

---

# Cristocentrismo e assoluti morali nell'enciclica *Veritatis splendor*

## *Christocentrism and Moral Absolutes in the Encyclical Veritatis splendor*

RECIBIDO: 21 DE DICIEMBRE DE 2022 / ACEPTADO: 29 DE ENERO DE 2023

---

**Livio MELINA**

Proyecto *Veritas amoris*

Miembro ordinario de la Pontificia Academia de Teología

Roma, Italia

ID ORCID 0000-0003-3108-7068

prof.lmelina@gmail.com

**Sommario:** La questione del cristocentrismo dell'enciclica *Veritatis splendor* non riguarda appena la cornice teologica di un nucleo dottrinale che apparterebbe solo all'etica razionale. Lo studio mostra come esso sia il perno dell'insegnamento etico, collegando così intimamente la dottrina sugli assoluti morali con il cuore cristiano della morale. Dopo aver tracciato una panoramica dei percorsi del cristocentrismo nella teologia morale cattolica, l'Autore delinea i tratti cristocentrici dell'enciclica di San Giovanni Paolo II sui fondamenti della morale, mostrandone quindi l'attualità in un confronto critico con le proposte recenti di un "nuovo paradigma" per l'etica teologica.

**Parole chiave:** Assoluti morali, Autonomia, Coscienza, Cristocentrismo, Ermeneutica, Fondamenti, Legge naturale, Norme universali, Personalismo, "Principio", Teonomia, *Veritatis splendor* (enciclica), Virtù (etica delle).

**Abstract:** The issue of Christocentrism in the encyclical *Veritatis splendor* hardly concerns the theological framework of a doctrinal core that would only belong to rational ethics. The study shows how it is the pivot of ethical teaching, thus intimately connecting the doctrine on moral absolutes with the Christian heart of morality. After tracing an overview of the paths of Christocentrism in Catholic moral theology, the author outlines the Christocentric features of St John Paul II's encyclical on the foundations of morality, then shows its relevance in a critical comparison with recent proposals for a 'new paradigm' for theological ethics.

**Keywords:** Moral Absolutes, Autonomy, Conscience, Christocentrism, Hermeneutics, Foundations, Natural Law, Universal Norms, Personalism, "Principle", Theonomy, *Veritatis splendor* (Encyclical), Virtue (Ethics of).

Qual è il centro di *Veritatis splendor*<sup>1</sup>, l'enciclica che san Giovanni Paolo II promulgò trent'anni fa, il 6 agosto 1993? Essa è un documento di alto profilo magisteriale, indirizzato a tutti i vescovi della Chiesa cattolica “circa alcune questioni fondamentali dell'insegnamento morale della Chiesa”, che vengono trattate soprattutto nel secondo capitolo: il rapporto tra libertà cristiana e legge, la concezione della coscienza, il nesso tra opzione fondamentale e scelte di comportamenti concreti, la valutazione oggettiva dell'atto morale.

Era la prima volta che il magistero sentiva il bisogno di esprimersi con un documento di grande peso dottrinale sui “fondamenti” stessi della teologia morale. Ed ha sentito il bisogno di farlo perché intorno a tali questioni aveva notato il diffondersi nel popolo di Dio non solo di dubbi, obiezioni e contestazioni particolari, ma addirittura il verificarsi di una «messa in discussione globale e sistematica del patrimonio morale, basata su determinate concezioni antropologiche ed etiche» (VS, n. 4), tali da comportare una vera crisi, con «gravi difficoltà per la vita morale dei fedeli e per la comunione nella Chiesa, come pure per un'esistenza sociale giusta e solidale» (VS, n. 5). Nella conclusione del documento, al n. 115, quasi a sintetizzare le numerose e articolate argomentazioni svolte fino a quel momento, si afferma che «il nucleo dell'insegnamento di questa Enciclica, che ... viene richiamato con l'autorità del successore di Pietro» consiste nella «riaffermazione dell'universalità e dell'immutabilità dei comandamenti morali, e in particolare di quelli che proibiscono sempre e senza eccezioni gli atti intrinsecamente cattivi».

Per chiarire questi punti essenziali della sana dottrina (II Tm 4,3) il santo papa polacco sente il bisogno di «volgersi nuovamente verso Cristo, per avere da Lui la risposta su ciò che è bene e ciò che è male» (VS, n. 8). E' infatti Lui, Gesù Cristo, «la luce vera che illumina ogni uomo» (Gv 1,9), che può illuminare anche noi oggi circa quella verità sul bene, che ci è necessaria per l'agire morale. Infatti, come ricorda il Concilio Vaticano II, in un testo chiave citato dall'enciclica: «solamente nel mistero del Verbo incarnato, trova vera luce il mistero dell'uomo. Adamo, infatti, il primo uomo, era figura di quello futuro, e cioè di Cristo Signore. Cristo, che è il nuovo Adamo, proprio rivelando il mistero del Padre e del suo amore, svela anche pienamente l'uomo all'uomo e gli fa nota la sua altissima vocazione» (VS, n. 2)<sup>2</sup>. E' proprio questa

<sup>1</sup> D'ora in poi l'enciclica viene citata con la sigla VS.

<sup>2</sup> Con riferimento interno alla Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen gentium*, n. 1.

altissima vocazione in Cristo, che lo stesso Concilio aveva indicato ai teologi morali come tema fondamentale da approfondire in vista dell'auspicato rinnovamento della disciplina<sup>3</sup>.

## 1. IL CRISTOCENTRISMO DELL'ENCICLICA: CORNICE O SOSTANZA?

Da queste brevi indicazioni sembra dunque del tutto assicurato il carattere fortemente cristocentrico dell'enciclica *Veritatis splendor*. Chiunque ne scorre le pagine, non può che coglierne la forte "concentrazione cristologica" presente dall'inizio alla fine e in ogni snodo fondamentale<sup>4</sup>. E tuttavia la questione del cristocentrismo dell'enciclica non è per nulla scontata, anzi fin dall'inizio è stata messa in discussione.

Ricordo in particolare due congressi, svolti il primo in Svizzera a Lugano, nel giugno del 1995<sup>5</sup>, e il secondo a Roma nel novembre 2003<sup>6</sup>, nei quali, tanto nelle relazioni, quanto nel dibattito, che ne seguì, emersero due posizioni teologiche tra loro opposte.

Da un lato si sostenne che il nucleo dottrinale dell'insegnamento di *Veritatis splendor* riguarda il tema degli assoluti morali, che è questione puramente razionale di etica normativa. Il centro del documento doveva quindi essere cercato nel capitolo secondo, dove si procede con metodologia strettamente filosofico-razionale a stabilire l'esistenza di assoluti morali. Invece il capitolo primo, con la narrativa dell'incontro del giovane ricco con Gesù, e il capitolo terzo con la problematica pastorale intra-ecclesiale, dovevano essere considerati a livello di una cornice di carattere spirituale e pratico, cioè come premesse o come conseguenze, che non incidono sulla questione in discussione, di natura spiccatamente etica<sup>7</sup>.

D'altro lato si affermava che il riferimento cristologico era tutt'altro che "un semplice ornamento": era anzi il cuore dell'insegnamento dottrinale

<sup>3</sup> Cfr. Decreto sulla formazione sacerdotale *Optatam totius*, n. 16.

<sup>4</sup> Cfr. TREMBLAY, R., *Cristo e la morale in alcuni documenti del Magistero*, Roma: Edizioni Dehoniane, 1996, 38.

<sup>5</sup> Cfr. AA.VV., *Gesù Cristo, legge vivente e personale della Santa Chiesa*, Atti del IX Colloquio Internazionale di Teologia di Lugano sul Primo capitolo dell'Enciclica "Veritatis splendor", Lugano 15-17 giugno 1995, a cura di BORGONOVO, G., Casale Monferrato: Piemme, 1996.

<sup>6</sup> Cfr. *Camminare nella luce. Prospettive della teologia morale a partire da "Veritatis splendor"*, a cura di MELINA, L. e NORIEGA, J., Roma: Lateran University Press, 2004.

<sup>7</sup> Cfr. RHONHEIMER, M., «Morale cristiana e ragionevolezza morale: di che cosa è il compimento la legge del Vangelo?», in AA.VV., *Gesù Cristo, legge vivente*, cit., 147-168.

dell'enciclica, proprio perché esso costituisce l'asse portante della teologia morale. Per una lettura adeguata, si doveva dunque riconoscere che al centro di *Veritatis splendor* stava il primo capitolo con la sottolineatura del primato di Cristo nella vita morale<sup>8</sup>. Tale nucleo permetteva anche l'elaborazione di una antropologia filiale, come fondamento teologico capace di superare l'opposto unilateralismo dei sostenitori dell'autonomia o dell'eteronomia della etica cristiana. In tale prospettiva ermeneutica la questione delle norme morali assolute diventava secondaria, e, in ogni caso, indipendente dalla fondazione cristocentrica.

Ecco dunque l'alternativa circa il nucleo dell'enciclica di san Giovanni Paolo II: un'etica razionale, che fonda le norme morali assolute, ma vede il cristocentrismo come una cornice estrinseca; oppure una fondazione cristocentrica, che relativizza la dimensione normativa? La contrapposizione netta, così delineata, è certamente un po' forzata. Nessuno dei partecipanti accetterebbe di essere caratterizzato né dal rifiuto del fondamento cristocentrico come puramente estrinseco, né dalla relativizzazione del momento normativo.

Non è difficile ritrovare qui, nuovamente riproposto, in forme aggiornate, il confronto tra due posizioni teologiche e due metodologie molto diverse tra loro, che già negli anni precedenti la pubblicazione di *Veritatis splendor*, e soprattutto in ambito tedesco, avevano polarizzato il dibattito tra i teologi moralisti sulla questione della "morale autonoma" e dell'"etica della fede"<sup>9</sup>. I campioni delle due tendenze furono certamente Alfons Auer, con la sua opera programmatica *Autonome Moral und christlicher Glaube* del 1971<sup>10</sup>, e Bernhard Stöckle che rispose con *Grenzen der autonomen Moral* del 1975<sup>11</sup>. Il dibattito investì anche la Commissione Teologica Internazionale, che nel 1974 affrontò la questione a partire da uno scritto famoso di Hans Urs von Balthasar: *Nove tesi sull'etica cristiana*, pubblicando poi anche gli scritti di alcuni altri autorevoli partecipanti alla discussione: Joseph Ratzinger, Heinz Schürmann e Philippe Delhaye<sup>12</sup>.

<sup>8</sup> Cfr. TREMBLAY, R., *Cristo e la morale*, cit., 37-71.

<sup>9</sup> Per una recensione dell'ampio dibattito rimando a due scritti, di opposta tendenza: BASTIANEL, S., *Autonomia morale del credente. Senso e motivazioni di un'attuale tendenza teologica*, Brescia: Morcelliana, 1980; TREMBLAY, R., «Par delà la "morale autonome" et l'"éthique de la foi". À la recherche d'une "via media"», *Studia Moralia* 20 (1982) 223-237.

<sup>10</sup> AUER, A., *Autonome Moral und christlicher Glaube*, Düsseldorf: Patmos, 1971.

<sup>11</sup> STÖCKLE, B., *Grenzen der autonomen Moral*, München: Kösel, 1975.

<sup>12</sup> Cfr. RATZINGER, J., SCHÜRMAN, H. e VON BALTHASAR, H. U., *Prospettive di morale cristiana. Sul problema del contenuto e del fondamento dell'ethos cristiano*, Roma: Città Nuova, 1986.

La corrente che sostiene l'“autonomia”, riteneva che il piano della normatività etica fosse di competenza esclusiva della ragione umana e che, di conseguenza, per individuare la soluzione alle questioni relative alla legge naturale si dovesse far ricorso solamente ad argomentazioni filosofico-razionali. Solo la ragione autonoma infatti può garantire tanto l'universalità delle decisioni, quanto la loro indipendenza da fattori estrinseci al soggetto libero. La dimensione specificamente cristiana non avrebbe dunque nessun influsso diretto sul piano delle norme categoriali concrete di azione, ma offrirebbe solo una motivazione ispiratrice sul piano trascendentale. Ne consegue dunque che le fonti della Rivelazione cristiana, Sacra Scrittura e Tradizione, così come l'istanza interpretativa autentica del Magistero, non potrebbero rivendicare nessuna competenza specifica sul piano normativo concreto dell'etica. Dal punto di vista della giustificazione teologica fondamentale, questa posizione si richiama ad una netta distinzione tra l'ordine morale umano (il piano della natura) e l'ordine della carità (il piano soprannaturale): a livello del momento cognitivo, i due ordini devono essere riconosciuti come differenziati ed autonomi. Ecco perché il cristocentrismo, spiritualmente vigoroso come motivazione interiore, non avrebbe nulla da dire quanto a contenuti specifici sul piano normativo concreto.

