



VARIAZIONI ATTUALI NEL PARADIGMA DELLA TEOLOGIA MORALE CATTOLICA

Sebastiano Serafini

Istituto Teologico Marchigiano
Istituto Superiore di Scienze Religiose – Ancona
serafinidonsebastiano@gmail.com

ENGLISH TITLE: CURRENT VARIATIONS IN THE PARADIGM OF CATHOLIC
MORAL THEOLOGY

ABSTRACT

In recent decades, techno-scientific progress and the expansion of human knowledge and freedom have eroded the foundation on which Catholic morality was built for centuries, reducing its ability to shape human, social, and cultural life in a uniform and binding manner. After outlining the causes of this erosion, which are attributable to the scientific, biomedical, and anthropological revolutions, this contribution aims to present, drawing from the moral magisterium of Pope Francis, a new theological-moral framework capable of engaging with the profound transformations taking place in contemporary culture.

KEYWORDS: Catholic moral theology, Theological hermeneutics, Scientific revolution, Biomedical revolution, Magisterium of pope Francis

1. RIVOLUZIONE SCIENTIFICA E RIVOLUZIONE BIOMEDICA

Nella seconda metà del secolo scorso, i progressi registrati nella biologia e nella medicina hanno abbattuto limiti ritenuti fino a pochi anni prima «naturali». Si sono infatti avuti importanti progressi come, ad esempio, la pratica della dialisi (1962), il trapianto di cuore (1967), la fecondazione *in vitro* (1978). C'è stata, inoltre, la diffusione di nuovi metodi di contraccezione. Si può dunque sostenere che dagli anni '70 del secolo scorso in ambito biomedico è accaduto qualcosa di simile a ciò che si è verificato con lo sviluppo scientifico. I progressi biomedici hanno infatti prodotto ciò che Maurizio Mori definisce «rivoluzione biomedica»:

come la grande rivoluzione scientifica ha consentito il controllo del mondo inorganico e ampliato le libertà civili sul piano della vita sociale, così la Rivoluzione biomedica, fondandosi sul nuovo *status* acquisito dalla biologia come scienza, sta consentendo il controllo del mondo organico e, con esso, sta favorendo l'ampliamento delle libertà civili anche sul piano della vita biologica¹.

La rivoluzione biomedica si colloca quindi nella scia degli effetti prodotti dalla rivoluzione scientifica, e ad essa vanno ricondotte una serie di mutazioni riguardanti i modi in cui gli uomini e le donne pensano sé stessi, la gestione del proprio corpo, la vita sociale. La rivoluzione biomedica ha, in tal senso, radicalizzato e accelerato il processo di secolarizzazione, inteso come processo di progressivo «disincanto del mondo». Un momento cruciale di questo processo è da rintracciarsi nel «salto Gestaltico» compiuto da Galileo Galilei con il passaggio dal mondo qualitativamente differenziato all'universo uniforme, portando gli uomini a vedere il mondo in maniera diversa. In tal modo, la scienza estromette le cause finali di derivazione religiosa dal complesso degli elementi che spiegano il mondo fisico e astronomico. Ai tempi di Galileo Galilei si riteneva infatti che la verità posseduta e preservata dalla Chiesa fosse stata ricevuta come rivelazione divina, e che questa verità, rivelata in Gesù Cristo, fosse anche stata plasmata nei termini di una cosmologia indiscussa e indiscutibile. Tale cosmologia poteva essere annunciata in maniera semplice: Dio abita al di sopra del cielo; la Terra è al centro non solo dell'universo ma anche dell'attenzione di Dio. Lo sguardo divino che tutto vede assiste Dio nel compito di registrare le azioni di ogni essere umano. A procedere da tale visione, la Chiesa articola poi il suo sistema morale come un sistema di controllo del comportamento umano. In altri termini, se Galileo aveva ragione, la Chiesa si sbagliava poiché la visione di Galileo era contraria alla Parola di Dio così come rivelata nelle Sacre Scritture che, in quel momento, si credeva fossero state dettate da Dio in maniera letterale. Resta il fatto che a partire da Galileo, il cristianesimo e la sua autorità cominciano a vacillare. E ciò diviene più intenso nella misura in cui, nella conoscenza umana, iniziano a farsi strada altre scoperte. Galileo aveva fatto sì che il mondo sperimentasse un periodo di trasformazione e di crescita rapidissime. Con l'ampliamento delle conoscenze e delle libertà sarebbe presto divenuto ovvio che il cristianesimo, come inteso tradizionalmente, non trovasse più posto nel mondo che stava nascendo.

Dopo Galileo, Isaac Newton studiò la causalità, la gravità, l'interrelazione di tutti gli esseri viventi e il funzionamento dell'Universo.

¹ M. Mori, *Manuale di bioetica. Verso una civiltà biomedica secolarizzata*, Le Lettere, Firenze 2010, p. 88.

Non c'è posto nell'Universo di Newton per un Dio esterno che interviene in maniera soprannaturale nella storia umana. Quando la gente cominciò a capire qualcosa sui fatti atmosferici e sulle loro cause, come pure su altre realtà geologiche, smise di credere che Dio controllasse fenomeni come gli uragani, le inondazioni, la siccità e i terremoti. Nessuno pensò più che tali eventi naturali fossero strumenti dell'ira di Dio o il procedimento divino per punire le persone dai loro peccati. Gli esseri umani spiegavano questi fenomeni come fatti naturali. L'idea di Dio come un essere esterno a questo mondo, disposto ad intervenire sugli eventi naturali, batteva già in ritirata.

