

Nota

Angelini, McKeever e il futuro prossimo della teologia morale

Entriamo volentieri in dialogo con M. McKeever e G. Quaranta, autori principali del volume: *Voglio, dunque sono. La teologia morale di Giuseppe Angelini*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2011 (d'ora in poi M-Q; i numeri tra parentesi si riferiscono alle pagine di questo volume), e di conseguenza con G. Angelini (d'ora in poi A.). Il nostro contributo, suscitato dalla pubblicazione, intende soprattutto richiamare l'attenzione su alcuni problemi di una fondazione della teologia morale, lo studio della quale è lo scopo ultimo dell'opera, e, secondo M-Q, il senso della proposta di Angelini (in *Teologia morale fondamentale. Tradizione, Scrittura e storia*, Glossa, Milano 1999), da essi attentamente analizzata. Ad A. è stata offerta la possibilità di una ripresa / risposta all'interno del medesimo volume (*Postfazione*, 221-245).

La Postfazione di A. rende superflua una recensione in senso usuale dell'opera di M-Q, in quanto egli, a nostro parere, individua puntualmente e risponde lucidamente alle obiezioni che gli vengono rivolte, obiezioni, che, a suo dire, mostrano un'incompiuta comprensione del suo pensiero (cfr. 221s.); pertanto elaboriamo alcune riflessioni sulle questioni da essi poste e, attraverso queste, sulle questioni poste dal pensiero di A.

1. Quanto alla ricostruzione del pensiero di Angelini

1.1. Diciamo subito che, oltre all'impegno profuso e al rigore della ricerca sul poderoso volume di A., un merito non trascurabile di M-Q consiste nel richiamare l'attenzione sulla teologia morale di A., che in tal modo esce per così dire da Milano e approda a Roma. Pensiamo naturalmente alle facoltà teologiche romane, e quindi al pubblico internazionale dei docenti e degli studenti. Non ci risulta – né risulta dalla presente pubblicazione – che l'opera di A. abbia varcato le Alpi o l'Oceano, non solo quanto alla traduzione (impresa invero assai impegnativa), ma neppure quanto alla recensione; finora l'opera in esame è rimasta italiana, anzi quasi norditaliana. È vero che A. viene invitato di tanto in tanto a Roma, ma abbiamo l'impressione che si tratti più di una formale riverenza che di un sostanziale confronto, che permetta la valorizzazione del suo pensiero sotto il profilo sia critico che sistematico. Si può sperare che l'opera di M-Q, che invita esplicitamente al dibattito (cfr. 144), favorisca tale conoscenza e confronto, anche in ambito internazionale. Approfondendo la questione è difficile non essere d'accordo con A., quando scrive: «Il fondamentale silenzio dal quale l'opera è stata accolta [...] appare come una conferma del sostanziale difetto di dibattito nella teologia odierna, specie di quella italiana. Manca la discussione perché prima ancora manca un confronto scientifico. [...] Un tale difetto riguarda tutti i capitoli della teologia, ma la teologia morale a titolo speciale e in misura più spiccata» (222). Spe-

riamo che questo vero e proprio grido di allarme, udibile a più riprese anche nel volume di M-Q, venga raccolto nelle sedi appropriate; e contribuisca a superare le reazioni di superficie o di primo impatto, e a vincere il timore di affrontare questioni critiche radicali circa la disciplina teologica morale. Un tale impegno per altro verso potrebbe anche ammorbidente un certo spirito di 'parte' che dagli anni '70 si è diffuso tra i moralisti, favorendo una tendenziale chiusura all'interno di ciascun gruppo ed esorcizzando la discussione in campo aperto. Certo il confronto col pensiero di A. deve scontare la sua impietosa capacità critica, oltre alla sua vasta preparazione, che, dovuta a lunghi e intensi anni di studio prima che di docenza, gli permette di argomentare con competenza su molte questioni.

1.2. Qui si apre una considerazione rilevante per comprendere A., come pure le problematiche della teologia morale. M-Q limitano la loro indagine al volume di A., *Teologia morale fondamentale*, e solo secondariamente si riferiscono ad altri moralisti (così a proposito del 'posto' della Bibbia nei manuali di teologia morale fondamentale [173-219]; del resto soltanto il capitolo sulla legge naturale in A. [a firma di S. Zamboni, 203-219] si riferisce ad altro studio di A.). Ora invece è notorio che la bibliografia di A. è immensa, e spazia molto oltre l'oggetto disciplinare della teologia morale, per raggiungere temi e problemi (a prima vista) disparati, che coinvolgono ampi capitoli della teologia (biblica, storica, dogmatica, pastorale, spirituale, ecc.), e in radice l'intera teologia, anzi il modo di fare teologia. Scegliere di studiare solo il volume *Teologia morale fondamentale* per ricostruire la morale fondamentale di A. è dunque operazione che presenta qualche rischio. Infatti – ad esempio – A. non pensa certo a una teologia morale separata (autonoma) rispetto alla dogmatica o alla biblica, o alla pastorale, ecc. (cfr. 223). Il suo punto di partenza è piuttosto l'unità radicale della teologia, espressa – se abbiamo ben capito – nel riconoscimento della centralità della questione del 'metodo' (si potrebbe dire anche del 'fondamento' che si offre con 'evidenza simbolica'), come impostata nella cosiddetta 'scuola di Milano' (cfr. 224); da qui viene studiata anche la teologia morale, e da qui viene rivisitata la sua tradizione teorica. In questo senso si può dubitare che A., pur insegnando teologia morale, si comprenda come 'moralista', nel senso usuale della scuola; il centro della sua intenzione teologica non è probabilmente la teologia morale; il suo intento, materiale e formale, è più ampio e diverso (cfr. 222).