La corrente che difende la necessità di una “teonomia”, cioè di una fondazione dell'agire cristiano sulla fede, sottolinea invece la dimensione storica dell'esercizio della ragione pratica dell'uomo, segnata dalle conseguenze del peccato e oscurata dalle passioni, così che essa, priva dell'aiuto esterno di una Rivelazione da parte di Dio, sarebbe incapace di stabilire in modo chiaro e certo il fondamento ultimo e il contenuto delle norme morali. La dimensione “divina” è dunque ritenuta assolutamente necessaria per salvare l'“humanum”, ristabilendo la percezione creaturale del bene e del male secondo la legge naturale. In tale prospettiva si rischia uno svuotamento del significato razionale dell'agire e una sua sostituzione con la dimensione soprannaturale positiva. In questo senso si potrebbe dire che nella visione di una tale eteronomia teonoma, il ruolo di Cristo è certamente decisivo, ma risulta estrinseco alla ragione, così da non rispettarne le prerogative creaturali. Universalità e interiorità dell'appello morale rischiano di venire evacuati a favore dello “specifico” della fede cristiana.

La stessa enciclica *Veritatis splendor*, ai numeri 36-41, procede ad un discernimento critico della pretesa moderna di autonomia morale dell'uomo. Pur non rifiutandola completamente, la riformula in termini di “teonomia partecipata”, cioè di una «partecipazione, (interiore e ragionevole), della ragione

e della volontà umane alla sapienza e alla provvidenza di Dio» (VS, n. 41). Come si vede, vengono accolte talune istanze dell'«etica della fede», come quelle della dipendenza della ragione umana dalla Sapienza divina, soprattutto a causa del presente stato di natura decaduta (VS, n. 36), ma nello stesso tempo si tengono in valore alcune altre istanze dell'«etica autonoma», quali «l'attività della ragione umana nel rinvenimento e nell'applicazione della legge morale» (VS, n. 40). In tale contesto specifico non viene menzionato esplicitamente il ruolo centrale di Cristo per la morale umana e cristiana. E tuttavia sono convinto che guardando al contesto più ampio della teologia dell'enciclica, questo ruolo diventa del tutto chiaro.

Ecco il punto che vorremmo indagare in questo studio: il ruolo del cristocentrismo dell'enciclica *Veritatis splendor* non in astratto, ma per l'affermazione degli assoluti morali a livello normativo. Se si verificasse fondata una tale ipotesi interpretativa, crediamo che il centro del documento non andrebbe ricercato né nel primo capitolo da solo (cristocentrismo), né nel secondo capitolo preso da solo (etica delle norme assolute), ma nel legame tra il primo e il secondo capitolo, un legame che viene magnificamente illustrato all'inizio del terzo capitolo, al n. 85, quando si dice: «in Gesù crocifisso essa (la Chiesa) trova la risposta alla questione che tormenta oggi tanti uomini: come può l'obbedienza alle norme morali universali e immutabili rispettare l'unicità e l'irrepetibilità della persona e non attentare alla sua libertà e dignità?».

Per chiarire il carattere fondativo del cristocentrismo in relazione alla questione degli assoluti morali, procederemo in tre tappe: dapprima si delinerà un breve percorso sul cristocentrismo nella teologia morale, esponendo i vari modelli emersi, prima e dopo l'enciclica di san Giovanni Paolo II. In secondo luogo si esaminerà la stessa *Veritatis splendor*, evidenziandone il cristocentrismo, nei suoi aspetti più rilevanti e nel suo autentico significato teologico. In terzo luogo vorrei trattare l'attualità della questione oggi a trent'anni dalla pubblicazione dell'enciclica, esaminando in particolare la proposta di «nuovo paradigma» per la teologia morale, che è stata avanzata a seguito dell'esortazione apostolica di papa Francesco *Amoris laetitia*.

## 2. PERCORSI DEL CRISTOCENTRISMO IN TEOLOGIA MORALE

Per chiarire il contesto della questione teorica del cristocentrismo ci sembra utile inserire l'indagine in un contesto storico, anche se ovviamente, di carattere molto schematico; in seguito passeremo in rassegna alcuni modelli

più recenti di riflessione cristocentrica, per giungere, in fine ad una più precisa e rigorosa definizione di cristocentrismo morale<sup>13</sup>.

L'introduzione del principio cristocentrico in teologia morale è strettamente intrecciata ai propositi e ai progetti del suo rinnovamento, emersi fin dai primi anni del secolo scorso, soprattutto in ambito tedesco e nella temeraria polemica anti-cattolica del *Kulturkampf*. Si trattava allora di superare il modello dei manuali di teologia morale post-tridentini, che avevano elaborato la disciplina in forma autonoma dalla dogmatica e dalla spiritualità, e con un intento pratico-pratico, al servizio del ministero del confessore, limitando gli aspetti teorici della trattazione alle tematiche della legge, della coscienza e degli atti umani, e sviluppando poi lo strumentario adeguato ad una casistica dettagliata<sup>14</sup>.

I difetti della manualistica suddetta furono identificati in due punti fondamentali: da un lato la frammentazione della riflessione alla ricerca di soluzione di tanti "casi" isolati relativi ai singoli atti morali, senza una visione organica della vita cristiana come un tutto; d'altro lato, e collegato al precedente rilievo, la perdita di un principio sistematico di unità di natura teologica e specificamente cristiana, per cui la morale finiva col ridursi all'elencazione dei precetti del decalogo, della legge naturale e del diritto ecclesiastico positivo<sup>15</sup>.

Nacque allora l'idea base dell'auspicato rinnovamento: occorre trovare un principio teologico organico, che desse unità alla materia morale, riconfigurandola come riflessione teologica specificamente cristiana. Era la questione del cosiddetto *Aufbauprinzip*<sup>16</sup>. Quale poteva essere il principio fondante tutta la costruzione della morale? In modo del tutto ovvio ci si rivolse al principio cristocentrico.

#### a) *Cristo come "modello personale"*

Una prima figura di cristocentrismo fu proposta, con un tratto di spiccata originalità, da Fritz Tillmann, un biblista, che per motivi disciplinari, fu in-

<sup>13</sup> Riprendo, completo e aggiorno alcune riflessioni presenti nel volume: MELINA, L., *Cristo e il dinamismo dell'agire. Linee di rinnovamento della teologia morale fondamentale*, Roma: Pul-Mursia, 2001.

<sup>14</sup> Cfr. THEINER, J., *Die Entwicklung der Moralthologie zur eigenständigen Disziplin*, Regensburg: Pustet, 1970.

<sup>15</sup> Pionieristico è il testo di MAUSBACH, J., *Die katholische Moral. Ihre Methoden, Grundsätze und Aufgaben*, Köln: Bachem, 1901.

<sup>16</sup> In merito: GRONER, J. F., *Das Aufbauprinzip der Moralthologie*, Heidelberg: Kerle Verlag, 1972.

dotto ad occuparsi di teologia morale invece che di Sacra Scrittura<sup>17</sup>. La sua proposta venne ripresa alla fine degli anni '50, con un'accentuazione personalistica e dialogica, da Bernhard Häring, nel suo famoso manuale *La legge di Cristo*, che ebbe enorme fortuna divulgativa, anche per la sua spiccata attenzione alla dimensione pastorale<sup>18</sup>. L'idea centrale dell'opera di Tillmann è il nesso immediato della dottrina morale cristiana alla persona stessa del Signore Gesù, in quanto origine della vita cristiana. Ciò si realizza mediante la categoria di sequela (*Nachfolge*): «Proprio in quest'idea – egli afferma – i concetti di modello e di copia, di norma e di valore, di dovere e di essere, di pensiero e di vita esprimono la loro intima connessione, la loro profonda determinazione e la loro doverosità, secondo quell'impronta personalistica, di cui ha bisogno la dottrina etica»<sup>19</sup>. Le formulazioni lasciano intravedere una dipendenza dall'etica personalistica dei valori, elaborata in quegli anni sul piano filosofico da Max Scheler, in polemica col formalismo astratto dell'etica kantiana del dovere.

La singolarità di una persona, da seguire come modello esemplare, funge da elemento catalizzatore nella percezione dei valori etici. Il modello Gesù diventa dunque “personalità normante” (*normierende Persönlichkeit*) in riferimento ai criteri del bene e del male. Tillmann propone l'equivalenza perfetta tra “ciò che è bene” e “ciò che è conforme a Cristo” (*Christusförmig*) e, rispettivamente, di “ciò che è male” con “ciò che è a Lui contrario” (*Christuswidrig*)<sup>20</sup>. Naturalmente il modello etico personale non dev'essere ricopiato nella sua forma esteriore, ma piuttosto creativamente assunto come riferimento per la propria originale configurazione morale.

Il limite principale di questa prima figura di morale cristocentrica è il suo carattere solo “materiale”: nell'esposizione manualistica, essa finisce col restare un capitolo iniziale, basato su riferimenti a citazioni bibliche; l'influsso del principio cristologico si limita all'aspetto motivazionale dell'agire e non riesce a penetrare la sua dinamica concreta<sup>21</sup>. Per le norme categoriali e la soluzione

<sup>17</sup> Cfr. TILLMANN, F., *Die Idee der Nachfolge Christi*, Düsseldorf: Schwann, 1934. Per una rassegna dei tentativi di impostazione cristocentrica della morale, precedenti il Concilio Vaticano II, limitata all'ambito linguistico tedesco, si veda: REITER, J., *Modelle christozentrischer Ethik. Eine historische Untersuchung in systematischer Absicht*, Düsseldorf: Patmos, 1984.

<sup>18</sup> HÄRING, B., *La legge di Cristo. Trattato di Teologia Morale, libro I: Morale generale. Struttura fondamentale dell'esistenza cristiana*, IV edizione, Brescia: Morcelliana, 1966 (I edizione: 1957).

<sup>19</sup> TILLMANN, F., *Die Idee*, cit., 10.

<sup>20</sup> *Ibid.*, 12.

<sup>21</sup> Cfr. BONANDI, A., «Modelli di teologia morale nel ventesimo secolo», *Teologia* 24 (1999) I: 89-138; II: 206-243.

dei casi Tillmann rimanda infatti semplicemente alla legge naturale; così che l'elemento cristocentrico riguarda solo la motivazione interiore dell'azione, mentre l'universalità del contenuto è assicurata dalla ragione pratica. Il rinnovamento cristocentrico non riesce a penetrare le questioni pratiche della morale. Häring compie un passo ulteriore, tentando una comprensione cristocentrica anche della legge naturale, che propone di intendere come legge della creazione, orientata al suo compimento in Cristo. Rimane però la dicotomia sistemica tra legge e coscienza, che caratterizzava la trattatistica neo-scolastica. L'elemento personalistico è ricondotto all'interiorità, mentre l'oggettività riguarda l'atto esteriore, colto nel suo rapporto con la norma.

b) *Immagine di Dio e partecipazione a Cristo*

Un tentativo di più adeguata integrazione teologica del cristocentrismo nella vita morale venne proposto dal domenicano Louis Bertrand Gillon<sup>22</sup>, che vide molto bene il difetto di estrinsecismo tra l'elemento cristologico e quello razionale nella proposta di Tillmann, e cercò di sopperirvi a partire da un'ispirazione tomista. Ciò che rimaneva per lui problematico nella proposta dell'"esemplarità personale" era il carattere troppo soggettivo e, quindi, arbitrario della scelta del modello da seguire.

Gillon sottolinea come per l'Aquinata *agere non est naturae, sed personae*<sup>23</sup>. Gli atti umani autentici sono dunque atti della persona, e tra questi un rilievo di eccellenza va riconosciuto a quell'atto, nel quale l'uomo deliberando su quel che vuole fare di se stesso, ordina la sua vita intera ad un fine ultimo concreto, atto con cui determina lo scopo della propria vita e il significato della sua esistenza<sup>24</sup>. Ora il primo oggetto di opzione è costituito dalla legge naturale, non ad un livello astratto o trascendentale, ma in un contesto concreto, quello di un'azione da porre o di un determinato male da evitare. La scelta fondamentale si realizza sempre dentro una scelta particolare della volontà libera.