Charles Darwin muta, poi, l'intera concezione della vita biologica, poiché libera la biologia da ogni riferimento di carattere teologico e identifica il mondo dei viventi come una realtà in evoluzione strutturata dalla selezione naturale. Darwin sostiene che la vita si è evoluta nel corso di miliardi di anni, a partire da una singola cellula. In tal senso, nessuna specie esiste in forma permanente, ma è sempre in divenire. L'umanità è sorta dalla famiglia dei primati e il racconto della creazione della Genesi non risulta corretto né dal punto di vista biologico né da quello storico. Inizia ad imporsi nel sapere umano il fatto che non siamo stati creati «a immagine di Dio». L'evoluzionismo esclude inoltre la presenza di un Dio o di una intelligenza superiore, poiché la selezione è cieca, condotta in modo casuale dalla selezione naturale. In tal modo, la posizione dell'uomo nell'universo cambia radicalmente. Da vertice della creazione si muta in elemento interno al processo evolutivo. Vengono messi in discussione tutti i tradizionali dualismi su cui si fondava l'antropologia cattolica: spirito e materia, corpo e anima, persone e mondo animale, uomo e ambiente. Dopo che la rivoluzione scientifica aveva decostruito la cosmologia cattolica, l'evoluzionismo decostruisce anche l'antropologia, e, di conseguenza, anche la visione morale proposta dalla Chiesa. Essa non sembra infatti più provenire da un ordine prestabilito al di là del tempo, né può indicare norme assolute per la condotta umana, poiché, come sostiene Darwin, la condizione antropologica è in continuo divenire.

A Galileo, Newton, Darwin, va aggiunto Sigmund Freud. Il fondatore della psicoanalisi introduce infatti una nuova comprensione della condizione umana. Molti dei simboli e dei racconti che un tempo costituivano il nucleo del racconto cristiano appaiono ora assai diversi se analizzati nella prospettiva freudiana. Il Dio Padre sembra essere una pura proiezione dell'autorità paterna. Il senso di colpa, sui cui era basata una parte importante della morale cristiana, appare come una forma di controllo del comportamento umana. Il timore di Dio, che costituiva una componente rilevante del cristianesimo, con le sue immagini del cielo e dell'inferno, inizia a venire meno.

La rivoluzione scientifica, fin qui sommariamente descritta, arriva poi a intaccare gradualmente l'ordine e la stabilità esistenti in due ambiti della vita umana: quello della famiglia, che come unità riproduttiva sembrava non po-

ter prescindere dai finalismi biologici della sessualità, e quello della cura dei corpi. Medicina e famiglia sembravano infatti le uniche istituzioni capaci di garantire la continuità con una tradizione millenaria. Ora, invece, essa viene messa in discussione dalla rivoluzione biomedica, ribaltando di fatto l'ordinamento di strutture considerate immutabili. Le nuove biotecnologie riguardanti la riproduzione, la nascita, la cura, la morte, consentono infatti di intervenire sui processi vitali e secolarizzano spazi come la sessualità, il nascere, il morire, che perdono la dimensione sacrale loro attribuita dalla mentalità tradizionale. Il controllo della riproduzione umana secolarizza la nascita e accelera il tramonto della famiglia come unità riproduttiva, ampliando la dimensione degli affetti e favorendo la diffusione di nuove forme di vita familiare. Le nuove tecniche di fecondazione assistita consentono di assicurare una discendenza prescindendo da rapporti sessuali tra eterosessuali, e aprono possibilità inedite nella gestazione e nella gestione della vita nascente. Mutazioni profonde intervengono anche nella gestione dei sistemi di cura della vita umana e nella gestione della vita morente. Si aprono prospettive nuove, e le persone intendono far uso dell'ampliamento di opportunità loro offerto dalla medicina per realizzare propri piani di vita. Si configura, in tal modo, dopo la secolarizzazione del diritto e della politica, anche la secolarizzazione dell'etica.

Infatti, dopo la secolarizzazione primaria, cioè quella derivante dalla rivoluzione scientifica, che ha mutato la visione dello spazio e del mondo inorganico, è in atto la secolarizzazione secondaria, quella cioè connessa all'ampliamento delle conoscenze e delle capacità di controllo del mondo biologico, che toccano ambiti rilevanti della vita umana come la riproduzione, la nascita, la cura, la morte. A questa mutazione si connette l'affermarsi della moralità come ambito dell'esistenza autonomo rispetto alla religione, e l'avvento di una situazione di pluralismo etico, con il conseguente riconoscimento pubblico del diritto delle persone a scegliere i propri piani di vita, prescindendo da ogni riferimento di carattere assoluto.

