è in cammino *escatologico*. Si tratta cioè di un indicativo non di semplice fatto passato, ma di evento passato-presente proteso verso il futuro. Si tratta di indicativo che nello stesso tempo è dinamico e dà densità di « kairòs » cristiano-escatologico al « qui ed ora » dell'atto da porre. E' proprio questo dinamismo pasquale continuo che ha forza di imperativo etico nuovo. Cristo risorto è immanente nella storia: cammina in noi con noi. Il nostro agire deve inserirsi nel suo agire. E quindi la norma etica di coscienza non è solo lineare: ha densità per « persona », « persona in Cristo ».

Sicché tutte le norme etiche che già nell'ordine creaturale devono essere assunte nel dinamismo finalistico che anima la persona che delibera, nell'ordine della persona assunta in Cristo devono essere assunte nella attuale tensione escatologica di salvezza, ed allora, ripeto, le norme assumono altra densità normativa, non soltanto parentetica, ma dossologica e ontica. Così l'atto morale diventa atto con densità di « persona in Cristo »

Tutto questo ci persuaderebbe meglio, se ci rendessimo conto della presenza reale ed attuosissima del Cristo risorto in noi e nella storia. La pasqua continua in dinamismo di pentecoste. Cioè l'umanità risorta del Cristo è il nuovo nucleo vitale dell'umanità che ci comunica il suo Spirito Santo. E questo Cristo risorto penetra ed anima col suo Spirito tutti gli uomini della terra e li muove a fare azioni che sono, non soltanto corrette esistenzialmente, ma anche buone moralmente.

La gran parte di uomini onesti, che Dio ama e in Cristo salva, operano il bene con azioni di cui per lo più ignorano la densità di bontà. Un giorno lo sapranno. Dissetare un uomo è sempre dissetare Cristo. Le azioni buone non sono mai atee; sono sempre « salvate » e « salvanti ». Per Cristo morto e risorto!

 Résumé / Summary

Le Concile Vatican II a introduit le discours de la conscience éthique fondamentale ou transcendante et a affirmé qu'émerge d'elle la conscience comme expression des lois catégoriales de l'« ici et maintenant ». De la sorte, il a intégré la vision des casuistes qui, en théorie comme en pratique, s'en tenaient à la seule conscience catégoriale. La culture sécularisée n'accepte pas aujourd'hui un tel enseignement. Une casuistique renaissante chez les théologiens et les pasteurs semble également ignorer un telle doctrine. D'autres éliminent le traité de la conscience en le remplaçant par une simple éthique normative et réduisent la présence de Dieu dans la conscience fondamentale à une simple présence parénétiq. L'instance morale du « mystère du Christ » voulue par le Concile serait aussi uniquement de caractère paranétique. Tout cela ne semble pas répondre aux attentes conciliaires.

The Second Vatican Council has introduced the discussion of the fundamental or transcendental ethical conscience and has affirmed that from it emerges the notion of conscience as an expression of categorical laws of the « here and now ». As a result it has integrated the vision of the casuists which both in theory and in practice, kept to the categorical conscience alone. Today's secularised culture does not at all accept such a teaching. A renascent casuistry among theologians and pastors seems likewise to ignore such a doctrine. Others eliminate the treatise on conscience by replacing it with a simple normative ethic and reduce the presence of God in the fundamental conscience to a simple parenetic presence. But then the moral entreaty of the « Mystery of Christ » willed by the Council would be solely of a parenetic character. All this does not at all seem to respond to the conciliar expectations.

 L'auteur / The Author

DOMENICO CAPONE est né en 1907. Il devint prêtre rédemptoriste en 1930. Professeur émérite de théologie morale (l'Académie Alphonsienne), il est l'auteur de nombreux ouvrages comme *Intorno alla verità morale*, *Introduzione alla teologia morale*, *L'uomo è persona in Cristo*, etc.

DOMENICO CAPONE was born in 1907. He became a Redemptorist priest in 1930. An emeritus professor of moral theology (Alphonsian Academy), he is the author of numerous works including *Intorno alla verità morale*, *Introduzione alla teologia morale*, *L'uomo è persona in Cristo*, etc.