In tal modo l'incontro con la persona esemplare di Cristo si manifesta e si accredita come compimento perfetto della tensione alla felicità e quindi come criterio assoluto del bene e del male. L'assenso a Cristo non può dunque essere riferito alla sola testimonianza umana di Cristo, ma investe la personalità divina del Verbo Incarnato.

<sup>22</sup> GILLON, L. B., *Cristo e la Teologia Morale*, Roma: Edizioni Romane, 1961.

<sup>23</sup> SAN TOMMASO D'AQUINO, *Ad Romanos*, c. 1, lect. 3.

<sup>24</sup> *Summa Theologiae* I-II, q. 89, a. 6.

L'umanità di Cristo e i misteri della sua vita possono quindi esercitare una "causalità strumentale universale" su tutte le dinamiche della vita morale cristiana. La morale cristiana è per Gillon fundamentalmente teocentrica, avendo Dio stesso come causa principale e finale, e cristocentrica come causa strumentale ed esemplare. Si possono vedere qui delineate due strade di morale cristocentrica: la prima sarebbe quella della partecipazione per grazia all'immagine di Cristo, mediante la quale si entra nell'obbedienza filiale al governo della Provvidenza divina; la seconda è quella della partecipazione alla *plenitudo gratiae Christi* mediante i sacramenti e le virtù. L'integrazione teologica del cristocentrismo in un orizzonte tomista appare così in grado di assicurare una migliore armonia dell'elemento umano e di quello divino della morale cristiana, senza mescolanza e senza confusione, senza separazione e senza divisione, come nel dogma calcedoniano. Resta ancora aperto il problema della più articolata definizione delle dinamiche propriamente umane dell'agire nel contesto della fondazione cristocentrica.

In effetti, nella discussione tra i teologi seguita al Concilio Vaticano II si trovano spesso in tensione tra loro due dimensioni costitutive dell'elaborazione di una teologia morale: essa dovrebbe essere, come indica il documento conciliare *Optatam totius* al n. 16, nello stesso tempo "teologica" e "scientifica"<sup>25</sup>. Da un lato, e in primo luogo va onorata l'esigenza di una fondazione teologica del discorso morale. Una riflessione alimentata dalla Sacra Scrittura deve collocarsi nella prospettiva dell'"altissima vocazione dei fedeli in Cristo", la prospettiva dunque dell'unico fine soprannaturale della visione amante di Dio, che porta a compimento gratuitamente e al di là di ogni attesa e possibilità della creatura, il desiderio umano di felicità.

D'altro canto, l'elaborazione deve assicurare la necessaria scientificità, sviluppando organicamente e criticamente la sua indagine nella luce della Rivelazione, mediante argomenti razionali, servendosi perciò di strumenti concettuali filosofici, che interpretino adeguatamente l'esperienza morale, rispettandone il dinamismo e la logica. Solo l'adeguata integrazione dell'elemento teologico e di quello scientifico – etico, permette di superare un riferimento cristocentrico solo materiale e quindi estrinseco.

La qualità di una proposta teologica va dunque verificata sulla base dell'effettiva e armonica composizione di questi due elementi, rispettati nelle

---

<sup>25</sup> Cfr. PERINI, G., *Il "trattato" di teologia morale fondamentale*, «Divus Thomas» 14, Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 1996, 137-139.

loro esigenze proprie e organicamente collegati. Dal punto di vista che qui ci interessa, la prospettiva cristocentrica, per applicarsi alla morale, necessita di una teoria dell'azione e della mediazione di categorie etiche specifiche.

c) *Autonomia morale e abbandono del cristocentrismo dopo il Vaticano II*

Nonostante gli auspici dell'*Optatam totius* in favore di una morale maggiormente fondata sulla Sacra Scrittura e centrata sulla altissima vocazione dei fedeli in Cristo, la teologia morale post-conciliare, nelle sue correnti principali, si allontanò presto dalla visione cristocentrica. Dovendo fare i conti con le esigenze epistemologiche proprie di un sapere pratico volto a illuminare l'agire nelle sue scelte concrete, si avvertì che la svolta soprannaturale e biblica e le istanze personalistiche da sole non potevano soddisfare le esigenze scientifiche disciplinari. Si parlò allora apertamente di un'"insufficienza della morale biblica" (W. Kerber, J. Endres, J. Fuchs) e si enfatizzò la razionalità autonoma della morale, che trovò appoggio soprattutto nelle scienze umane della psicologia e della sociologia, invece che dell'antropologia filosofica.

La riscoperta del momento razionale non implica necessariamente il rifiuto della dimensione cristocentrica e biblica della teologia morale, ma esse vennero trascurate o relegate nell'ambito delle motivazioni soggettive "trascendentali", che riguardano il livello della *goodness*, e non il livello oggettivo delle scelte "categoriali" concrete, dove è in gioco la *rightness* delle scelte, dove domina la razionalità etica di matrice proporzionalista<sup>26</sup>. La dimensione cristocentrica resta così estrinseca alla dimensione normativa, ridotta a calcolo proporzionato di vantaggi e svantaggi.

L'obiezione sollevata dall'illuminismo e formalizzata da Lessing, continuò a imporsi sugli spiriti, desiderosi di mettersi in sintonia con la modernità: «come si possono conciliare l'universalità della pretesa etica con il riferimento fondativo alla singolarità dell'evento cristologico?»<sup>27</sup>. E così, per giustificare l'abbandono della strada del cristocentrismo in teologia morale, valga per

<sup>26</sup> Si veda in merito: KEENAN, J., *Goodness and Rightness in Thomas Aquinas's Summa Theologiae*, Washington DC: Georgetown University Press, 1992. Per una critica dell'interpretazione di Tommaso: cfr. PÉREZ-SOBA, J. J., «Conciencia y amor. J. F. Keenan: un intento de diálogo moral con Santo Tomás», *Anthropotes* XI / 2 (1995) 221-233. Per una critica della teoria, ispirata a ROSS, W. D., *The Right and the Good*, Oxford: Clarendon Press, 1930; *Veritatis splendor*, n. 75.

<sup>27</sup> LESSING, G. E., «Sopra la prova dello Spirito e della forza», in SCIACCA, M. F. e SCHIAVONE, M., *Grande antologia filosofica*, t. XV, Milano, 1968, 1557-1559. Si veda: SCOLA, A., «Cristologia e morale», in *Questioni di antropologia teologica*, 2<sup>a</sup> ed., Roma: Pul-Mursia, 1997, 107-130.

tutte la secca dichiarazione di un teologo di grande autorevolezza, Franz Böckle: «la concentrazione cristologica è in contraddizione con una universalizzazione normativa»<sup>28</sup>.

d) *Cristo come “norma personale concreta”*

L'enfasi sul carattere razionale e universale della morale, l'adozione della figura kantiana dell'autonomia, l'attenzione prevalente accordata alle scienze umane del comportamento aveva condotto ad un'esplicita negazione della specificità cristiana nella morale normativa, e al profilarsi di una secolarizzazione della morale, sottratta all'influsso determinante della fede: lo statuto epistemologico della teologia morale come sapere teologico, veniva profondamente scosso nelle fonti e nel metodo. Così dogmatici come Hans Urs von Balthasar, Joseph Ratzinger, Angelo Scola, Georges Chantraine o Inos Biffi, tutti appartenenti alla costellazione della rivista internazionale di teologia “Communio”, furono indotti ad occuparsi di morale, a partire dal già citato studio della Commissione Teologica Internazionale del 1974. Ovviamente essi non elaborarono grandi proposte sistematiche, ma intervennero con saggi brevi, volti ad aprire prospettive e suscitare discussioni. Soffermiamoci sulle *Nove tesi sull'etica cristiana* di Hans Urs von Balthasar, che per la sua indiscussa autorevolezza e originalità, si raccomanda come capofila di una risoluzione nettamente cristocentrica della morale cristiana<sup>29</sup>.

Il grande teologo svizzero afferma preliminarmente il diritto del cristiano di motivare il suo agire etico alla luce della fede, e, dal momento che Cristo è il contenuto della fede, di assumere Cristo come criterio. Nella prima delle nove tesi, Cristo viene quindi affermato come “norma concreta”, come “imperativo categorico concreto”. Se il linguaggio della norma è kantiano, Balthasar precisa che non si tratta però di una norma formale astratta, ma “personale e concreta”, che nondimeno può rivendicare il carattere di essere “universale”. Il punto cruciale che permette, contro l'obiezione di Lessing,

<sup>28</sup> BÖCKLE, F., *Fundamental-moral*, München, Kösel, 1977, 234.

<sup>29</sup> VON BALTHASAR, H. U., *Neuf thèses pour une éthique chrétienne*, «Enchiridion Vaticanum» 5 (1974-1976), Bologna: Dehoniane, 1979, 613-645; RATZINGER, J., *La via della fede. Le ragioni dell'etica nell'epoca presente*, Milano: Ares, 1996; SCOLA, A., *Questioni di antropologia teologica*, cit., II parte: «Fondamenti per l'agire morale del cristiano», 83-151; CHANTRAINE, G. e SCOLA, A., «L'événement Christ et la morale», *Anthropotes* III/1 (1987) 5-13; BIFFI, I., «Integralità cristiana e fondazione morale», *La Scuola Cattolica* CXV (1987) 570-590.

l'affermazione simultanea di universalità e concretezza storica nel riferimento cristocentrico è dato dal centro della confessione di fede: Cristo "ha vissuto in un'esistenza umana del tutto simile alla nostra, la sua obbedienza eterna di Figlio alla volontà del Padre". Per questo diventa forma normativa insuperabile per la vita morale del cristiano.

Balthasar accetta quindi la sfida kantiana della razionalità universale ed anche quella dell'autonomia, ma si distingue nettamente da Kant (tesi n. 6), accusandolo di tentativo farisaico di autogiustificazione mediante la Legge, perché nel cristiano la Legge non è un assoluto astratto e formale, sganciato dal rapporto col Dio vivente, che ne è l'autore e dal contesto dell'Alleanza. La figura personale della Legge vivente che è Cristo permette di abbracciarla come volontà del Padre in un rapporto di filiale obbedienza, al di là della dialettica tra autonomia ed eteronomia, in una reciprocità d'amore, che salva la libertà della creatura. Il tratto cristocentrico si allarga così ad una dimensione trinitaria: se il Padre è origine e fine della Legge, è nello Spirito Santo che è possibile interiorizzare l'obbedienza alla norma, senza eteronomia o estrinsecismo.

Quella di Balthasar e del suo gruppo di amici resta piuttosto il suggerimento di una strada, forse ancora troppo "teologica" e troppo poco "morale", nel senso che lascia inevaso il compito di penetrare nello specifico delle categorie proprie del dinamismo dell'agire e della razionalità pratica, rinnovandole nella luce del principio cristocentrico.

Un vigoroso tentativo di integrazione della prospettiva dogmatica balthasariana in chiave morale venne offerto da Carlo Caffarra nel volume *Viventi in Cristo*<sup>30</sup>. La rilevanza del principio cristocentrico per la vita morale è colta ad un triplice livello: di fondamento, di mediazione normativa e di attuazione effettiva nell'agire. In base alla predestinazione di ogni uomo ad essere conforme all'Immagine del Figlio, Caffarra stabilisce la polarizzazione della morale come tale verso di Lui: «l'etica cristiana è la verità piena dell'etica semplicemente umana»<sup>31</sup>.

Il passaggio dal fondamento alle scelte concrete è mediato in modo oggettivo dal concetto di norma, attribuito a Gesù Cristo stesso. Sul piano dell'agire ciò implica una conformazione che, a partire dall'imitazione degli atteggiamenti interiori arriva a plasmare anche gli atti esterni, mediante

<sup>30</sup> CAFFARRA, C., *Viventi in Cristo*, Milano: Jaca Book, 1981.

<sup>31</sup> *Ibid.*, 57.

un'“analogia di proporzionalità”<sup>32</sup>. La dimensione di realizzazione concreta richiede poi una riflessione sulla libertà dell'uomo: essa porta inscritta in sé, quale condizione di verità, la norma morale, che diventa effettiva solo quando la libertà viene liberata da Cristo stesso. La grazia dello Spirito entra nei dinamismi umani e li rinnova, assumendo le energie psico-fisiche della persona e orientandole alla carità<sup>33</sup>.