In questo quadro di ampliamento della conoscenza e del controllo dei meccanismi del mondo biologico si colloca l'espansione di una cultura che, dopo aver ristretto lo spazio di apertura al trascendente e spogliato il mondo di ogni dimensione sacrale e di ogni riferimento finalistico, procede alla decostruzione di un altro elemento dato tradizionalmente per scontato, cioè che la vita umana sia sempre buona. Infatti, come la rivoluzione scientifica ha reso la terra uno dei tanti frammenti di roccia che si muovono nei cieli, così la rivoluzione biomedica non considera la vita satura d'essere, ma satura di scelte umane, cioè non più buona in sé, ma buona o cattiva a seconda del suo riconoscimento come realtà positiva o negativa. Va rivelato, inoltre, che con l'avvento di questa maniera di pensare il mondo biologico e il mondo umano anche la laicità entra in una nuova fase. Sino a un recente passato riguardava

soprattutto la politica, ora si estende alle questioni bioetiche e familiari. Infatti, come in passato, laico era chi affermava l'indipendenza e l'autonomia dello Stato, oggi laico è chi ritiene che «lo Stato debba garantire l'indipendenza e l'autonomia del cittadino, ritenuto unico detentore legittimo della sovranità decisionale circa le scelte che riguardano la propria vita, quando esse non danneggiano quella degli altri»². Per questo, sul piano morale, il principio della laicità diventa l'equivalente del paradigma etico che esclude ogni tipo di riferimento a un assoluto come fonte di legittimazione di una scelta morale.

2. LA RIVOLUZIONE ANTROPOLOGICA: NUOVE FORME DEL NASCERE, DELLA SESSUALITÀ, DEL MORIRE

Il consolidamento della cultura moderna formatasi a partire dalla rivoluzione scientifica e dalla rivoluzione biomedica ha prodotto il crollo dei «tre assi» che strutturano larga parte delle antropologie e etiche premoderne, caratterizzate da una concezione finalistica della natura, da una visione gerarchica e intrinseca dell'ordine sociale, da una concezione teologica eteronoma, che fa appello a un Dio concepito come ente che funge da fondamento e da garanzia di un ordine che struttura la vita dei singoli e della società.

Lo «sgretolamento» di questo sfondo immette in condizioni di vita che vengono percepite come realtà «contro natura», come qualcosa che suscita orrore, poiché portatrici di una rivoluzione antropologica che va a minare la visione fissista e stabilizzata di natura umana. Fa parte infatti del quadro tradizionale l'idea che ci sono aree antropologiche della vita umana che sono costitutive della nostra umanità, una convinzione che porta a ritenere che la separazione tra sessualità e procreazione, il superamento della dicotomia di genere tra maschio e femmina, l'identificazione dell'inizio della vita e del morire come luoghi di esercizio di scelta, sono indicazioni «dissoltrici dell'intero sfondo umano»³. Essere individui umani significa, in tal senso, considerare la sessualità, la procreazione, il morire come aree governate da doveri e proibizioni assolute che definiscono i modi con cui vanno gestite.

La caduta del quadro tradizionale dovuto all'ampliamento delle conoscenze e alla capacità di controllo dei processi umani, e l'immissione di aree come la sessualità, la procreazione, la morte, nella scena umana della libertà e della soggettività, comporta tuttavia non soltanto il venir meno di doveri e divieti assoluti, ma anche la trasformazione di quelle aree della vita, poiché con il venir meno dello sfondo di quei divieti e di quei doveri è l'intera area

² Mori, *Manuale di bioetica*, p. 105.

³ P. Donatelli, *La vita umana in prima persona*, Laterza, Roma-Bari 2012, p. 110.

della vita a mutare, e i modi in cui vengono pensate la riproduzione, la sessualità, la morte.

Uno spazio particolarmente significativo di trasformazione è la sessualità, un ambito che, dall'antropologia cristiana e da un sistema di pratiche pastorali finalizzate al controllo degli aspetti più intimi dell'immaginazione, è stato investito del carattere della «naturalità», conferendogli lo statuto di realtà che sfugge alle mutazioni dei costumi e della storia. In questo orizzonte, l'umanità viene pensata in modo dicotomico come maschio e femmina, una dicotomia funzionale alla procreazione, che ha il proprio contesto appropriato nel matrimonio. Questo modello ha funzionato fino a tutto l'Ottocento. Accade, però, che nel momento di maggior pressione sociale attorno al nucleo familiare «esso impazzisce»⁴. Dopo le sperimentazioni sessuali praticate nei primi decenni del Novecento a New York, a Berlino, come pure in Russia agli albori della rivoluzione, e spazzate via dalle dittature e dalla normalizzazione della democrazia americana, si raggiunge un nuovo assetto nella visione della sessualità con la rivoluzione sessuale avviata in Svezia tra gli anni Cinquanta e Sessanta, e gradualmente riversatasi in altri paesi democratici. Si produce in tal modo la caduta del quadro tradizionale, e si ha l'apertura di un nuovo orizzonte nella comprensione della sessualità, nella quale si rivela importante l'apporto del femminismo e della comunità gay. Salta infatti l'unità tra sessualità e procreazione, la dicotomia dei generi, e mutano, di conseguenza, i concetti di genere, di sessualità, di procreazione. A questa mutazione si lega l'introduzione di nuovi istituti giuridici come l'estensione del matrimonio alle coppie gay, e la presenza di varie tipologie di unioni civili. Si affermano, così, modi di vita inediti, come la procreazione assistita, il matrimonio omosessuale. In tal modo, la sessualità viene disconnessa dal rapporto generativo tra sessi, come pure dal quadro psicologico di tipologie di normalità, e collocata in una dimensione estetica della quale è componente essenziale una intimità che ha il potere di mutare la percezione di sé e degli altri.