Di conseguenza questo comporta due precisazioni. Anzitutto una ricerca sulla teologia morale fondamentale di A. dovrebbe collocarsi all'interno di una visione, almeno globale e sintetica, del suo modo di fare teologia; infatti, a nostro parere, la teologia morale di A. si trova anche al di fuori di titoli e temi usuali nei trattati della morale, quindi al di fuori del suo 'manuale'. Ulteriormente lo sviluppo del suo pensiero, che ovviamente percorre anche vie proprie, non dovrebbe essere separato da quello dei teologi della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, dei quali Giuseppe Colombo fu per anni il sicuro mentore. Aver trascurato i due accennati livelli di ricerca (ma se ne potrebbero indicare altri due: quello della vicenda recente della teologia [morale] cattolica, nel quale il pensiero di A. sicuramente si contestualizza; e quello di un pensiero che conosce stadi successivi e differenti di elaborazione [come riconosce lo stesso A., cfr. 223-232]) può spiegare certe difficoltà nella comprensione del suo pensiero, e pertanto la reazione quasi istintiva di A., il quale fin dall'inizio della Postfazione segnala che le obiezioni di tipo 'teorico' che M-Q gli rivolgono derivano proprio da quella tradizione che egli impietosamente sottopone a revisione (cfr. 221; ciò vale anche a nostro parere per le obiezioni di S. Zamboni: cfr. 216-219). Segnaliamo subito, prima di venire alla discussione dei punti che riteniamo centrali (3.), alcune di tali incomprensioni per così dire 'minori', ma solo dopo aver notato che in generale M-Q colgono bene il senso del lavoro di A., qualificato come una «esplorazione teologica» (139) e un «cantiere di lavoro» (143): connotazioni che presu-

mibilmente non dispiacciono ad A. Lo stesso vale quando M-Q sostengono che fin dall'inizio dell'opera si avverte che A. ha già in mente una sintesi propria, la quale viene più illustrata e dischiusa che guadagnata e costruita lungo l'opera stessa (cfr. 141). Che poi A. apra la ricerca ad una complessità perfino vertiginosa, tale da poter essere difficilmente governata, è di nuovo una difficoltà per il lettore, ma presumibilmente non per l'autore (cfr. *ivi*). A. infatti a nostro parere è *Magister* meno nell'insegnare (inteso come didattica), e assai più nel pensare.

1.3. Proponiamo dunque la revisione di alcune interpretazioni del pensiero di A, proposte da M-Q, con l'intento non di presentare¹ e meno ancora di spiegare 'autenticamente' il pensiero di A., ma di contribuire al dialogo, propiziato dal volume di M-Q, sulla fondazione della morale.

1.3.1. Ci sembra problematica l'interpretazione proposta da M-Q della tesi della costituzione dell'identità mediante l'agire nel senso che «l'essere umano diventa un essere consapevole prima di se stesso (coscienza psicologica) e, in un secondo momento, del proprio debito nel confronto di altri (coscienza morale)» (135): a nostro parere la distinzione dei due aspetti non può essere posta come successione, meno che mai temporale; si tratta invece di maturazione personale nel tempo, la quale è insieme e inseparabilmente accesso a sé nel riconoscersi dovuto ad altri.

1.3.2. Qualcosa di simile vale a proposito della forma narrativa del discorso morale, considerata come una «cornice narrativa [...] ancora piuttosto rudimentale, se confrontata con la complessità della vicenda umana». La forma narrativa rende possibile considerare «l'obbligo morale come un dovere radicato nel bisogno di essere fedeli e coerenti *alla e con la* propria vicenda esistenziale» (135). Questo ci pare piuttosto parziale, in quanto la narrazione non è solo un racconto biografico di cornice, ma esprime la fondamentale storicità dell'uomo, ossia il suo farsi nella propria storia; e questo farsi (o volere) è fedeltà meno con la propria (separata) vicenda esistenziale, e più con la chiamata dalla quale origina la propria vicenda esistenziale, chiamata che per questo motivo può anche esigere conversione del cuore, e non solo fedeltà alla propria vicenda. E proprio la relazione di chiamata e fedeltà origina la parola, che rende possibile la narrazione e la scrittura. In proposito si può rimandare alle proposte di quella linea di ricerca (teologica) morale che, in collegamento con l'ermeneutica, appunto si suole chiamare 'etica narrativa'.

1.3.3. Non diversamente si dovrebbero considerare le «imprescindibili relazioni interpersonali, culturali e civili del soggetto», le quali sono ben più «del contesto personale e culturale dell'agente morale» (*ivi*). Di nuovo la fondamentale storicità dell'agire non solo circoscrive un contesto, ma istituendo le relazioni, istituisce la domanda dalla quale l'agente è provocato e alla quale deve rispondere.