Nella figura di teologia morale elaborata da Caffarra vengono così integrati il momento ontologico fondativo e il momento di esemplarità normativa, all'interno di una prospettiva dinamica della libertà. E' quest'ultima intuizione, che risulta in effetti la più originale e feconda, orientando implicitamente al tema delle virtù e dell'amore. Essa permette di superare quel residuo di estrinsecismo che ancora rimane in questo modello, nella dicotomia tra norma oggettiva e norma soggettiva, tra legge e coscienza.

e) *L'antropologia come mediazione necessaria del cristocentrismo*

Il moralista tedesco Klaus Demmer fa scaturire la sua riflessione dalla constatazione del fallimento del cristocentrismo pre-conciliare e dalla percezione che il problema decisivo sia quello di trovare un'adeguata mediazione tra la singolarità dell'evento cristologico, riconosciuto nella fede, e la norma morale universale, stabilita dalla ragione<sup>34</sup>. Nella luce di due presupposti metodologici: l'autonomia formale della ragione pratica e la sua immanente storicità, il modello proposto fa perno sulla mediazione dell'antropologia. La fede, che riconosce in Cristo la pienezza della Rivelazione, non ha nessuna efficacia diretta sul piano normativo. Tuttavia l'avvenimento cristologico crea i presupposti per una nuova autocomprensione del credente, che si sviluppa storicamente nella figura di un'antropologia normativa, razionalmente fondata e quindi universalmente comunicabile.

Secondo Demmer, «in Gesù Cristo vengono modificati i presupposti antropologici-trascendentali dell'intelligenza e della prassi morale»<sup>35</sup>. L'impatto del cristocentrismo sull'agire avviene anzitutto a livello trascendentale, cioè di

<sup>32</sup> *Ibid.*, 62-63.

<sup>33</sup> *Ibid.*, 115-135.

<sup>34</sup> DEMMER, K., *Deuten und Handeln. Grundlagen und Grundfragen der Fundamentalmoral*, Fribourg CH-Paris: Éd. Universitaires Fribourg-Cerf, 1985; cap. III: «Christologie und Anthropologie», 78-130.

<sup>35</sup> *Ibid.*, 110.

opzione fondamentale, ma con ricadute anche sui contenuti categoriali. Mediante un continuo e complesso sforzo ermeneutico sul piano dell'antropologia, realizzato dalla comunità credente, il contenuto dell'intenzionalità non si limita al piano trascendentale, ma, rispettando l'autonomia e la storicità della ragione umana, arriva finalmente ad influire anche sulle direttive categoriali di azione.

La proposta demmeriana assume con rigore critico le sfide teoriche del cristocentrismo all'interno delle esigenze metodologiche proprie della teologia morale, cercando di conciliare la singolarità dell'evento cristologico con l'universalità della razionalità pratica. Funge da termine medio l'antropologia intesa come "autocomprensione normativa" del credente, che si svolge in uno sforzo ermeneutico storicamente mai concluso. Ci si può legittimamente chiedere se questo cristocentrismo riesca ancora a salvaguardare il principio teologico della singolarità di Cristo e della definitività delle verità morali in Lui fondate. La prospettiva ermeneutica assimila la sua rilevanza all'impatto di un avvenimento di senso, irrimediabilmente "passato" sull'autocoscienza di una comunità che ad esso si riferisce, in sostanziale analogia con altri fenomeni storici. Se è il pensiero umano, nelle sue dinamiche storiche, che stabilisce il nesso tra Cristo e l'agire, allora il significato dell'evento cristologico perde la sua assolutezza e sembra consegnato inevitabilmente al conflitto delle interpretazioni.

f) *Fondazione ontologica della morale "in Cristo"*

Ben diversa è la strada tracciata da alcuni moralisti di tradizione alfonsiana, che in continuità con la lezione del p. Häring, ma in dialogo critico con le nuove tendenze post-conciliari dell'autonomia, elaborano una prospettiva cristocentrica che fa asse sulla fondazione ontologica dell'esistenza nuova in Cristo, interpretata come esistenza filiale. Domenico Capone ravvisa la ragione ultima dell'estrinsecismo teologico tanto della manualistica tradizionale quanto dell'etica autonoma, in una cosificazione dell'agire in singoli atti, separati dall'essere profondo della persona<sup>36</sup>. Sulla base dell'assioma scolastico *agere sequitur esse*, egli ritiene che la fondazione decisiva della morale vada

<sup>36</sup> Cfr. CAPONE, D., *L'uomo è persona in Cristo. Introduzione antropologica alla teologia morale*, Bologna: Dehoniane, 1971; «Cristocentrismo in teologia morale», in AA.VV., *Morale e redenzione*, Roma: Edacalf, 1983, 65-94.

reperita nell'ontologia della persona, che "in Cristo" è divenuta una creatura nuova. Il rapporto tra indicativo della grazia ("siete creature nuove") e imperativo morale ("agite dunque in novità di vita") non può essere interpretato come relazione tra motivazione trascendentale e autonoma determinazione normativa a livello categoriale. E' invece rapporto tra una "presenza intensiva" sul piano dell'essere e sua espressione esistenziale a livello dell'agire.

Per Réal Tremblay<sup>37</sup> il nucleo teologico che permette di superare l'antinomia tra morale autonoma ed etica di fede, entrambe accomunate da un'identica riduzione del mistero di Cristo, si trova nella proposta di un'antropologia cristica, che riconosca il Figlio di Dio fatto uomo come "sorgente assoluta dell'essere umano". Superando quindi le ristrettezze della casuistica e dei suoi succedanei, la teologia morale deve riformularsi a partire dalla domanda etica fondamentale, che nella sua ampiezza originaria è domanda sull'identità stessa dell'uomo. L'atto umano è morale nella misura in cui corrisponde all'essere. In tal senso il dogma calcedonese, che permette di pensare all'unione senza confusione della natura umana e della natura divina in Cristo, offre anche la base per un'antropologia di comunione tra l'*humanum* e il *divinum*, la quale raggiunge il suo vertice nella dimensione filiale della libertà. Cristo entra così negli strati ontologici più profondi del credente, configurandolo al suo stesso essere: così egli si iscrive nel fascio di luce che come Verbo creatore proietta da sempre sull'intelligenza umana, portando alla sua pienezza la coscienza creaturale in una coscienza filiale<sup>38</sup>.

E' così emerso anche il secondo elemento caratteristico di questo modello di cristocentrismo: la mediazione della coscienza. Per Capone è la coscienza profonda del proprio essere in Cristo che diventa normativa, nell'incontro col "kairòs" delle circostanze particolari della vita: essa realizza la sintesi creativa di oggettività e di soggettività, delle esigenze derivanti dal proprio essere creatura nuova e dell'appello singolarissimo delle circostanze. In tal senso il redentorista siciliano interpreta il postulato alfonsiano del primato pratico della coscienza rispetto alla legge: non nega il riferimento a norme universali, ma ritiene che la dimensione formalmente pratica e ultimamente vincolante della morale sia istituito solo al livello della coscienza personale. Tremblay non entra direttamente a questo piano della discussione, ma

<sup>37</sup> TREMBLAY, R., *L'«Homme» qui divinise. Pour une interprétation christocentrique de l'existence*, Montréal: Éd. Paulines, 1993; *Cristo e la morale*, cit.

<sup>38</sup> Cfr. TREMBLAY, R., *Cristo e la morale*, cit., 37-71.

rileva il tratto costitutivamente filiale della coscienza cristiana, mediante la quale il credente partecipa alla Sapienza creatrice e percepisce gli appelli del Figlio alla sequela.

La proposta teologica dei due moralisti di ispirazione alfonsiana offre certamente un contributo al superamento dell'estrinsecismo della dimensione teologica rispetto all'agire, che va di pari passo col guadagno di una prospettiva personalistica, in grado di oltrepassare la frammentazione casistica esteriore degli atti. Si tratta di un "cristocentrismo dell'essere", che presuppone poi un passaggio normativo all'agire mediato dalla coscienza. Si è qui in presenza di una concezione di coscienza più profonda e globale di quella propria della manualistica. Nondimeno l'elaborazione ontologica dell'antropologia resta ancora, a nostro avviso, alle soglie del dinamismo dell'agire e dell'originale prospettiva della razionalità pratica. La fondazione cristocentrica sul piano ontologico ha bisogno di venire completata e di entrare nelle strutture dinamiche dell'agire a partire dal punto di vista del soggetto agente. Senza questo complemento si una adeguata teoria dell'azione si rischia l'inconcludenza, oppure, come sembra talora manifestarsi soprattutto nel pensiero di Capone, una certa ambiguità non esente dal pericolo di eventuali derive soggettivistiche nell'applicazione concreta.

g) *L'altissima vocazione alla santità in Cristo*

Due moralisti spagnoli della Pontificia Università della Santa Croce di Roma, Enrique Colom e Ángel Rodríguez Luño, hanno elaborato un manuale rinnovato per la didattica della teologia morale, che trova il suo elemento fondante nella chiamata alla santità dei fedeli in Cristo<sup>39</sup>, che il Concilio Vaticano II suggeriva come chiave per l'esposizione teologica e scientifica della disciplina (*Optatam totius*, n. 16).

La loro opera si colloca programmaticamente nella linea dell'"etica delle virtù", sviluppatasi a partire dagli anni '80 nei paesi anglofoni, in Italia e in Germania, come una riscoperta della prospettiva classica e tomista<sup>40</sup>, anche se dichiarano apertamente di aver voluto procedere, per ragioni didattiche, con

<sup>39</sup> COLOM, E. e RODRÍGUEZ LUÑO, Á., *Scelti in Cristo per essere santi. Elementi di Teologia Morale Fondamentale*, Roma: Apollinare Studi, 1999.

<sup>40</sup> Per una panoramica informata e critica dei primi sviluppi dell'"etica delle virtù": ABBÀ, G., *Felicità, vita buona e virtù. Saggio di filosofia morale*, Roma: Las, 1989, che.

prudenza sulla nuova via, accettando di conservare e integrare elementi della tradizione casistica. Essi intendono l'etica delle virtù non come un semplice schema esteriore e neppure come una versione debole del "non cognitivismo" etico, che rinuncia a una teoria in favore di studi psicologici sul carattere. Non si tratta cioè di un'etica senza norme, ma di una proposta che prende atto del vicolo cieco dell'etica normativa moderna<sup>41</sup>, tutta centrata sul dovere, sulle norme e sugli atti indagati dal punto di vista dell'osservatore esterno ("etica della terza persona", giudice o confessore). Essa, riprendendo la prospettiva dell'etica di san Tommaso d'Aquino, si colloca invece dal punto di vista del soggetto agente, che può diventare autore di una prassi morale che lo porta alla felicità, mediante l'acquisizione di disposizioni abituali buone ("etica della prima persona").

Centrale diventa così il movimento della libertà umana verso il bene nella sua totalità, che tradizionalmente veniva chiamato fine ultimo. Esso, per la visione cristiana, risiede nella santità della comunione con Dio, a cui siamo gratuitamente chiamati in Cristo. La riflessione morale consiste nell'individuare, alla luce del fine ultimo, le priorità da assegnare alle diverse attività della vita e nell'indicare i criteri secondo i quali va regolato l'uso e la realizzazione dei beni umani. Quest'ordine di priorità e questi criteri di regolazione razionale sono il contenuto essenziale delle virtù morali.

Sulla scorta di questa impostazione si coglie anche la qualità del cristocentrismo proposto. Cristo è Colui che chiama tutti alla santità, fine ultimo della vita morale cristiana, che consiste nella pienezza della filiazione divina, ricevuta come dono nel battesimo. La risposta della libertà umana si realizza come sequela a Cristo, nelle attività, nelle condizioni e nelle circostanze della vita concreta, mediante la formazione delle virtù. L'articolazione tra la dimensione divina della carità e la dimensione umana delle virtù permette l'unità nella distinzione tra il livello creaturale e quello soprannaturale, senza confusione e senza separazione.

Su questa strada ci siamo collocati anche noi, insieme ad alcuni studiosi, allievi e amici, cercando di elaborare organicamente un'etica cristocentrica delle virtù, che integri meglio queste ultime, a partire da una considerazione

<sup>41</sup> Il giudizio è ripreso da ANSCOMBE, G. E. M., «Modern Moral Philosophy» (1958), ora pubblicato in GEACH, M. e GORMALLY, L. (eds.), *Human Life, Action and Ethics. Essays by G. E. M. Anscombe*, vol. IV, Exeter UK: St. Andrew Studies in Philosophy and Public Affairs, 2005. Questa filosofia inglese va considerata come la capofila dell'"etica delle virtù".

articolata del dinamismo dell'agire, con una valorizzazione degli affetti e una loro integrazione nell'amore<sup>42</sup>.