Oltre alla sessualità, un altro ambito in cui è in atto una profonda trasformazione è quello della procreazione. È infatti caduto lo sfondo tradizionale in cui il corpo femminile appare come un oggetto di pudore e di riverenza nel quale è presente «un finalismo da onorare», cioè generare figli, in cui si realizza il disegno e la legge di Dio. In particolare, l'avvento della procreazione assistita rappresenta un vero e proprio salto di qualità non solo per le modalità con cui il processo si realizza, ma soprattutto per i significati che assume. Questa pratica scinde il legame tra sessualità e procreazione, muta anche i concetti di maternità e paternità, consentendo l'introduzione di forme diverse di genitorialità, venendosi a delineare in tal modo situazioni fino a

⁴ Donatelli, *La vita umana in prima persona*, p. 115.

pochi anni fa inimmaginabili come la possibilità di essere genitori gay o di accedere alla pratica della «maternità surrogata» o, in un prossimo futuro, all'etcogenesi. La mutazione dello scenario della procreazione ha inoltre ripercussioni anche nel campo educativo, poiché l'essere e il fare i genitori risultano una condizione disconnessa dal quadro tradizionale, e le pratiche educative vengono modellate sulla soggettività delle persone coinvolte.

Un'altra dimensione rilevante della vita umana, il morire, viene investita dalle trasformazioni indotte dalla cultura moderna. Il morire diviene oggi «una scena della propria soggettività»⁵. Questo modo di considerare il morire travalica la mentalità depositata nello sfondo tradizionale, nel quale la riverenza dovuta alla morte si ancora al fatto che la morte è fuori dal controllo umano. L'intera area del morire tende invece oggi ad essere investita e plasmata da una soggettività capace di appropriarsi dell'intero processo del morire e di trovare in esso l'espressione di sé. La richiesta di eutanasia, di suicidio assistito, di sospensione delle cure, rientrerebbe in questa visione, dove la morte non è evento prodotto dal caso, ma una «scena» in cui trova piena espressione la soggettività, con i propri diritti e la propria libertà.

3. LE REVISIONI NECESSARIE PER UN RINNOVATO SFONDO TEOLOGICO-MORALE

La rivoluzione biomedica e l'ampliamento degli spazi della libertà spiegano il processo di mutazione in corso. La secolarizzazione dell'etica, il crollo della metafisica e del «finalismo da onorare», e gli spazi della vita umana ora non più assegnati alla oggettività della legge naturale, ma alla soggettività e alla creatività personali, impongono un lavoro di ripensamento dello sfondo entro cui si articola il discorso teologico morale cattolico. A tale scopo sono necessarie alcune revisioni teologiche ed ecclesiologiche.

In primo luogo, come suggerisce il gesuita Michel de Certeau, è indispensabile dismettere il paradigma teologico-filosofico da lungo tempo egemone nella cultura cattolica secondo il quale l'impiego del pensiero patristico e di quello scolastico consentirebbe di rendere universale, cioè valido per tutti, il modo di pensare la vita umana e le forme dell'agire contenute in quella «opzione particolare» che è la fede cristiana.

Da tre secoli – scrive il gesuita francese – l'insegnamento teologico si è illuso di poter trasportare nelle Chiese, che si sono trasformate in gruppi *particolari*, i modelli elaborati durante l'Antichità e il Medio Evo in funzione di società *globalmente* religiose. Esso si è dato riferimenti quasi esclusivamente patristici o scolastici, ma senza tener conto del fatto che essi apparte-

⁵ Donatelli, *La vita umana in prima persona*, p. 126.

nevano sempre meno al linguaggio comune e che questo cambiamento aveva modificato completamente il loro senso. Poco per volta si è rivelato il carattere archeologico dell'impresa⁶.

Inoltre, è necessario prendere atto del fatto che in una civilizzazione che non si pensa più in termini religiosi, per dare plausibilità alla vita morale e all'esperienza religiosa, sia divenuta ormai impercorribile la via della ricerca di una loro legittimazione che fa riferimento a un fondamento di tipo metafisico. Questo procedimento è infatti il residuo di una società «globalmente religiosa», che è il contesto in cui si sono formate la teologia patristica e il pensiero scolastico. Con l'avvento della modernità e delle rivoluzioni in atto, l'esperienza religiosa, con le sue esigenze morali, si «de-solidarizza» dalle istituzioni e dalle appartenenze ecclesiali, e non va cercata e trattata nello spazio della metafisica, ma, come sostiene Michel de Certeau,

là dove esiste, nella filosofia moderna: là dove Spinoza, Hegel, Heidegger e altri ancora costruiscono in termini di politica, di storia, di linguistica, ecc., il discorso relativo alle domande dell'esistenza; là dove la letteratura, nella forma del romanzo e della poesia, esplicita con un lavoro interno al linguaggio il problema aperto dalla sparizione delle istituzioni che significano altro che non il linguaggio stesso [...]. Al di là delle certezze di un tempo, sembra che un lavoro debba essere proseguito *allo scoperto*, senza la protezione di una ideologia garantita da una istituzione, nella forma di un viaggio⁷.