1.3.4. E ancora nella tradizione morale «molto minore è l'attenzione prestata alle precondizioni personali, biografiche, esistenziali, sociali e culturali di chi questa libertà la deve esercitare», mentre in A. «la scansione temporale dell'agire permette di mettere a fuoco il passaggio tra volere spontaneo e volere deliberato, con la conseguente possibilità di collocare la libertà del soggetto dentro una storia» (136). Quanto affermato da M-Q è senz'altro accettabile, e tuttavia ciò di cui si parla non appartiene solo alle precondizioni, ma appartiene al nucleo dell'agire concreto, di cui la libertà indica la sporgenza; in questo senso la libertà dell'uomo non ha bisogno di essere collocata, in quanto, se si vuole evitare una concezione essenzialista (a modo di facoltà) o logicistica

¹ Rimandiamo al nostro volume A. BONANDI, *Il difficile rinnovamento. Percorsi fondamentali della teologia mora-*

le postconciliare, Cittadella, Assisi 2003, 228-269.

(«presupposto logicamente necessario per poter parlare di un agire morale»: *ivi*) di libertà, non resta che riconoscerla a partire dalla storia.

1.3.5. E ora il problema del linguaggio, nel contesto della *retractatio* della tradizione morale. M-Q scrivono: «A. fa notare giustamente come, dietro all'uso di questo termine classico [fine] della filosofia e della teologia morale, si nasconda l'illusione che il soggetto possa conoscere e volere un fine, prescindendo dalla necessaria mediazione dell'agire. L'osservazione [...] è senz'altro pertinente. Meno convincente risulta invece la scelta di sostituire il termine 'fine' con quello molto più scadente di attesa». Ora invece il termine attesa può essere scelto, oltre che per le sue risonanze bibliche in rapporto con il compimento delle promesse di Dio, precisamente perché mette in rilievo il coinvolgimento della volontà e dell'agire in rapporto al fine; come correttamente M-Q richiamano: «Giustamente A. ricorda che l'osservazione fenomenologica rivela a questo proposito un dato essenziale: il soggetto si costituisce solo mediante il proprio agire e quindi non può sapere di alcun fine in anticipo» (137). Pertanto parlare di attesa può senz'altro non essere tanto scadente, anche se la tradizione del concetto di fine è molto blasonata. E così si incontra un punto rilevante per il rinnovamento della teologia morale (e per la comprensione del pensiero di A.): quello del linguaggio. Superata la concezione del linguaggio come puro strumento comunicativo, come segno o indice materiale, il linguaggio mostra la sua connessione con il pensiero e la storia, e col farsi dell'uomo in essi. Pertanto chi voglia pensare e scrivere a proposito della verità, deve assumere in proprio la cura e per così dire la generazione del linguaggio, anche se ciò costringe il lettore a superare qualche scandalo intellettuale. Il che risulta ancor più pertinente quando ci si impegna nella revisione di una tradizione intellettuale a partire da un indirizzo di tipo fenomenologico: la fatica del pensiero è anche fatica per il linguaggio (se ne vedranno tra poco alcuni vantaggi).

1.3.6. Infine per quanto riguarda l'identificazione tra imperativo della coscienza e 'tempo pieno' M-Q scrivono: «Si tratta di un linguaggio figurativo piuttosto ambiguo e fuorviante, dal momento che un 'tempo' non può comandare alcunché. A comandare è il soggetto. Un soggetto presente a se stesso e convinto in coscienza che per essere coerente deve agire in un certo modo. Ma questa presenza a se stesso si realizza *tramite* e non *al di là o accanto* alla ragione, ai sentimenti, alle intenzioni, alla volontà. Questa sorta di ipostatizzazione del tempo proposta da A., invece, rischia di offuscare il ruolo svolto da tali elementi nel dinamismo dell'agire» (137s.). Ma l'opposizione tra tempo e soggetto, così praticata, lascia pensare che il tempo sia solo il 'quando' materiale dell'azione, e che il soggetto, costituito a monte del suo agire storico, debba comandare (*actus imperatus?*) per agire, in modo che l'autoconsapevolezza si realizzi tramite appunto le coordinate antropologiche (ragione, sentimenti, ecc.). Il tempo pieno – a nostro parere – è piuttosto (sotto il profilo dell'uomo) l'azione giusta ossia dovuta, e in questo senso comandata dal tempo nel senso della chiamata (ad esempio, di Dio che rende pieno o compiuto il tempo) che urge e vincola; il tempo pieno è il tempo della persona che agisce, in relazione al compimento del tempo da parte di Cristo. Di nuovo appare che la questione del linguaggio (senza pregiudizio della sua precisione e opportunità o meno) riguarda la cosa in sé (cfr. A. 241).