#### h) *Definizione del cristocentrismo per la teologia morale*

Alla fine di questa schematica e rapida storia del cristocentrismo nella teologia morale risulta evidente che questa impostazione teologica è stato soggetta a interpretazioni e applicazioni differenti, talune manifestamente unilaterali e insufficienti. Il cristocentrismo non può essere ridotto ad affermazioni di tipo volontaristico, quando addirittura devozionale, intese ad esaltare la rilevanza di Cristo, del suo esempio ed insegnamento per la vita personale e sociale dell'uomo. Occorre invece riconoscere a questa rilevanza un fondamento e una misura concettuale precisa, determinandone i contenuti reali e le implicazioni. Va dunque preliminarmente chiarito che cosa si intenda per cristocentrismo.

Nella prospettiva della teologia dogmatica, Giacomo Biffi ne propone la seguente rigorosa definizione: è «la visione della realtà che fa dell'umanità del Figlio di Dio incarnato, il principio ontologico subalterno dell'intera creazione, in tutti i suoi livelli e le sue dimensioni»<sup>43</sup>. D'altra parte, occorre evitare le aporie di un cristomonismo unilaterale, che assorbendo ogni altra tematica in quella cristologica risulterebbe particolarmente incongruente per la morale, che ha bisogno di principi di interpretazione adeguata del dinamismo dell'agire umano. Per questo va conseguentemente precisato che l'interesse del cristocentrismo è primariamente metodologico, intendendo la parola in senso forte: il cristocentrismo non esaurisce materialmente il contenuto della teologia, ma «indica il punto di vista in cui lo sguardo si pone per contemplare la forma della Rivelazione».

Per chiarire sul piano della teologia fondamentale, le radici storiche del dibattito sul cristocentrismo, Giacomo Biffi ripercorre i termini della controversia tra tomisti e scotisti sul fine primario dell'incarnazione e sulla questio-

<sup>42</sup> Cfr. MELINA, L., *Sharing in Christ Virtues. For a Renewal of Moral Theology in Light of Veritatis Splendor*, Washington DC: Catholic University of America Press, 2001; MELINA, L., NORIEGA, J. e PÉREZ-SOBA, J. J., *Camminare nella luce dell'amore. I fondamenti della morale cristiana*, 3ª ed., Siena: Cantagalli, 2017; PÉREZ-SOBA, J. J., *Vivir en Cristo, la fe que actúa por el amor. Manual de Moral fundamental*, Madrid: BAC, 2018.

<sup>43</sup> BIFFI, G., *Approccio al cristocentrismo. Note storiche per un tema eterno*, Milano: Jaca Book, 1993, 11-15.

ne ipotetica: il Figlio di Dio si sarebbe incarnato se l'uomo non avesse peccato? La posizione tomista che afferma come finalità propria dell'incarnazione quella redentiva, attenendosi così rigorosamente al dettato del Simbolo niceno-costantinopolitano: «*propter nos homines et propter nostra salutem*», mette bene in luce il primato della misericordia, ma rischia di subordinare la decisione divina al peccato di Adamo. La posizione del beato Giovanni Duns Scoto, sulla scorta della teologia paolina della I Cor 1,4-5 e di Col 1,15, afferma invece con nettezza che Cristo è il primo dei predestinati, il primogenito di tutta la creazione, liberando la predestinazione da ogni forma di condizionamento rispetto al peccato<sup>44</sup>. Assoluto e incondizionato è dunque Cristo e con Lui e in Lui il piano divino dell'elezione.

Per collocarci nell'ambito specifico della teologia morale e delle sue esigenze disciplinari, dobbiamo chiederci: in che senso Cristo, che nella sua umanità di Figlio di Dio incarnato è principio ontologico di tutta la realtà, diventa anche principio adeguato per comprendere l'agire umano, nel suo dinamismo proprio?

I modelli che di fatto sono stati proposti nell'ambito della teologia morale, e che abbiamo appena recensiti, rispecchiano affermazioni più o meno forti, più o meno precise di cristocentrismo, manifestano una consapevolezza più o meno critica della sua portata, raggiungono una corrispondenza più o meno riuscita con le esigenze specifiche di una teoria dell'agire morale. Si va dall'affermazione di un primato di Cristo come modello esemplare al riconoscimento di un'ontologia critica del soggetto morale, da un rimando alla mediazione critica dell'antropologia fino all'affermazione della normatività categoriale della sua concreta esistenza umana.

Prima di volgerci all'analisi del cristocentrismo dell'enciclica *Veritatis splendor*, ormai preparata con tale contestualizzazione storica e teologica, vale la pena di menzionare una luminosa spiegazione che offre san Tommaso d'Aquino, quando commenta l'espressione paolina di timbro nettamente cristocentrico e morale: «*mibi vivere Christus est*» di Fil 2,21<sup>45</sup>. «Che cos'è la vita e quando un fattore può essere definito come vita?», si chiede l'Aquinate. E la sua risposta è che si può definire come vivente un organismo che ha in sé stesso il principio del suo movimento.; nell'uomo il movimento si realizza me-

<sup>44</sup> Per una esposizione documentata del dibattito medioevale e della sua ripresa più recente, rimando al volume di BIFFI, G., *Approccio*, cit.

<sup>45</sup> SAN TOMMASO D'AQUINO, *Lectura in Philippenses*, III, n. 32 (ed. Marietti).

dianche le azioni libere. Allora Cristo è la mia vita, se è principio del mio movimento e delle mie azioni, ciò che determina i movimenti del mio essere. Ciò accade, quando Egli è il principio delle scelte che compio, cioè quando è il fine amato e desiderato del dinamismo dell'agire.

### 3. CRISTO, “LEGGE VIVENTE E PERSONALE” (N. 15), IN *VERITATIS SPLENDOR*

Nell'accostarci all'enciclica *Veritatis splendor*, per coglierne il cristocentrismo, va preliminarmente precisato quanto dovrebbe essere ovvio: cioè che non si tratta di un trattato di teologia, ma di un documento dottrinale del Magistero del Pastore supremo della Chiesa. Ciò significa che esso non è espressione di una riflessione personale di un teologo, che propone una propria intuizione o visione delle cose. E' piuttosto l'esposizione autorevole della “sana dottrina” (II Tm 4,3) da parte del Sommo Pontefice, nel suo ruolo di discernimento critico e di proposta magisteriale. Come viene detto al n. 5, non si deve quindi cercare nell'enciclica né la completezza organica della trattazione teologica, né l'originalità di intuizioni personali. E nondimeno il testo offre un insegnamento che è strutturato secondo una prospettiva teologica originale, di impronta cristocentrica.

#### a) *Cristo, “luce vera”*

Il titolo dell'enciclica, lo “splendore della verità” suggerisce che l'asse portante della riflessione dottrinale sarà determinato dal tema della verità, perché solo in rapporto ad essa l'uomo può trovare la sua libertà autentica. Nello stesso tempo tale verità viene espressa mediante la metafora della luce: prima che un contenuto oggettivo, la verità è una luce che illumina il cammino. Ora, già dal primo numero del documento di san Giovanni Paolo II, il riferimento diretto è a Gesù Cristo, “luce vera che illumina ogni uomo” (Gv 1,9).

Ed è sempre “nella luce di Cristo”, che si sviluppa «la riflessione morale della Chiesa, nella forma specifica di quella scienza teologica, che è detta teologia morale» (n. 29). Essa è un sapere propriamente teologico «in quanto riconosce il principio e il fine dell'agire morale in Colui che “solo è buono”».

Ho citato queste affermazioni non solo per rimarcare che fin dal suo inizio l'approccio di *Veritatis splendor* è marcatamente cristocentrico, ma anche perché mediante la metafora della luce si evidenzia il carattere metodologico di tale cristocentrismo, che non rimane dunque solo a livello materiale, ma

penetra e illumina come un raggio di luce tutta la dinamica dell'agire libero, rispettandone le strutture proprie.

La prima parte del documento, di natura biblica, è dedicata ai fondamenti della vita morale, esplorando la portata della domanda sul bene e notando che si tratta di una "domanda di pienezza di significato per la vita" (n. 7). Esso si svolge narrativamente, come meditazione sull'episodio dell'incontro del giovane ricco con Gesù, secondo il vangelo di Mt al capitolo 19. Si pone così in evidenza che già nel sorgere dell'esperienza morale la costituzione del soggetto avviene mediante la categoria dell'incontro personale, che si basa su una presenza previa della persona dell'altro, che è nello stesso tempo un dono gratuito e un invito alla responsabilità, in vista della realizzazione di una promessa di vita piena nella comunione, che quell'incontro risveglia e anticipa in modo seminale.

«Perché mi interroghi su ciò che è buono? Uno solo è buono». In queste parole il Maestro buono invita il suo interlocutore, e noi tutti con lui, a scoprire la natura profonda della domanda morale e nello stesso tempo a riconoscere apertamente l'unicità dell'incontro con Cristo rispetto a tutti gli altri incontri umani. Per un verso dunque esiste una connessione tra il bene morale e il pieno compimento del proprio destino, che può essere realizzato solo in Dio, perché "Uno solo è buono" e quindi solo Dio può rispondere alla domanda sul bene<sup>46</sup>. Per altro verso è solo nell'incontro con Cristo che si fa sentire concretamente tale risposta. Perciò l'incontro con Cristo è nello stesso tempo singolare e universale: in esso risuona la vocazione del Bene come vocazione di Dio per l'uomo, con una attrazione unica. In tale incontro Cristo, rivelando il volto del Padre, fonte del Bene, rivela anche l'uomo all'uomo e gli mostra la sua altissima vocazione<sup>47</sup>.

La dinamica morale è dunque ricondotta ad un dialogo tra la domanda radicale del cuore umano sul bene e la risposta che egli può scoprire pienamente solo nell'incontro con Cristo. «Occorre che l'uomo di oggi si volga nuovamente verso Cristo per avere da Lui la risposta su ciò che è bene e ciò che è male» (n. 8). Cristo si rivela dunque, anche per l'esperienza morale, l'"universale concreto", superando quindi l'obiezione di Lessing, già precedentemente menzionata: si può fondare in Lui, nella sua storicità concreta,

<sup>46</sup> Al riguardo: PANNENBERG, W., «Uno solo è buono» (Mt 19,17), in MELINA, L. e NORIEGA, J. (a cura di), *Domanda sul bene e domanda su Dio*, Roma: Pul-Mursia, 1999, 25-33; più estesamente il saggio del medesimo PANNENBERG, W., *Grundlagen der Ethik. Philosophisch-theologische Perspektiven*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996.

<sup>47</sup> Cfr. GIOVANNI PAOLO II, enc. *Redemptor hominis*, n. 10.

l'esigenza morale universale, perché nell'esistenza umana di Cristo, in tutto simile alla nostra, si è manifestata l'eterna obbedienza del Figlio di Dio al Padre, nella cui immagine anche noi siamo stati creati.

b) "*Plenitudo legis*"

«La pienezza della legge si compie in Cristo (*plenitudo legis in Christo est*)», con questa frase di sant'Ambrogio<sup>48</sup>, che commentava l'affermazione di san Paolo: «il termine della legge è Cristo» (Rm 10,4), *Veritatis splendor* definisce il rapporto tra i comandamenti della legge antica e la legge nuova, ma anche il suo rapporto con la legge naturale. Si ha quindi una profonda concentrazione cristocentrica della legge, che l'enciclica rileva a due livelli: di insegnamento e della sua stessa persona.

Gesù è il Maestro buono, dalla cui bocca, come nuovo Mosé, vengono ridonati agli uomini i comandamenti del Decalogo. Tra tutte le leggi, le norme e i precetti, in cui si era dettagliato l'insegnamento morale biblico del popolo di Israele, Gesù rimanda il giovane ricco alla "centralità del Decalogo" (VS, n. 13) rispetto ad ogni altro precetto, come comandamenti necessari per entrare nella vita. Non si tratta di imposizioni arbitrarie di un legislatore, ma di istruzioni sagge, che esprimono la via della sapienza, per poter realizzare le promesse<sup>49</sup>. Egli menziona quei comandamenti che appartengono alla cosiddetta "seconda tavola" del Decalogo, il cui compendio e fondamento è il comandamento dell'amore del prossimo. I precetti negativi, che sono formulati in termini di divieto: «non uccidere, non commettere adulterio, non rubare, non dire il falso» esprimono con particolare forza l'esigenza di proteggere i beni fondamentali relativi al rispetto del prossimo. Essi sono la condizione di base per l'amore del prossimo, la prima tappa necessaria del cammino della libertà, come dice sant'Agostino<sup>50</sup>.