Il lavoro di ripensamento dello sfondo entro cui collocare la riflessione teologico-morale richiede poi, in terzo luogo, il passaggio da una «teologia del governo» ad una «teologia nella contingenza». La prima è espressione di una sorta di «stato pontificio mentale» nel quale la Chiesa si autocomprende come istituzione che gestisce un sistema dottrinale rigidamente definito, il magistero viene concepito come il custode e il garante della corretta trasmissione della dottrina, l'etica viene identificata come *ordo* da difendere attraverso una pastorale che si prolunga nella politica e nelle leggi. La «teologia nella contingenza» è invece espressione di una Chiesa capace di misurarsi, senza pretese assolutistiche, con le diverse maniere di essere umani, e con le differenze legate alla struttura storica della vita umana.

⁶ M. de Certeau, *La debolezza del credere. Fratture e transiti del cristianesimo*, Città Aperta Edizioni, Troina (EN) 2006, p. 227.

⁷ de Certeau, *La debolezza del credere*, pp. 229-230.

In quarto luogo, tale lavoro di revisione richiede l'abbandono di una visione della Chiesa come agente di un «riarmo morale»⁸ che tocca la dimensione pubblica e privata della vita umana, dando così spazio alla pratica di una riflessione teologica attenta alle trasformazioni della vita morale, alla sua dimensione personale, alla sua connotazione storica.

Assumere queste quattro revisioni teologiche ed ecclesiologiche significa dare avvio a una riflessione morale non più collocabile nel quadro di una etica costruita sulla base di un ordinamento e di una legge del comportamento umano metafisicamente fondati, ma ad una riflessione caratterizzata per l'attenzione data al soggetto, alla storicità della condizione umana e della comprensione di sé prodotta dagli uomini nel divenire della loro storia, alla responsabilità morale del soggetto, alla comprensione dell'essere umano resa possibile dal dialogo interdisciplinare con le scienze umane, con le scienze della natura, con l'espansione della tecnica.

Occorre dunque dismettere il linguaggio dello scontro e delineare un pensiero capace di superare «l'ordinario risentimento antimoderno della Chiesa»⁹, e scommettere sul fatto che anche l'umanità contemporanea, con le sue rappresentazioni del mondo, dell'uomo, del sacro, possa essere un «*kairós* per la rivelazione di Dio e della sua presenza»¹⁰. Prende forma, in tal modo, un pensiero etico cattolico che è all'origine di figure di esperienza cristiana aperte alle istanze della cultura contemporanea, alla dimensione personale della vita morale, ai processi di liberazione individuale e collettiva. A questo sfondo si collegano una «forma di Chiesa» e una pratica della teologia non monolitiche, che si qualificano come lo spazio in cui prendono forma stili di pratica cristiana pensati al di fuori della classica diade «autorità/obbedienza». A questo tipo di riflessione si ispirano autori come Enrico Chiavacci, Giannino Piana, Alain Thomasset, Charles Curran, Joseph Fuchs, Bernard Häring, Miguel Yáñez, Elmar Salmann, Michel de Certeau, Giuseppe Ruggieri, i quali concordano nel ritenere che

il cristianesimo non avrà alcun futuro se – scrive Salmann – continua ad assumere uno stile ideologico, autoritario ed estrinsecistico, se [...] rifiutasse di considerarsi, all'interno di una società plurale e incredibilmente vivente e ricca, come una prospettiva nell'infinito processo di scoperta e di liberazione della libertà e dell'intelletto umani. Dovrebbe invece appartenere [...] alla fede cristiana il gesto di scommettere e di puntare sul fatto che i motivi originari della visione cristiana del mondo sono sufficientemente veri da po-

⁸ Cfr. J. Gafo, *La Evangelium vitae: una defensa apasionada de la vida humana*, «Razón y Fe» 101 (1995), p. 596.

⁹ E. Salmann, *Passi e passaggi nel cristianesimo. Piccola mistagogia verso il mondo della fede*, Cittadella, Assisi 2009, p. 42.

¹⁰ Salmann, *Passi e passaggi nel cristianesimo*, p. 42.

ter arricchire gli uomini e sussistere senza pressioni di tipo morale o istituzionale¹¹.

In altri termini, uno degli elementi in gioco nel campo della riflessione teologica e nel lavoro di ripensamento dello sfondo ermeneutico entro cui l'etica cattolica si articola, è, in altri termini, il passaggio da una «Chiesa del controllo dottrinale» a una «Chiesa-laboratorio del cristianesimo del futuro»¹², in grado cioè di concepirsi come luogo di costruzione di una soggettività credente aperta e capace di interazione democratica. Questa strada è stata aperta da papa Francesco. Per il papa argentino, infatti, la Chiesa deve autocomprendersi come una sorta di laboratorio in cui, a partire dalla presa d'atto della condizione di crisi del cristianesimo storico, viene delineata una riflessione finalizzata alla instaurazione di «una sopravvivenza attiva della Chiesa»¹³ capace di configurare forme di esperienza cristiana fruibili in una fase storica che è sulla soglia di un passaggio epocale. Soltanto in questo modo i credenti potrebbero «superare il timore di vedere “esplodere” le immagini di Dio e le forme di esperienza religiosa ereditate dalla tradizione, e trovare le risorse cognitive, affettive, comportamentali»¹⁴ necessarie per offrire ad una umanità che è sulla soglia di un «vero e proprio cambiamento d'epoca» stili di pratica cristiana recepitili e vivibili.