2. *Intermezzo sullo stile di Angelini*

Per meglio comprendere le intenzioni di A. può essere opportuno osservare una 'spia'. Si tratta dello stile, che pur presentandosi come accademico e sofisticato, scientifico e quasi pedante, lascia tuttavia intravedere una nota

decisamente soggettuale, e quasi testimoniale. Questa può essere rintracciata – ad esempio – nel facile passaggio dalla terza alla prima persona; ma ancor più nel coinvolgimento del lettore, che in verità è un uditore rimandato a una propria risoluzione e a un proprio impegno (morale, si direbbe). Del resto la teologia, anche come pratica accademica, non è strettamente legata alla predicazione, e comunque alla parola viva (questo sia detto senza dimenticare i limiti della cosiddetta ‘teologia kerigmatica’, la quale, opponendosi alla scolastica, con la mira di un approccio pastorale ha rischiato di bypassare l’onere del sapere rigoroso e stringente)? Pertanto concordiamo pienamente con M-Q: «Siamo così giunti a un terzo livello di apprendimento, quello del *credere*, [...] A. ci insegna che anche a credere si impara [...] A questo proposito, l’opera rappresenta senz’altro anche una forte testimonianza di fede. E questo, in modo sorprendente, senza fare sconti alle esigenze di scientificità e organicità del discorso. Come avviene sempre in questi casi, una fede viva che si proclama tende a coinvolgere l’interlocutore. [...] Sotto questo profilo, non crediamo di esagerare dicendo che il nostro teologo è, al contempo, un vero maestro di vita cristiana» (143). E ancora: «La proposta teorica di A. ha il grande merito di esibire un tono e un linguaggio fortemente esistenziali oltre che un salutare accento sulla storia, sulla cultura e sul costume. Rispetto a molte altre teorie morali assai più rarefatte e astratte, il teologo milanese veicola una concezione della morale molto più dinamica, coinvolgente e persino attraente, cosa davvero di non poco conto nel contesto culturale attuale» (136): crediamo che questa sia la risposta – testimonianza pertinente rispetto ai giudizi sommari sul pensiero di A. riportati da M-Q all’inizio del volume (7). Come si nota, lo stile fa corpo con la ricerca della verità, ed elabora linguaggi e immagini che si approssimano ad essa; così A. prende le distanze da un ideale di scienza (anche teologica), la cui misura sia l’oggettività neutrale e la signoria del concetto reificato (nel senso del concettualismo). Si potrebbe riassumere quanto andiamo dicendo con il titolo della postfazione di A. al volume di M-Q: ‘critica della dottrina’ (e del primato che spesso la tradizione teologica le ha riconosciuto) ‘e ascolto della coscienza’ (ascolto intelligente e fedele appunto; dunque non solipsismo, né arbitrarietà della coscienza, la quale invece parla... per chi ha orecchi per intendere).

Traducendo questo stile negli usuali termini disciplinari della teologia si potrebbe dire (correndo alcuni rischi, che – speriamo – il lettore è in grado di esorcizzare) che una teologia morale nuova (e la ricerca di A.) comprende gli interessi della teologia spirituale e della teologia pastorale, alle quali per altro A. ha prestato da anni una crescente attenzione: si tratta infatti della vita cristiana e della prassi concreta della comunità di fede e del singolo credente. E in tal modo la teologia di A. offre un indubbio interesse ‘pratico’, per nulla estraneo alla morale come pratica o fede, incrociata nell’insegnamento accademico della teologia morale. E a questo punto si intravede anche la necessità di riconoscere alla ‘morale’ una profondità e una ricchezza che la storia moderna del concetto continua a negarle, e che A. tenta di restituirle.

Fatte queste puntualizzazioni, che si pongono sulla linea dell’intento di M-Q di «facilitare l’intelligenza e l’interpretazione del pensiero morale di A.» (7), concordiamo con A. che la presentazione del suo pensiero da parte di M-Q è puntuale e intelligente. Discutibile è la pertinenza del titolo (‘Voglio dunque sono’) il quale, al di là dell’immediato impatto comunicativo, potrebbe indurre il lettore a comprendere il pensiero di A. sulla linea del volontarismo e del fideismo irrazionale; lo stesso sottotitolo (‘La teologia morale di Giuseppe Angelini’) va ridimensionato, come abbiamo visto, alla sola morale fondamentale, anzi solo a quella svolta nell’opera in esame. Infine si noti che le precisazioni che ci siamo permessi di proporre a proposito di alcune interpretazioni (e obiezioni) da parte di M-Q del pensiero di A. si collocano a livello di riflessione fondamentale, la quale non elimina la loro eventuale pertinenza settoriale, cosa che del resto A. riconosce a più riprese (cfr. l’importante

retractatio, 221-232), anche se, quanto alle questioni principali, lo sviluppo del pensiero di A. lascia intravedere meno una conversione, e più un approfondimento. Ma di questo diciamo subito.

3. *Quanto alle obiezioni rivolte ad Angelini e quanto alle sue risposte*

3.1. Ci sembra che la principale obiezione avanzata da M-Q alla morale fondamentale di A. possa essere formulata in questi termini, unitari ma con più facce.

3.1.1. Essa prende le mosse dalla insufficiente o inadeguata distinzione tra morale fondamentale e morale generale, che A. avvicinerebbe eccessivamente, considerandolo un rapporto «diretto e immediato» (131) (prima faccia): mentre secondo M-Q esse sono e dovrebbero rimanere rigorosamente distinte. Alla prima infatti compete – a loro parere – svolgere un discorso di genere e grado filosofico sulla esperienza umana universale della moralità, mentre la seconda si occupa delle principali nozioni del discorso morale cristiano così come svolto nella tradizione teologica (atto umano, legge, coscienza, peccato, ecc.).