Così l'enciclica esprime la convinzione di tutta la tradizione cristiana, da Ireneo, a Tommaso d'Aquino, fino a Giovanni Paolo II, nel suo famoso discorso sul Monte Sinai del 26 febbraio 2000, che le dieci parole del Decalogo esprimono perfettamente il contenuto di base di quella legge naturale, che Dio ha donato ad ogni uomo nella creazione, ma che il peccato aveva oscura-

<sup>48</sup> SANT'AMBROGIO, *In Psalmum CXVIII Expositio*, sermo CXVIII, 37: PL 15, 1541.

<sup>49</sup> GRANADOS GARCÍA, C., *El camino de la Ley del Antiguo al Nuevo Testamento*, Salamanca: Sígueme, 2011.

<sup>50</sup> Cfr. SANT'AGOSTINO, *In Iohannis Evangelium Tractatus*, 41, 10: CCL 36, 363.

to rendendo difficile la sua percezione. Sant'Ireneo di Lione dice che Mosé scendendo dal monte portava incisi su tavole di pietra quei precetti che il Creatore aveva scritto nel cuore degli uomini, riflesso della sua immagine, ma che essi non riuscivano più a leggere in se stessi a causa del peccato<sup>51</sup>.

Nel discorso della montagna (Mt 5-7), Gesù porta a compimento la legge del Decalogo nella legge nuova dell'amore, per un verso radicalizzando le esigenze dei comandamenti, per altro verso interiorizzandole (n. 15): essi non sono appena un limite da non oltrepassare, ma una strada di perfezione da percorrere. Egli non dà questo insegnamento per accusare il cuore dell'uomo e per imporre un nuovo giogo insopportabile, ma perché, insieme con la legge è venuto a portare un cuore nuovo, capace di osservare la legge, come disse san Giovanni Paolo II nelle sue Catechesi sull'amore umano, parlando del cuore concupiscente e dell'adulterio<sup>52</sup>.

Il compimento della legge, che Gesù opera, è però un "compimento vivo", in quanto è la sua persona stessa la "legge nuova vivente e personale" (n. 15). Le Beatitudini, con cui si apre il discorso della Montagna, non hanno come oggetto norme particolari, ma offrono la prospettiva per interpretare il senso dei comandamenti. «Nella loro profondità originale esse sono una specie di autoritratto di Cristo» (n. 16)<sup>53</sup>.

Una tale concentrazione cristocentrica della morale cristiana, apre la strada alla "sequela di Cristo", fondamento essenziale e originale della morale cristiana (n. 19). A conclusione del documento il papa venuto da un Paese lontano dirà che la morale cristiana «consiste in termini di semplicità evangelica, nel seguire Gesù Cristo, nell'abbandonarsi a Lui, nel lasciarsi trasformare dalla sua grazia e rinnovare dalla sua misericordia, che ci raggiungono nella vita di comunione della Chiesa» (n. 119). La sequela incorpora anche l'"imitazione" di Gesù e del suo esempio di amore. Egli è contemporaneo a noi e all'uomo di ogni tempo mediante la Chiesa, che fa sì che le prescrizioni morali dell'antica e nuova alleanza siano «fedelmente custodite e permanentemente attualizzate» (n. 25)<sup>54</sup>.

<sup>51</sup> SANT'IRENEO DI LIONE, *Adversus haereses* IV, 16, 3.

<sup>52</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e donna lo creò. Catechesi sull'amore umano*, Roma: Città Nuova-Libreria Editrice Vaticana, 1985; Catechesi XLIV, 183-186.

<sup>53</sup> Cfr. RATZINGER, J. (BENEDETTO XVI), *Gesù di Nazaret*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2007, 97-98.

<sup>54</sup> Cfr. LAFFITTE, J., *Le Christ destin de l'homme. Itinéraires d'anthropologie filiale*, Paris: Mame, 2012, 413-425.

Il “sistema delle leggi”, così come fu pensato dalla scolastica medioevale a partire da Alessandro di Hales (legge eterna, legge naturale, legge antica, legge nuova, legge umana positiva) trova dunque il suo compimento in Cristo (nn. 41-45). La metafora della luce, così cara a san Tommaso d'Aquino, è ampiamente utilizzata dall'enciclica: essa da un lato rimanda al fatto che le norme morali sono espressioni della verità sul bene, dall'altro al fatto che sono una luce che viene da Dio Creatore, e che risplende pienamente sul volto di Cristo, “luce da luce”.

### c) Il “Principio”

Al n. 53 troviamo il testo chiave del cristocentrismo morale di *Veritatis splendor*. In esso si fa riferimento all'appello di Gesù al “principio” per ritrovare il senso originario di alcune norme morali, che il contesto sociale e culturale aveva deformato (Mt 19,1-9). Principio è qui inteso come il disegno creaturale, che è il senso teologico di quella legge naturale, che la ragione umana stessa è capace di raggiungere come *lumen naturale*.

Ma si va poi oltre il riferimento alla creazione, quando per affermare l'universalità, l'immutabilità e la permanenza della legge naturale, come legge della natura dell'uomo, misura della cultura, si dice che «al di sotto di tutti i mutamenti ci sono molte cose che non cambiano; esse trovano il loro ultimo fondamento in Cristo, che è sempre lo stesso: ieri, oggi e sempre. E' Lui il “Principio”, che avendo assunto la natura umana, la illumina definitivamente nei suoi elementi costitutivi e nel suo dinamismo di carità verso Dio e verso il prossimo». Così il cristocentrismo raggiunge il fondamento creaturale e razionale sul tema specifico dell'enciclica: l'immutabilità e l'universalità delle norme morali appartenenti alla legge naturale, di cui Gesù stesso aveva ribadito l'inderogabilità (n. 52).

Nel capitolo terzo dell'enciclica si trova un altro testo chiave del suo cristocentrismo, laddove si mostra che il legame intrinseco tra libertà e verità, che culmina nel dono di sé, si realizza proprio in Cristo. Ed è questo “il punto di forza” e “il segreto formativo” della Chiesa, che per risolvere la questione morale decisiva di come si concilino l'obbedienza alle norme morali universali e immutabili con il rispetto dell'unicità e irripetibilità della persona, «tiene fisso lo sguardo sul Signore Gesù» (n. 85). Anche qui il cristocentrismo è consapevolmente dichiarato quale fattore decisivo per la problematica specifica di cui si occupa l'enciclica: «la riaffermazione dell'universalità e dell'immutabilità dei comandamenti morali, e in particolare di quelli che proibiscono sempre e senza eccezioni gli atti intrinsecamente cattivi» (n. 115).

#### 4. ATTUALITÀ DEL CRISTOCENTRISMO DI *VERITATIS SPLENDOR* E “NUOVO PARADIGMA”

In quest'ultima sezione, vorremmo mostrare l'attualità del cristocentrismo morale di *Veritatis splendor*, in riferimento alla proposta di un “nuovo paradigma” per la teologia morale, dopo la pubblicazione della esortazione apostolica post-sinodale *Amoris laetitia*<sup>55</sup>. Espressione di tale innovazione è il recente volume edito dalla Pontificia Accademia per la Vita, a cura del suo Presidente, Mons. Vincenzo Paglia, col titolo “*Etica teologica della vita. Scrittura, tradizione, sfide pratiche*” (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2022). La rivendicazione degli autori è di voler “andare oltre” rispetto a documenti magisteriali quali l'enciclica di san Paolo VI *Humanae vitae*, l'enciclica *Evangelium vitae* di san Giovanni Paolo II e l'Istruzione *Donum vitae*, pubblicata dalla Congregazione per la Dottrina della Fede, con l'approvazione di quest'ultimo papa. La novità sarebbe resa possibile dall'adozione di un modello teologico innovativo, che consisterebbe in un “cambio radicale di paradigma”, in forza del quale l'etica teologica si assume il compito ermeneutico di una reinterpretazione del valore obbligante delle norme finora insegnate dal Magistero.

Il “Testo Base”, presentato nel volume e molti dei commenti teologici pubblicati a suo sostegno, propongono come “progresso teologico” *l'andare oltre l'osservanza letterale della norma* (TB 172-173) insegnata finora dal Magistero, che ha definito come atti “intrinsecamente cattivi” la contraccezione e la procreazione artificiale, anche omologa, che prescinde dall'atto coniugale<sup>56</sup>. In esplicita contraddizione con l'enciclica *Veritatis splendor* (cfr. n. 78), gli autori affermano che non è possibile specificare moralmente un atto solo per il suo oggetto, ma che occorre considerare anche la singolarità delle circostanze e l'intenzione soggettiva di chi agisce e applicano questo principio anche agli atti intrinsecamente cattivi (TB 126-130).

In tale nuovo modello non si potrebbe dunque più considerare la contraccezione o la procreazione artificiale sostitutiva come atti sempre intrinsecamente cattivi, e quindi da evitarsi, ma si dovrebbe operare in coscienza un

<sup>55</sup> Cfr. GOERTZ, S. e WITTING, C. (Hrsg.), *Amoris laetitia – Wendepunkt für die Moralthologie*, Freiburg im Br.: Herder, 2016.

<sup>56</sup> Per una critica si veda: MÜLLER, G. L. e KAMPOWSKI, St., «Going Beyond the Letter of the Law: The Pontifical Academy for Life Challenges the Teachings of *Humanae Vitae* and *Donum Vitae*», *First Things* Aug. 27 (2022).

discernimento circostanziato. Le norme morali negative non rappresenterebbero più degli assoluti, ma solo un primo e lontano punto di riferimento per il giudizio soggettivo della coscienza.

L'espressione "nuovo paradigma" fu lanciata dal Card. Walter Kasper, in un saggio, in cui fa un bilancio della prima recezione di *Amoris laetitia*. Di fronte all'accusa di un mutamento di dottrina, il cardinale tedesco risponde: non è un cambiamento della dottrina, ma piuttosto un cambiamento di paradigma (*Paradigmenwechsel*)<sup>57</sup>. La dottrina resta intatta, la norma morale rimane la stessa: non cambia l'insegnamento sull'indissolubilità del matrimonio, ma cambia il modello complessivo di applicazione della norma. Tale mutamento suppone che da una concezione fissista e astorica dell'essere umano, che intende la morale in modo deduttivo e rigorista, si passi ora ad una concezione dinamica, concreta e storica della persona e quindi ad una morale della misericordia che non si limita a proporre "principi astratti", ma è attenta ai singoli casi.

#### a) *Primato dell'ermeneutica e dissoluzione della legge naturale*

Per cogliere la portata del nuovo paradigma occorre prestare attenzione ad una questione metodologica preliminare: la rivendicazione del primato della pastorale sulla dottrina. Si tratta di quella "conversione pastorale", che dovrebbe investire anche la teologia, al fine da superare la dipendenza della pastorale dalla dottrina, in favore di una circolarità tra le due dimensioni, anzi di una partecipazione della prassi pastorale alla riformulazione della dottrina<sup>58</sup>.

A ciò corrisponde sul piano teorico l'affermazione del primato dell'ermeneutica nell'accesso alla verità e alle norme morali (cfr. TB 104). L'agire si fonda sempre e solo su un interpretare, che non può che avere carattere di continua revisione e quindi di provvisorietà<sup>59</sup>. L'ineludibile storicità della condizione umana e la relatività del contesto culturale del soggetto, impediscono

<sup>57</sup> KASPER, W., «*Amoris laetitia*: Bruch oder Aufbruch. Eine Nachlese», *Stimmen der Zeit* 234/11 (2016) 723-732.

<sup>58</sup> Cfr. FRANCESCO, *Evangelii gaudium*, n. 32; si veda il commento di ANGELINI, G., «*Evangelii gaudium*. La conversione pastorale e la teologia», *Teologia* XXXIX (4/2014), 493-507, in particolare: 495-496.