4. LO SFONDO TEOLOGICO-MORALE DEL MAGISTERO DI PAPA FRANCESCO

La novità riscontrabile nel magistero morale di papa Francesco sta, a mio avviso, nella mutazione dello sfondo categoriale che funge da spazio di elaborazione dell'etica cattolica, che non è dato dalla metafisica, e dalla struttura ontologica che determina l'orizzonte di comprensione dell'agire umano. Infatti, in linea con la prospettiva delineata dal Concilio Vaticano II, l'interdisciplinarietà, la rilevanza conferita al soggetto e alla storicità dell'esistenza, il valore assegnato alla libertà e alla creatività, la sottolineatura della struttura relazionale dell'esistenza, l'evidenziazione della connessione tra vita morale e impegno sociale, l'accento posto sulla dimensione inclusiva, dialogica, planetaria, del «principio del bene comune», e sulle istanze dettate dalla «custodia della casa comune», costituiscono le novità di un ma-

¹¹ E. Salmann, *Der Geteilte Logos. Zum offenen Prozess von neuzeitlichen Denken und Theologie*, Centro Studi Sant'Anselmo, Roma 1992, p. 181.

¹² G. Giustozzi, *Pierre Teilhard de Chardin. Mistica cristiana e potenza creatrice della tecnica*, «Orbis Idearum. European Journal of the History of Ideas» (2019/2), p. 75.

¹³ E. Scalfari, *Francesco: Io, Ratzinger e la terra da salvare*, intervista di Eugenio Scalfari, «La Repubblica», 16 gennaio 2020, p. 3.

¹⁴ Giustozzi, *Pierre Teilhard de Chardin*, p. 77.

gistero che colloca la costruzione della teoria morale nello spazio di una visione della vita umana nella quale hanno una forte rilevanza categorie come relazione, bene comune, e immagini di verità congrue con un contesto pluralistico¹⁵. In tal modo, contestualizza il proprio magistero morale nell'ambito di una visione della società come spazio nel quale realizzare non soltanto la tolleranza tra differenze tra loro estranee, ma attivare processi capaci di favorire sinergie tra diverse forme di esperienza religiosa e tra diverse visioni del mondo e della vita umana.

Il pontificato di Papa Francesco, con il rimando allo spirito innovatore del Vaticano II che esso fa proprio, costituisce in tal senso il riferimento a partire dal quale risulta possibile attivare un ripensamento della teologia morale in un orizzonte non normato da un modello di pensiero che teorizza l'esistenza di un ordine morale legittimato dal riferimento a una struttura ontologica di cui la legge naturale costituisce l'espressione privilegiata.

L'attuale pontefice sembra infatti voler uscire dalla postura mentale che fa uso dell'apparato argomentativo della logica e della metafisica per legittimare una dottrina religiosa e un ordine morale. Egli intende dare alla Chiesa una «forma» e un «volto» che le consentano di praticare una comunicazione non dottrinarica e non precettistica della fede e della morale cristiana. Con il suo magistero, papa Francesco non intende infatti proporre obblighi e divieti di carattere morale o religioso, ma suscitare un interesse attivo verso l'esperienza cristiana. In esso si avverte un'eco dell'impostazione che Giovanni XXIII aveva dato al Concilio, nel desiderio di instaurare un rapporto positivo con la cultura dell'umanità contemporanea, che rifugge da condanne.

Severino Dianich, per indicare il mutamento di prospettiva in atto nel magistero di papa Francesco, usa l'espressione «Magistero in movimento»¹⁶. Tale cambiamento è da collegare con la recezione delle indicazioni del Concilio Vaticano II. Il papa, infatti, «non fa che riproporre ciò che i Padri conciliari avevano avanzato nel prospettare il futuro»¹⁷ della Chiesa. Nel suo pontificato «si rivive il clima del concilio Vaticano II [...]. Spinge all'innovazione, in una Chiesa che in questi ultimi tempi sembra essersi rinchiusa in se stessa, quasi oppressa dall'ansia di dover contrastare un'evoluzione del costume e della legislazione degli Stati che sta travolgendo il millenario *ethos* della tradizione cristiana»¹⁸. Il timore del relativismo,

¹⁵ Per un approfondimento di tali questioni, mi permetto di rimandare a S. Serafini, *La Bioetica in Italia. Da una storia di battaglie etico-politiche a spiragli di dialogo tra pensiero cattolico e pensiero laico*, Studium, Roma 2019, pp. 445-498.

¹⁶ S. Dianich, *Magistero in movimento. Il caso papa Francesco*, Bologna 2016.

¹⁷ Dianich, *Magistero in movimento*, p. 7.

¹⁸ Dianich, *Magistero in movimento*, p. 7.

la preoccupazione di smarrire una posizione dominante a livello sociale e politico, che hanno di fatto caratterizzato la vita della Chiesa negli ultimi decenni, sono, secondo Dianich, tra le cause del fatto che «il Concilio non ha potuto sviluppare tutte le sue ampie potenzialità. Ora è dai condizionamenti di questa preoccupazione che papa Francesco sembra volersi liberare»¹⁹.