3.1.2. Inoltre (seconda faccia), ancora secondo M-Q, A. predilige di fatto nella sua indagine la prima prospettiva rispetto alla seconda, lasciando dunque piuttosto scoperto il versante teologico della teologia morale fondamentale (113-115).

3.1.3. Riconosciamo facilmente in quanto appena riportato che la discussione riguarda il rapporto tra fede e morale. Ebbene una versione del problema, più attenta alla condizione culturale contemporanea, si ritrova a proposito della corrispondenza, che A. deriva dal postulato secondo cui «la fede cristiana realizza la verità originaria della coscienza»: «Che vi sia una corrispondenza tra testo biblico e sensibilità morale contemporanea è certamente possibile, ma [...] che cosa impedisce di interpretare la promessa di Dio proprio come il rovesciamento di ogni schema antropologico, un suo libero intervento del tutto gratuito e *sui generis*?» (129). Da qui M-Q svolgono la domanda più precisamente sotto il profilo della comparazione e della impossibilità della dimostrazione (terza faccia): «Che il Vangelo di Gesù Cristo sia particolarmente adatto a interpretare la coscienza intesa come attesa, interrogativo e invocazione è affermazione accettabile e condivisibile, in linea di massima da tutti coloro che hanno a cuore la ricerca della verità, pur non appartenendo alla comunità dei credenti in Cristo. Simile capacità interpretativa, tuttavia, potrebbe essere ascrivibile in linea di principio a tutti i grandi testi religiosi e sapienziali dell'umanità [...] Diversamente, però, sostenere che la coscienza morale – intesa come esperienza umana universale – esca dalla sua indeterminata «solo» mediante la scelta della fede nel vangelo, [...] risulta cosa assai più ardua – per non dire impossibile – da dimostrare in maniera convincente. [...] [inoltre] Si aggiungono notevoli difficoltà di carattere teologico rispetto alla comprensione della natura della fede cristiana. In proposito, ci sembra di riscontrare una indebita riduzione del fenomeno della fede religiosa, concepita a totale servizio e in funzione del tentativo di raccordare al meglio la teoria universale della morale e la specifica proposta della fede cristiana. Che la «morale» sia intimamente inerente a questa fede è un dato pacifico. Al contrario, sul fatto che il rapporto tra morale e fede sia così diretto e immediato come A. lo propone, si potrebbe discutere a lungo» (130s.).

3.2. Pur non presumendo in alcun modo di trattare adeguatamente la tematica avanzata, ci permettiamo alcune sottolineature. Anzitutto si ricordi che il rapporto tra fede e morale è oggetto nella teologia di una discussione

molto antica, ripresa anche recentemente dopo la ventata del 'cristocentrismo morale', nella domanda: esiste una morale specificamente cristiana?, con le note tensioni tra 'morale autonoma' ed 'etica della fede'. Ma di pochi decenni precedenti furono le discussioni intorno alla scelta della monumentale opera sulla morale cattolica (guidata da Fritz Tillmann) di separare come primo volume la filosofia morale (a firma di Theodor Steinbüchel) dalla teologia biblica morale, a firma dello stesso Tillmann². Effettivamente sono a tema le questioni che riguardano fede e ragione, teologia e filosofia (e la possibilità di una filosofia cristiana), morale cristiana e morale umana (naturale).

3.2.1. Ora l'obiezione di M-Q origina (primo) dal presupposto che la 'corrispondenza' tra testo biblico e sensibilità morale contemporanea possa essere studiata a modo di confronto materiale tra due serie di dati, tra i quali stabilire omogeneità e differenze. Ma – obiettiamo – così si comprende la moralità come un fatto neutrale, rispetto al quale l'agente è arbitro, e rispetto al quale la coscienza è presa d'atto, cioè, con i termini di A., esonerata dal compito di cimentarsi, di impegnarsi liberamente, ossia in ultima analisi di credere (una tale coscienza non sarebbe 'pratica'). Appunto la morale sarebbe anzitutto e separatamente conoscenza.