<sup>59</sup> L'autore di riferimento nell'ambito della teologia morale è DEMMER, K., *Deuten und Handeln. Grundlagen der Fundamentalmoral*, Freiburg: Herder, 1985, che si basa sulla teoria della comprensione storica di GADAMER, H.-G., *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen: Mohr, 1975.

una conoscenza nei termini di «un'assolutezza metafisica di una verità di Dio e dell'uomo senza storia», definita come “astratta” (p. 10). In forza del carattere pragmatico ed esistenziale della ragione, invece che di “conoscenza” si dovrebbe parlare piuttosto di “comprensione storica”, dal momento che nessun oggetto di conoscenza potrebbe presentarsi senza che sia nel contempo plasmato dalla coscienza stessa del soggetto. Così la verità non si dà in modo assoluto, ma si dissolve nelle molteplici situazioni ermeneutiche e nella relatività delle visioni del mondo storicamente condizionate.

Viene pertanto adottato quello che Cornelio Fabro chiamava il “principio di immanenza” caratteristico della modernità, che consiste nella scelta di pensare l'essere dall'interno della coscienza, cioè dell'esperienza e della storia, per cui non sarebbe possibile accedere alla verità in quanto tale, perché ogni verità conosciuta è appresa solo in quanto è pensata dal soggetto<sup>60</sup>. In forza di questa co-implicazione della coscienza del soggetto, l'essere che viene conosciuto non è l'essere come tale, ma solo l'essere della coscienza, che resta chiusa in se stessa e non giunge alla realtà delle cose.

Il primato dell'ermeneutica, che qualifica il nuovo paradigma, non incide solo sul piano speculativo dell'ontologia e dell'antropologia, ma determina anche una nuova concezione della razionalità pratica e, in particolare, della legge naturale. Nel Testo Base della Pontificia Accademia per la Vita, giustamente si rifiuta una concezione fisicista o biologista di essa, così come una sua visione intellettualista, come se i precetti morali potessero venire dedotti dalla natura fisica dell'essere umano oppure dalla sua essenza metafisica. L'effato scolastico “*agere sequitur esse*” è principio valido nell'ambito speculativo, ma non vale come metodo per la conoscenza pratica di ciò che è moralmente buono o cattivo<sup>61</sup>. La critica humeana alla *naturalistic fallacy* mantiene tutta la sua pertinenza contro quelle concezioni deduttiviste che finiscono in un circolo vizioso.

L'autentica visione tomista, riproposta e raccomandata nell'enciclica *Veritatis splendor* (nn. 46-50), non cade però nell'errore denunciato e riconosce il ruolo attivo del soggetto morale nel costituirsi della legge naturale: essa infatti è l'ordine che la ragione pratica fa negli atti umani, mediante una partecipazione alla legge eterna<sup>62</sup>. Così la divina provvidenza chiama

<sup>60</sup> Cfr. FABRO, C., *Introduzione all'ateismo moderno*, Segni: Edivi, 2013, 9-82.

<sup>61</sup> Cfr. RODRÍGUEZ LUÑO, Á., «Superamento del soggetto come coscienza ed etica della virtù», in *Etica teologica della vita*, cit., 159. A tale scritto mi riferisco in questa analisi.

<sup>62</sup> Cfr. *Summa Theologiae* I-II, q. 91, a. 2. Si veda in merito: RHONHEIMER, M., *Legge naturale e ragione pratica: una visione tomista dell'autonomia morale*, Roma: Armando ed., 2001.

la creatura razionale a collaborare in modo più eccellente ai suoi disegni, essendo quasi provvidenza a se stessa. Ciò accade perché all'origine della conoscenza morale c'è una *ratio naturalis* che offre al costituirsi della legge naturale alcuni principi fondamentali, quali il primo principio e i principi delle virtù. Essi, appresi nella luce del bene della persona, permettono di cogliere il valore morale specifico di alcuni beni, cui la persona è naturalmente inclinata. La ragione pratica, nel suo esercizio diretto, è sostenuta dalle virtù morali, che sono ontologicamente fondate sulle inclinazioni naturali<sup>63</sup>. La prospettiva tomista della legge naturale si colloca all'interno del dinamismo dell'agire e delle virtù, mentre vede la coscienza e le norme come elementi propri di un'attività riflessiva secondaria, non costitutivi di quell'ordine che la ragione opera negli atti volontari e che è la legge naturale in quanto tale.

Ora nel “nuovo paradigma”, la legge naturale viene reinterpretata solo come ermeneutica – sempre storicamente e culturalmente condizionata – delle esperienze umane generali<sup>64</sup>. L'accesso all'esperienza dell'“antropologico universale” (natura) sarebbe possibile solo nelle forme storiche, molteplici e variabili, delle culture<sup>65</sup>. Respingendo l'idea che la legge naturale sia un sistema di principi immutabili e a-storici, nel “nuovo paradigma” viene affermata la sua storicità immanente, e dunque la necessità di una sua continua ermeneutica, che deve operare in due sensi. In primo luogo per ricostruire la genesi storica della norma, ricondotta a sintesi di esperienze particolari; in secondo luogo al fine di propiziare la comprensione attuale della norma nella cultura e nella situazione: essa dev'essere infatti intesa al di là del significato letterale, in vista della sua “praticabilità”.

La legge naturale risulta dunque non solamente interna alla coscienza, ma anche risolta in un continuo esercizio ermeneutico di interpretazione, che ne liquida la funzione di regolazione oggettiva dell'agire. L'assunzione del soggetto storico come orizzonte insuperabile della comprensione, porta ad una dissoluzione della verità morale nel processo storico in cui viene mediata.

<sup>63</sup> Cfr. *Summa Theologiae* I-II, q. 94, a. 2.

<sup>64</sup> Cfr. Testo Base, nn. 112-114.

<sup>65</sup> Cfr. CHIODI, M., «Lex naturae: le questioni teoriche», in CHIODI, M., GUENZI, P. D. e MARTINO, M., *Lex naturae. Storia del concetto, teologia biblica e questioni teoriche*, Siena: Cantagalli, 2022, 523-524.

b) *Ipertrofia della coscienza e negazione degli “assoluti morali”*

L'asserito personalismo di questa reinterpretazione della legge naturale, rifiutando una concezione “data una volta per tutte” della sua natura, finisce coll'identificare riduttivamente il soggetto morale con la sua coscienza (cfr. TB 110-114), risolvendo in essa ogni dato previo, che possa essere oggetto di conoscenza veritativa e normativa. Si tratta di una vera e propria ipertrofia della coscienza. Così, mentre si accoglie in fondo lo schema della manualistica post-tridentina, che oppone legge e coscienza in una dialettica sistemica, si pensa di superarne la contrapposizione mediante un assorbimento della norma nella coscienza stessa. In un primo momento si raccomanda “una circolarità virtuosa tra la coscienza e la norma”, che apre al superamento della distinzione rigida tra oggettività e soggettività, ma in un secondo momento si afferma finalmente che la legge senza la coscienza non ha un senso compiuto, e quindi la coscienza prevale sempre sulla norma, perché “soltanto la coscienza dell'agente morale può formulare la norma concreta per l'azione”<sup>66</sup>.

La parola chiave per l'interpretazione del ruolo della coscienza nel “nuovo paradigma” è quella di “discernimento”, definito come “un continuo andirivieni tra ragionamento ed esperienza” (TB 124), nel quale la norma morale, considerata come sedimentazione e condivisione comunitaria di discernimenti verificati nell'esperienza, e quindi sempre “astratta”, viene interpretata, nella luce delle molteplici e singolari circostanze della situazione, dalla coscienza. In effetti l'appello al discernimento diventa lo strumento per elaborare un'etica dell'intenzione e delle circostanze, che vanifica il primato dell'oggetto nella qualificazione morale degli atti umani (VS, n. 78). A confermare l'assorbimento del soggetto morale nella coscienza, a quest'ultima viene attribuita anche una funzione di “decisione”, in contrasto con quanto insegnato dall'enciclica *Veritatis splendor* (n. 55).

L'articolazione del processo decisionale, viene descritta ai nn. 68 e 127-128 del Testo Base, secondo la triade principi – norme – decisioni di coscienza. Questa differenziazione corrisponde alla concezione del moralista francese Xavier Thévenot, che aveva distinto tre dimensioni della morale: universalità

<sup>66</sup> Così riassume e commenta la proposta teorica del volume FERRER, J. J., SJ, «Rileggere l'etica teologica della vita. Alla luce delle sollecitazioni di papa Francesco», *La Civiltà Cattolica*, q. 4129, anno 2022, vol. III, pp. 60-71, luglio 2022.

– particolarità – singolarità<sup>67</sup>. La prima riguarda i principi primi che sono invariati, ma formali e vuoti di contenuto; la particolarità concerne le indicazioni normative più concrete, la cui elaborazione è culturalmente e storicamente condizionata; infine la terza dimensione, quella della singolarità, può essere determinata solo dal soggetto nella concretezza delle circostanze. Questa articolazione permetterebbe di “armonizzare al meglio” la vita morale. Così si potrebbe elaborare una decisione morale “in situazione”, senza cadere in una morale “di situazione”.

Un altro concetto chiave, che caratterizza il “nuovo paradigma”, è quello di “bene possibile” (TB 104, 129), che era stato usato anche nell’esortazione apostolica post-sinodale *Amoris laetitia* (n. 308). Si tratta di una nozione altamente problematica, che necessita di una chiarificazione. Da un lato, infatti essa esprime l’idea del tutto tradizionale che solo ciò che è possibile può essere un bene che obbliga (*ad impossibilia nemo tenetur*). D’altra parte però, quando viene usata, in riferimento ad asseriti conflitti di norme, per affermare che esse costituirebbero solo un ideale troppo difficile da chiedere, allora, come giustamente ha osservato Ángel Rodríguez Luño, «si corre il rischio di fare del bene possibile il secondo nome del male»<sup>68</sup>.

E proprio qui si manifesta il punto più critico della proposta del “nuovo paradigma”. In nome di un personalismo equivoco e di un primato della coscienza esso nega la possibilità che si diano nella vita morale degli assoluti, cioè delle norme morali negative che per il loro contenuto intenzionale oggettivo sono incompatibili col bene della persona, cioè con le virtù morali e con la carità. Come insegna l’enciclica di san Giovanni Paolo II *Veritatis splendor*, al n. 78, tali atti, sono esclusi sempre e in ogni caso, perché contrari ai comandamenti di Dio, e non possono essere sottoposti ad un discernimento soggettivo della coscienza, che li permetta in via eccezionale come l’unico “bene possibile”.

Si vede così come ciò che smarrisce il sedicente “nuovo paradigma” è proprio il mistero dell’agire morale stesso, cioè quel nesso intimo tra la persona e il suo atto, per cui il soggetto agente, mediante le sue libere scelte non solo produce mutamenti nel mondo esteriore, ma muta se stesso, in qualche modo

<sup>67</sup> THÉVENOT, X., *Repères éthiques pour un monde nouveau*, Paris: Salvator, 1982, 14-17. Questa concezione è fatta propria anche da THOMASSET, A., *Interpréter et agir*, cit., 281-283, che è uno degli Autori del Testo Base.

<sup>68</sup> RODRÍGUEZ LUÑO, Á., «Superamento del soggetto», cit., 162.

generando la propria identità etica. Le norme morali non sono ingiunzioni di un'autorità arbitraria o sintesi di esperienze storico culturali limitate, ma espressioni di una verità sul bene. Di qui traggono la loro forza imperativa. A questo proposito suonano ammonitrici le grandi parole di Gesù: «che giova all'uomo guadagnare il mondo intero, se poi perde la propria anima?». E' a tale livello che si comprende la radicalità del valore morale e si giustifica l'assolutezza delle norme morali negative. Proprio di fronte ad esse emerge il "caso serio della vita", per il quale si può anche essere chiamati alla testimonianza suprema del martirio, come *Veritatis splendor* richiama con forza: «l'amore di Dio implica obbligatoriamente il rispetto dei suoi comandamenti» (n. 91)<sup>69</sup>.

### CONCLUSIONE

L'attualità dell'insegnamento di *Veritatis splendor* sugli assoluti morali risalta ancor più, a trent'anni dalla sua promulgazione, nel confronto critico con la proposta del sedicente "nuovo paradigma" per la morale. Il nodo cruciale di cui ci si vuole sbarazzare è proprio questo: il nuovo modello proposto può anche dichiarare di accettare le norme morali di *Humanae vitae* sulla contraccezione o di *Donum vitae* sulla fecondazione artificiale, così come di *Iura et bona* e di *Evangelium vitae* sull'eutanasia e sull'aborto, ma le ridurrà ad un ideale e le deformerà fino ad evacuarne il significato pratico e vincolante. Lo avevano ben capito i quattro cardinali Raymond Burke, Carlo Caffarra, Walter Brandmüller, Joachim Meisner, che il 19 settembre 2016 avevano sottoposto alcuni *Dubia* al Santo Padre, circa la compatibilità di talune interpretazioni di *Amoris laetitia* con l'insegnamento di *Veritatis splendor*.