Questo «Magistero in movimento» promuove un nuovo stile ecclesiale, e prende indirettamente le distanze da forme di discorso morale che legittimano la norma a partire dall'ammissione dell'esistenza di un ordine oggettivo, che precede le esperienze e le storie effettive delle persone, al quale la loro coscienza e la loro libertà si deve adeguare. Questa mentalità appare come frutto di un pensiero che rifugge dalla identificazione della fede come dottrina da credere da cui dedurre una legislazione morale destinata a regolare aspetti rilevanti della vita della persona e della collettività. La «pressione» indotta dal magistero di papa Francesco induce invece a considerare il fatto che la fede esiste nella coscienza dei credenti e nell'esperienza vissuta del popolo di Dio. La vita morale non va quindi disconnessa dalle variazioni di spazi, tempi, culture, che caratterizzano l'esistenza dei credenti. In tal modo, il magistero non appare semplicemente come il portatore del *munus docendi*, ma come guida della Chiesa che si fa interprete del vissuto dei fedeli, e attivatore di dinamiche pastorali che favoriscono la pratica di una fede realmente vissuta.

Papa Francesco non sembra dunque voler ancorare la fede al monopolio dottrinale di un magistero che ne definisce la struttura teologica di fondo. Infatti, scrive in *Evangelii Gaudium*,

a quanti sognano una dottrina monolitica difesa da tutti senza sfumature, ciò può sembrare un'imperfetta dispersione. Ma la realtà è che tale varietà aiuta a manifestare e a sviluppare meglio i diversi aspetti dell'inesauribile ricchezza del Vangelo²⁰.

Collocandosi in questo orizzonte, papa Francesco, all'inizio di *Amoris Laetitia*, sottolinea il valore della ricerca teologica e la positività di un pluralismo di posizioni in ordine all'approfondimento di alcune questioni dottrinali.

La complessità delle tematiche proposte ci ha mostrato la necessità di continuare ad approfondire con libertà alcune questioni dottrinali, morali, spirituali e pastorali [...]. Naturalmente, nella Chiesa è necessaria una unità di dottrina e di prassi, ma ciò non impedisce che esistano diversi modi di in-

¹⁹ Dianich, *Magistero in movimento*, p. 9.

²⁰ Francesco, Esortazione Apostolica *Evangelii Gaudium* sull'annuncio del Vangelo nel mondo attuale, Roma 2013, n. 40.

interpretare alcuni aspetti della dottrina o alcune conseguenze che da essa derivano. Questo succederà fino a quando lo Spirito ci farà giungere alla verità completa (cfr. *Giovanni* 16,13), cioè quando ci introdurrà perfettamente nel mistero di Cristo e potremo vedere tutto con il suo sguardo²¹.

Il riconoscimento della pluralità di prospettive teologiche non implica l'azzeramento del ruolo dell'autorità, ma la rinuncia «all'uniformità e ad un voce monocorde che proclama la verità infallibile, che può dare l'apparenza di sicurezza ma che in realtà uccide la vita»²². Il problema, infatti, non sta nell'esistenza di un'autorità, che è necessaria per la vita della Chiesa, ma nella sua identificazione con una istanza normativa che spegne in essa ogni dibattito. Questo tipo di impostazione distorce la funzione di servizio ecclesiale che il magistero offre alla formazione della coscienza credente, e impoverisce la forza comunicativa del valore morale che intende promuovere. Infatti,

l'autorità della Chiesa – osserva il teologo italiano Sergio Bastianel – potrà anche indicare un comportamento come il più adatto, nell'ambito civile, in un determinato momento ed è possibile che tale indicazione sia impegnativa e anche vincolante in senso stretto per la coscienza, ma in forza del valore che propone, il che avrà la logica di evidenza propria del valore stesso²³.

Collocandosi in questa visione del magistero, papa Francesco sostiene la necessità di rivedere la portata di alcune norme morali.

Nel suo costante discernimento, la Chiesa – si legge in *Evangelii Gaudium* – può anche giungere a riconoscere consuetudini proprie non direttamente legate al nucleo del Vangelo, alcune molto radicate nel corso della storia, che oggi ormai non sono più interpretate allo stesso modo e il cui messaggio non è di solito percepito adeguatamente. Possono essere belle, però ora non rendono lo stesso servizio in ordine alla trasmissione del Vangelo. Non abbiamo paura di rivederle. Allo stesso modo, ci sono norme o precetti ecclesiali che possono essere stati molto efficaci in altre epoche, ma che non hanno più la stessa forza educativa come canali di vita²⁴.

²¹ Francesco, Esortazione Apostolica post-sinodale *Amoris Laetitia* sull'amore nella famiglia, Roma-Città del Vaticano-Milano 2016, nn. 2-3.

²² J. L. Martínez, *Bioética y teología. A los veinte años de la Cátedra de Bioética*, in J. de la Torre, ed., *Veinte años de bioética en España. Memoria de una Bioética "en compañía"*, Comillas, Madrid 2008, p. 53.

²³ S. Bastianel, *Moralità personale nella storia*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2011, p. 279.