3.2.2. Il problema è ulteriormente visibile (secondo) nel modo in cui M-Q prospettano la netta distinzione tra esperienza umana universale (= morale fondamentale) e nozioni del discorso morale cristiano (= morale generale). Qui infatti ci troviamo di fronte a una doppia via, ognuna delle quali è costituita a se stante, col risultato che tale procedimento rende molto difficile, se non impossibile, identificare qualcosa di tanto imponente e insieme sfuggente come l'esperienza umana universale (problema nel quale incappa anche la più recente 'etica mondiale'), e dall'altra indirizza la morale cristiana verso le nozioni della sua tradizione teologica, invece che verso l'esperienza ecclesiale dell'agire credente. Insomma si presenta il rischio che queste operazioni abbiano uno spiccato carattere razionalistico, obliterando ciò che invece dovrebbe essere il punto di partenza, ossia l'ascolto della coscienza morale nelle sue forme storiche, di cui tanto scrive A. (cfr. 230s. «Non è in alcun modo possibile dire de 'la morale' in universale, senza necessità di riferirsi subito a una tradizione storica determinata, senza riferirsi dunque alle molteplici tradizioni storiche e al loro necessario confronto reciproco», 236; cfr. 235-239). E ammesso pure che una tale esperienza umana universale sia identificabile, come dovrebbe essere ripresa dalla teologia? Il fatto che A. privilegi l'aspetto fondamentale non compromette, a nostro parere, una costante attenzione al fatto cristiano: basterebbe ricordare in proposito la centralità della Scrittura nella 'Teologia morale fondamentale' di A.; significa piuttosto la riconduzione della morale delle categorie (la cosiddetta morale generale) alla morale delle vicende umane effettive, interrogate tramite la coscienza in direzione della verità di Cristo. Lì si trova il fondamentale che A. va cercando, e lì è offerta l'unità dell'esperienza umana universale con il comandamento di Dio, quale interprete della coscienza dell'uomo. Così morale filosofica e teologica non possono essere separate a modo di due realtà autonome: nella chiamata alla fede è da sempre inserita e attuata la verità storica (ma non immanente) dell'uomo. Pertanto se giustamente M-Q apprezzano quanto in molti manuali di morale fondamentale avvertono mancante, ossia lo svolgimento o meglio l'interpretazione dell'esperienza morale proposta da A., ritenendo anzi necessaria una tale riflessione da parte della teologia morale fondamentale, *et quidem* al suo interno (145; così anche A. 225-228, ove riconosce che in 'Teologia morale fondamentale' distingueva ancora troppo nettamente tra filosofia e teologia), trascurano forse che tale riflessione

² Cfr. il nostro studio: A. BONANDI, *Sistema ed esistenza. Il pensiero mora-*

le di Theodor Steinbüchel, Morcelliana, Brescia 1987, 72-75.

non è filosofia semplicemente inquadrata nella teologia o da essa 'sequestrata', ma ricerca critica sull'esperienza di un agente che per agire (cioè impegnarsi) deve esporsi a 'credere'. Per altro verso le vicende recenti della teologia cattolica mostrano *ad abundantiam* quanto il ripensamento antropologico di tipo fondamentale (e non solo categoriale) sia stimolante per la teologia stessa (si pensi anche solo a K. Rahner e K. Demmer).

3.2.3. Ma con ciò abbiamo introdotto un punto ulteriore (terzo). Ora M-Q si pongono in una prospettiva comparativa circa la capacità interpretativa dell'esperienza umana universale da parte del cristianesimo e di altre tradizioni religiose e morali. Ma tale raffronto – argomentiamo – suppone che si abbandonino il livello fondamentale della ricerca per porsi ad un livello civile o culturale, *pro sua parte* legittimo, ma certo differente da quello sul quale si costruisce il nostro discorso. Il livello civile infatti riconosce come ascrivibile globalmente a tutti quella capacità interpretativa, secondo le rispettive narrazioni e tradizioni storiche; pertanto riconosce che tutte le tradizioni sono 'uguali davanti alla legge', nel senso che giuridicamente nessuna può rivendicare qualcosa di contrario all'uguale diritto di libertà di religione. Pertanto sotto il profilo civile appunto la dimostrazione di cui parlano M-Q, anche a prescindere dalle luci e dalle ombre delle storie reali di quelle tradizioni, è certo impossibile. Su questa linea infatti non è possibile fornire argomenti convincenti, in quanto – di nuovo – ciò presuppone che la coscienza sia in posizione di neutralità rispetto all'impegno (cioè alla pratica), mentre riduce la questione del credere a quella del sapere. Di conseguenza non è possibile affrontare dal punto di vista esterno del giudice (e meno ancora del decisore 'razionale' delle teorie economiche) la questione della relazione tra esperienza morale universale e fede cristiana, perché in tal modo si scioglie il nodo della stretta relazione (o meglio dell'unità originaria) tra verità e libertà (cfr. le annotazioni di A., 233-235), riducendo la seconda a libertà di opzione (il che è avvenuto spesso nella storia delle teorie morali specie moderne, anche teologiche) e la prima a oggetto concettuale e a norma astratta. In modo sommario si potrebbe dire che la scelta tra dimostrazione rigorosa (impossibile) e opzione irrazionale (indesiderabile) (alla quale M-Q temono che si avvicini la posizione di A.) è impropria nella sua radice antropologica prima ancora che nella sua versione tipicamente teologica, e per questo anche nelle sue eventuali conseguenze. Non resta appunto che cambiare approccio. Tra l'altro solo in questo modo si può evitare di rendere la fede cristiana funzionale al 'coronamento' o perfezionamento della morale umana, cosa che M-Q giustamente temono (134); si evita anche il rischio di ridurre la morale a un sistema di norme di comportamento, sganciato dall'esperienza storica della coscienza credente. Con termini cari alla filosofia del Novecento, è possibile affrontare la questione solo passando da concetti ontici a esperienze ontologiche, le quali rimandano sempre alla storia (e alla storicità) e permettono di non affidare il pensiero ad astrazioni all'apparenza chiarificatrici, ma presto inconcludenti. In questo contesto le tesi di A. diventano intelligibili, anche se, come egli stesso riconosce, hanno bisogno di precisazioni e rifiniture, oltre che di un linguaggio più esplicito e coerente, che eviti facili equivoci al lettore non (ancora) familiarizzato.