Il percorso finora compiuto ci ha fatto fare un ulteriore passo avanti: l'insegnamento di *Veritatis splendor* sul valore ineccepibile delle norme morali negative non ha solo una portata etica: essendo fondato cristologicamente ha anche un nesso intimo con il centro stesso della fede cristiana. Lo aveva ben compreso san Tommaso d'Aquino. Termino richiamando un suo testo molto netto in proposito<sup>70</sup>. Nel trattato sulla legge nuova del vangelo egli si chiede se tale legge nuova debba anche contenere divieti assoluti relativi ad atti esteriori, oppure, se essendo essa legge dello Spirito, debba limitarsi a istruire sulle

<sup>69</sup> In merito: KAMPOWSKI, S., *Il caso serio della vita. La morale cristiana tra autonomia e libertà del dono*, coll. «Veritas amoris» n. 1, Siena: Cantagalli, 2022.

<sup>70</sup> *Summa Theologiae* I-II, q. 108, a. 1 e a. 2.

intenzioni interiori, relativizzando le norme proprie della legge antica. Ma il Dottore angelico risponde con assoluta chiarezza in senso positivo: la legge nuova implica necessariamente anche norme morali negative, riguardanti atti esteriori. E il fondamento di questa sua risposta è da lui collocato nel cuore intimo della fede cristiana: “Il Verbo si è fatto carne” (Gv 1,14), vivendo così egli stesso la pienezza della Legge, in una carne pienamente umana. E’ attraverso atti esteriori, cioè i sacramenti, che Cristo ci comunica la grazia, ed è necessario che la sua grazia si manifesti anche nel nostro corpo mediante atti esteriori, coerenti con la carità e le virtù. Negarlo sarebbe cadere in una sorta di docetismo morale: quello di chi pensa di poter affermare di conoscere Cristo, senza osservare i suoi comandamenti (cfr. I Gv 2,4-5). In realtà chi nega il valore dei comandamenti, non riconosce nemmeno Cristo venuto nella carne<sup>71</sup>.

---

<sup>71</sup> Cfr. BROWN, R. E., *Epistles of John*, Garden City NY: Doubleday, 1982, 248-253.

**Bibliografia**

- AA.VV., *Gesù Cristo, legge vivente e personale della Santa Chiesa*, Atti del IX Colloquio Internazionale di Teologia di Lugano sul Primo capitolo dell'Enciclica "Veritatis splendor", Lugano 15-17 giugno 1995, a cura di BORGONOVO, G., Casale Monferrato: Piemme, 1996.
- ABBÀ, G., *Felicità, vita buona e virtù. Saggio di filosofia morale*, Roma: Las, 1989.
- AGOSTINO, *In Iohannis Evangelium Tractatus*, 41, 10: CCL 36, 363.
- AMBROGIO, *In Psalmum CXVIII Expositio*, sermo CXVIII, 37: PL 15, 1541.
- ANGELINI, G., «*Evangelii gaudium*. La conversione pastorale e la teologia», *Teologia* XXXIX (4/2014).
- ANSCOMBE, G. E. M., «Modern Moral Philosophy», *Philosophy* XXXIII (1958) 1-19.
- AUER, A., *Autonome Moral und christlicher Glaube*, Düsseldorf: Patmos, 1971.
- BALTHASAR, H. U. VON, *Neuf thèses pour une éthique chrétienne*, «Enchiridion Vaticanum» 5 (1974-1976), Bologna: Dehoniane, 1979.
- BASTIANEL, S., *Autonomia morale del credente. Senso e motivazioni di un'attuale tendenza teologica*, Brescia: Morcelliana, 1980.
- BIFFI, I., «Integralità cristiana e fondazione morale», *La Scuola Cattolica* CXV (1987) 570-590.
- BIFFI, G., *Approccio al cristocentrismo. Note storiche per un tema eterno*, Milano: Jaca Book, 1993.
- BÖCKLE, F., *Fundamentalmoral*, München, Kösel, 1977.
- BONANDI, A., «Modelli di teologia morale nel ventesimo secolo», *Teologia* 24 (1999) I: 89-138; II: 206-243.
- BROWN, R. E., *Epistles of John*, Garden City NY: Doubleday, 1982.
- CAFFARRA, C., *Viventi in Cristo*, Milano: Jaca Book, 1981.
- CAPONE, D., *L'uomo è persona in Cristo. Introduzione antropologica alla teologia morale*, Bologna: Dehoniane, 1971.
- CHANTRAINE, G. e SCOLA, A., «L'événement Christ et la morale», *Anthropotes* III/1 (1987) 5-13.
- CHIODI, M., «Lex naturae: le questioni teoriche», in CHIODI, M., GUENZI, P. D. e MARTINO, M., *Lex naturae. Storia del concetto, teologia biblica e questioni teoriche*, Siena: Cantagalli, 2022.

- COLOM, E. e RODRÍGUEZ LUÑO, Á., *Scelti in Cristo per essere santi. Elementi di Teologia Morale Fondamentale*, Roma: Apollinare Studi, 1999.
- DEMMER, K., *Deuten und Handeln. Grundlagen und Grundfragen der Fundamental-moral*, Fribourg CH-Paris: Éd. Universitaires Fribourg-Cerf, 1985.
- FABRO, C., *Introduzione all'ateismo moderno*, Segni: Edivi, 2013.
- FERRER, J. J., SJ, «Rileggere l'etica teologica della vita. Alla luce delle sollecitazioni di papa Francesco», *La Civiltà Cattolica*, q. 4129, anno 2022, vol. III, pp. 60-71, luglio 2022.
- GADAMER, H.-G., *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen: Mohr, 1975.
- GEACH, M. e GORMALLY, L. (eds.), *Human Life, Action and Ethics. Essays by G. E. M. Anscombe*, vol. IV, Exeter UK: St. Andrew Studies in Philosophy and Public Affairs, 2005.
- GILLON, L. B., *Cristo e la Teologia Morale*, Roma: Edizioni Romane, 1961.
- GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e donna lo creò. Catechesi sull'amore umano*, Roma: Città Nuova-Libreria Editrice Vaticana, 1985.
- GOERTZ, S. e WITTING, C. (Hrsg.), *Amoris laetitia – Wendepunkt für die Moralthologie*, Freiburg im Br.: Herder, 2016.
- GRANADOS GARCÍA, C., *El camino de la Ley del Antiguo al Nuevo Testamento*, Salamanca: Sígueme, 2011.
- GRONER, J. F., *Das Aufbauprinzip der Moralthologie*, Heidelberg: Kerle Verlag, 1972.
- HÄRING, B., *La legge di Cristo. Trattato di Teologia Morale, libro I: Morale generale. Struttura fondamentale dell'esistenza cristiana*, IV edizione, Brescia: Morcelliana, 1966 (I edizione: 1957).
- IRENEO DI LIONE, *Adversus haereses* IV, 16, 3.
- KAMPOWSKI, S., *Il caso serio della vita. La morale cristiana tra autonomia e libertà del dono*, coll. «Veritas amoris» n. 1, Siena: Cantagalli, 2022.
- KASPER, W., «*Amoris laetitia*: Bruch oder Aufbruch. Eine Nachlese», *Stimmen der Zeit* 234/11 (2016) 723-732.
- KEENAN, J., *Goodness and Rightness in Thomas Aquinas's Summa Theologiae*, Washington DC: Georgetown University Press, 1992.
- LAFFITTE, J., *Le Christ destin de l'homme. Itinéraires d'anthropologie filiale*, Paris: Mame, 2012.

- LESSING, G. E., «Sopra la prova dello Spirito e della forza», in SCIACCA, M. F. e SCHIAVONE, M., *Grande antologia filosofica*, t. XV, Milano, 1968.
- MAUSBACH, J., *Die katholische Moral. Ihre Methoden, Grundsätze und Aufgaben*, Köln: Bachem, 1901.
- MELINA, L., *Cristo e il dinamismo dell'agire. Linee di rinnovamento della teologia morale fondamentale*, Roma: Pul-Mursia, 2001.
- MELINA, L., *Sharing in Christ Virtues. For a Renewal of Moral Theology in Light of Veritatis Splendor*, Washington DC: Catholic University of America Press, 2001.
- MELINA, L. e NORIEGA, J. (a cura di), *Camminare nella luce. Prospettive della teologia morale a partire da "Veritatis splendor"*, Roma: Lateran University Press, 2004.
- MELINA, L., NORIEGA, J. e PÉREZ-SOBA, J. J., *Camminare nella luce dell'amore. I fondamenti della morale cristiana*, 3<sup>a</sup> ed., Siena: Cantagalli, 2017.
- MÜLLER, G. L. e KAMPOWSKI, St., «Going Beyond the Letter of the Law. The Pontifical Academy for Life Challenges the Teachings of Humanae Vitae and Donum Vitae», *First Things* Aug. 27 (2022).
- PANNENBERG, W., «Uno solo è buono» (Mt 19,17), in MELINA, L. e NORIEGA, J. (a cura di), *Domanda sul bene e domanda su Dio*, Roma: Pul-Mursia, 1999.
- PANNENBERG, W., *Grundlagen der Ethik. Philosophisch-theologische Perspektiven*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996.
- PÉREZ-SOBA, J. J., «Conciencia y amor. J. F. Keenan: un intento de diálogo moral con Santo Tomás», *Anthropotes* XI / 2 (1995) 221-233.
- PÉREZ-SOBA, J. J., *Vivir en Cristo, la fe que actúa por el amor. Manual de Moral fundamental*, Madrid: BAC, 2018.
- PERINI, G., *Il "trattato" di teologia morale fondamentale*, «Divus Thomas» 14, Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 1996.
- RATZINGER, J., *La via della fede. Le ragioni dell'etica nell'epoca presente*, Milano: Ares, 1996.
- RATZINGER, J. (BENEDETTO XVI), *Gesù di Nazaret*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2007.
- RATZINGER, J., SCHÜRMAN, H. e BALTHASAR, H. U. VON, *Prospettive di morale cristiana. Sul problema del contenuto e del fondamento dell'ethos cristiano*, Roma: Città Nuova, 1986.

- REITER, J., *Modelle christozentrischer Ethik. Eine historische Untersuchung in systematischer Absicht*, Düsseldorf: Patmos, 1984.
- RHONHEIMER, M., *Legge naturale e ragione pratica: una visione tomista dell'autonomia morale*, Roma: Armando ed., 2001.
- RHONHEIMER, M., «Morale cristiana e ragionevolezza morale: di che cosa è il compimento la legge del Vangelo?», in AA.VV., *Gesù Cristo, legge vivente*.
- RODRÍGUEZ LUÑO, Á., «Superamento del soggetto come coscienza ed etica della virtù», in *Etica teologica della vita*.
- ROSS, W. D., *The Right and the Good*, Oxford: Clarendon Press, 1930.
- SCOLA, A., «Cristologia e morale», in *Questioni di antropologia teologica*, 2ª ed., Roma: Pul-Mursia, 1997.
- STÖCKLE, B., *Grenzen der autonomen Moral*, München: Kösel, 1975.
- THEINER, J., *Die Entwicklung der Moralthologie zur eigenständigen Disziplin*, Regensburg: Pustet, 1970.
- THÉVENOT, X., *Repères éthiques pour un monde nouveau*, Paris: Salvator, 1982.
- THOMASSET, A., *Interpréter et agir. Jalons pour une éthique chrétienne*, Paris: Cerf, 2011.
- TILLMANN, F., *Die Idee der Nachfolge Christi*, Düsseldorf: Schwann, 1934.
- TOMMASO D'AQUINO, *Lectura in Philippenses*, III, n. 32 (ed. Marietti).
- TOMMASO D'AQUINO, *Ad Romanos*, c. 1, lect. 3.
- TREMBLAY, R., *Cristo e la morale in alcuni documenti del Magistero*, Roma: Edizioni Dehoniane, 1996.
- TREMBLAY, R., «Par delà la “morale autonome” et l’“éthique de la foi”. À la recherche d’une “via media”», *Studia Moralia* 20 (1982) 223-237.
- TREMBLAY, R., *L'«Homme» qui divinise. Pour une interprétation christocentrique de l'existence*, Montréal: Éd. Paulines, 1993.