E così si comprende A. quando scrive che, scontate le incompiutezze della propria presentazione, sulle obiezioni di fondo di M-Q non gli resta che esprimere un «franco dissenso» (221).

4. *Spunti per procedere*

Attraverso la riflessione propiziata dalla pubblicazione di M-Q e dalle loro obiezioni al pensiero di A. abbiamo dovuto riprendere alcune que-

stioni della teologia morale, piuttosto trascurate, eppure, come si è potuto vedere, determinanti. E se fino a questo punto è prevalsa la presentazione e la recensione delle obiezioni di M-Q (e si può pensare di altri) alle tesi di A., ora siamo invitati a procedere: con tutti i rischi del caso.

4.1. Le obiezioni proposte da M-Q alla teoria morale fondamentale di A. e all'indirizzo che essa rappresenta, così come le risposte offerte, possono creare una situazione di stallo, o almeno di imbarazzo, che ora cerchiamo di cogliere e analizzare. Da una parte infatti le obiezioni sembrano numerose e ben fondate (provenienti cioè da diverse angolature del discorso teologico e filosofico); dall'altra sostanzialmente si fa osservare che le obiezioni derivano da una mancata o incompiuta comprensione dell'approccio stesso, o da uno stadio precedente della 'rivoluzione scientifica', col risultato che dopo una adeguata esplorazione (condotta per lo più col metodo fenomenologico, nel senso precisato da A.), esse si rivelano globalmente inconsistenti. Insomma la situazione seguente la pubblicazione dell'accurata analisi di M-Q sembra quella dell'assedio a una città aperta..., situazione dunque non molto differente dalla precedente, nella quale il possibile pregiudizio si nascondeva dietro il mancato confronto. Per evitare che la teologia morale non valorizzi adeguatamente l'occasione offerta dalla pubblicazione di M-Q, ci sia permesso di offrire due suggerimenti. Il primo è sostanzialmente anticipato al punto 1.2. e riguarda l'approfondimento e una maggiore dimestichezza con l'approccio suggerito da A.; lo studio intrapreso da M-Q potrebbe diventare parte di una più ampia ricerca sullo stesso A. e il gruppo di teologi della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale. Al secondo si accenna al punto 2. Personalmente riteniamo che lo sviluppo dell'approccio possa / debba avvenire in direzione di quella che si usa classificare come morale speciale, teologia spirituale, teologia pastorale. Certo A. ha già offerto saggi molto significativi in tale direzione, e tuttavia ci sembra che anche in essi prevalga una attenzione eccessiva, o quasi una fretta di ricondurre e ri-solvere il problema o il tema morale particolare (spirituale o pastorale) nel suo momento fondamentale³. Insomma l'approccio potrebbe superare queste riserve solo crescendo, ossia mostrando come all'interno del fondamento e del metodo col quale esso viene indagato si delinea una figura maggiormente definita di vita cristiana, di fede nella prassi, o di prassi credente.

4.2. Non si tratta evidentemente di abbandonare il fondamentale (metodologico), ma di metterlo a tema per così dire di risulta e non in partenza; ossia si tratta di mostrarlo come implicato ed effettuato, e non solo di rintracciarlo come condizione di possibilità: la discussione di cui al punto 3. mostra abbastanza bene i limiti e l'insoddisfazione (o meglio il desiderio) di chi sente la verità solo intravista, la cui manifestazione è ancora inadeguatamente capace di soddisfare le esigenze della coscienza cristiana. La via suggerita dalla morale speciale mostra assai bene che i diversi temi hanno una propria relativa specificità, che alla fine non può essere assorbita né risolta nel fondamentale; percorrere questa via inoltre può riservare sorprese e suggerire qualche correzione anche nella comprensione del fondamentale. Si tratta – come suggerito nella nostra presentazione di A.⁴ – di esplicitare il legame della fede con la carità, legame che, non a caso, gli stessi M-Q non rilevano nell'analisi della morale fondamentale di A. Inoltre una ricerca più attenta alle questioni della morale cosiddetta speciale potrebbe mostrare meglio, ossia *in actu exercito*, la

³ Questo è il senso del nostro rilievo di una formalizzazione estenuante del discorso teologico, e del rischio di una accentuazione eccessiva della *fides qua*: cfr. A. BONANDI, *Il difficile rinnovamento. Percorsi fondamentali della teologia mo-*

rale postconciliare, 258-261. Vedi l'obiezione a noi rivolta da A., 225 nota 3.

⁴ Cfr. A. BONANDI, *Il difficile rinnovamento. Percorsi fondamentali della teologia morale postconciliare*, 254-257.

via fenomenologica che A. richiama, per quanto con circospezione e moderazione, liberandola dai sospetti di soggettivismo che fin dall'inizio l'hanno accompagnata (e che anche M-Q paventano). Con i rischi di ogni 'formula' sintetica si potrebbe dire che in fin dei conti la fenomenologia non si definisce, ma si fa, o meglio che si mostra nel farsi.

4.3. Tra i punti che richiedono approfondimenti c'è l'aspetto ecclesiale della morale cristiana. Nella nostra presentazione di A. avevamo indirettamente richiamato la necessità di un confronto più intenso anche con i pronunciamenti del magistero⁵, nel senso di contribuire a creare una lingua ecclesiale comune o, meglio, partecipata (all'interno della nostra cultura): essendo questo uno dei compiti della teologia. Che tale compito sia urgente è dimostrato dal fatto che la lingua ecclesiale e la formulazione ecclesiale della norma della vita cristiana sono tuttora fortemente intrecciate con la concettualità 'scolastica', quella appunto che difficilmente sembra reggere ad una analisi critica e che pertanto suscita riserve da parte di non pochi teologi. Anche questo sarebbe infine un modo per scoprire il fondamentale nel particolare, vista l'attenzione del magistero verso i molteplici aspetti della vita cristiana 'quotidiana'. L'accento sul momento ecclesiale del linguaggio e della norma morale potrebbe tra l'altro contribuire a moderare una duplice tendenza della svolta fenomenologica della morale. Essa tende da una parte a esaltare il dinamismo della vita cristiana affidandola all'intuizione spirituale personale più che alla comunicazione ecclesiale; e dall'altra a sottolineare con tanta forza l'unità dei molteplici aspetti dell'esperienza credente (fede e ragione, sentimento e intelletto, verità e libertà, ecc.) da alimentare l'impressione che l'intelligenza cristiana (la teologia) si possa esercitare solo a partire da una specie di escatologia compiuta e non da quella invocata e attesa; quest'ultima infatti accetta qualche tensione e polarità nel proprio percorso speculativo, poiché l'unità, donata dalla fede anche al pensiero, può essere esercitata solo in modo frammentario.

4.4. In chiusura, stimolati dallo studio di M-Q e dalle riflessioni di A., ci sia concesso di osare, a scopo sperimentale, una radicalizzazione delle questioni della teologia morale contemporanea. Una volta che si prenda sul serio la ricerca di A., così come la severa analisi della tradizione teologica e della cultura morale moderna e postmoderna da lui presentata, e posto che ciò avvenga a partire dalle domande e dalle obiezioni avanzate da M-Q, ci si può ragionevolmente chiedere verso dove può puntare la teologia morale. Quale può essere lo sbocco della sua crisi attuale? Se teniamo presente che essa come disciplina specifica si è sviluppata nella modernità, la quale a sua volta ha in modo progressivo tendenzialmente liquidato la questione morale, il che a sua volta ha gettato nel panico la stessa teologia morale privandola degli strumenti per assolvere adeguatamente il proprio compito, si potrebbe concludere che il 'rinnovamento' della teologia morale passa paradossalmente attraverso la sua estinzione come disciplina autonoma? Potrebbe / dovrebbe l'albero della teologia lasciar cadere questo ramo, visto che altre discipline possono farsi carico del suo oggetto (l'agire del cristiano), come l'antropologia, la teologia spirituale, la teologia pastorale, ecc.? O ancora, potrebbe la teologia morale ritornare alla sua condizione premoderna di indistinzione disciplinare nel compito generale della teologia (non solo A., ma altri manuali recenti di morale fondamentale sembrano muoversi in questa direzione)? In sintesi si potrebbe leggere il senso dei molteplici e divergenti tentativi di rinnovamento della teologia morale come tensione verso un superamento della forma moderna della teologia morale, forma che tuttavia storicamente è l'unica, o almeno di gran lunga quella prevalente? Questo sbocco della teologia

morale nella semplice vita morale del credente sarebbe coerente con quella crisi della modernità (e della morale moderna) che la postmodernità evidenzia ampiamente (a modo suo), crisi che – in ipotesi – potrebbe essere risolta solo superando la modernità stessa, con i suoi problemi e i suoi conflitti? E più in generale potrebbe la teologia tutta ritrovare la sua unità, la sua semplicità (*Einfaltungen*, scriveva nel 1969 H.U. von Balthasar, con un sottotitolo quanto mai significativo: *Auf Wegen christlicher Einigung*⁶), dopo le mille traversie che infine fanno emergere come essenziali solo la parola delle Scritture e la voce orante della chiesa (cfr. 138, 143)? E così il discorso della teologia morale per superare la sua propria modernità dovrebbe diventare in prima istanza postmoderno, e per superare la falsa scienza dovrebbe diventare post-scientifico, con le attrezzature predisposte dallo stesso sapere scientifico, nella direzione aperta proprio da quella purezza fenomenologia che, rivendicando alla filosofia il carattere di ‘scienza rigorosa’, conclude alle ‘meditazioni’ (Cartesio - Husserl)? E la spinta verso il fondamentale, propria non solo della teologia morale, potrebbe valere, con reminiscenza hegeliana, quale civetta di Minerva, che spicca il volo quando per la teologia morale scende la sera, la conclusione della sua vicenda: tutta moderna, troppo moderna?

ALBERTO BONANDI

⁶ H.U. VON BALTHASAR, *Einfaltungen. Auf Wegen christlicher Einigung*, Kösel, München 1969; tr. it., *Con occhi sempli-*

ci. Verso una nuova coscienza cristiana, Morcelliana, Brescia 1970.

Copyright of Teologia is the property of Glossa and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.