²⁴ Francesco, *Evangelii Gaudium*, n. 43.

In tal senso, la centralità assegnata da papa Francesco alla struttura storica delle espressioni personali e sociali della cultura richiede alla teologia morale una comprensione più approfondita delle problematiche morali, assumendo il metodo induttivo e superando la doppia fondazione delle norme morali. Vi è infatti nella riflessione teologico-morale tradizionale un tipo di fondazione delle norme, specie per quelle che afferiscono all'ambito personale e in materia sessuale, che fa uso del paradigma della legge naturale vagliato dalle categorie neoscolastiche, e un altro tipo di fondazione, in particolare per quelle norme di carattere sociale, che si articola attraverso il dialogo con le scienze e prestando attenzione alla storicità dell'esperienza umana. Il superamento di questa doppia fondazione (personale e sociale) delle norme morali richiede una ermeneutica che aiuti a superare norme di comportamento radicate in conoscenze prescientifiche scadute o addirittura false, oppure in stili di vita che appartenevano a un contesto socioculturale radicalmente diverso dagli stili di vita odierni. A tale scopo, la riflessione morale deve attivare, a livello intraecclesiale, un dialogo tra magistero e *sensus fidei/fidelium*, e, a livello extraecclesiale, un dialogo con le scienze e la cultura contemporanea.

Nel contesto del rapporto tra magistero e *sensus fidelium*, il Concilio Vaticano II, nella *Lumen Gentium*, ha offerto una formulazione classica del *sensus fidelium*.

La totalità dei fedeli, avendo l'unzione che viene dal Santo, (cfr. 1 Gv 2,20 e 27), non può sbagliarsi – si legge nel documento – nel credere, e manifesta questa sua proprietà mediante il senso soprannaturale della fede di tutto il popolo, quando «dai vescovi fino agli ultimi fedeli laici» mostra l'universale suo consenso in cose di fede e di morale. [...] Il popolo di Dio aderisce indefettibilmente alla fede trasmessa ai santi una volta per tutte (cfr. Gdc 3), con retto giudizio penetra in essa più a fondo e più pienamente l'applica nella vita²⁵.

Occorre tuttavia rilevare che, nonostante le parole della *Lumen Gentium*, il concetto di *sensus fidelium* è stato considerato con «diffidenza, specialmente da parte della gerarchia romana»²⁶. Un magistero che minimizza il contatto e gli scambi reciproci con la sensibilità dei credenti si «isola e parla solo per se stesso, ripetendosi incessantemente o citandosi, come per confermare l'esistenza di una ricezione ecclesiale che in effetti manca»²⁷. Così

²⁵ Concilio Vaticano II, *Lumen Gentium*. Costituzione Dogmatica sulla Chiesa, Roma-Città del Vaticano 1964, n. 12.

²⁶ P. Valadier, *Il concetto di sensus fidelium è desueto?*, in J.F. Keenan, a cura di, *Etica teologica cattolica nella Chiesa universale*, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 2007, p. 271.

²⁷ Valadier, *Il concetto di sensus fidelium è desueto?*, p. 273.

formulato l'insegnamento del magistero appare «inadeguato»²⁸, poiché si pensa che «basti fare dichiarazioni, senza prendersi il disturbo di chiedere se i fedeli riconoscano il messaggio – e riconoscano in esso “se stessi” – cioè, se vi trovano o no la loro fede»²⁹.

Occorre tuttavia rilevare che negli ultimi anni vi è il tentativo di correggere tale impostazione. In particolare, nel documento *Il «sensus fidei» nella vita della Chiesa*, pubblicato nel 2014 dalla Commissione Teologica Internazionale, vengono esposte alcune considerazioni sul rapporto che dovrebbe intercorrere tra magistero e *sensus fidei/fidelium*, entro cui collocare la riflessione morale. Il documento afferma che il Concilio ha respinto «la distorta rappresentazione di una gerarchia attiva e di un laicato passivo, e in particolare la nozione di una rigorosa separazione fra Chiesa docente (*Ecclesia docens*) e Chiesa discente (*Ecclesia discens*)»³⁰. L'ecclesiologia conciliare di comunione riconosce infatti che lo Spirito agisce in modo diverso, ma complementare, nei diversi stati di vita e nelle diverse strutture ecclesiali³¹.

Il *sensus fidei/fidelium* non riguarda inoltre soltanto l'atto del credere, ma anche la sua applicazione alla vita. Infatti, continua il documento, esso è una «capacità attiva mediante la quale i fedeli sono resi capaci di comprendere, vivere e annunciare le verità della rivelazione divina»³². Viene così superata una concezione intellettualistica della fede come mero assenso alle verità, poiché del *sensus fidei* fa parte il nesso esistente tra pratica della fede e sua più profonda comprensione.

La connessione tra fede e vissuto esistenziale induce il documento della Commissione Teologica ad affrontare la questione della «recezione» della dottrina e delle norme morali da parte del popolo cristiano. «Avvertiti dal proprio *sensus fidei* – si legge nel documento – i singoli credenti possono giungere a rifiutare l'assenso a un insegnamento dei propri legittimi pastori se non riconoscono in tale insegnamento la voce di Cristo, il buon Pastore»³³. La mancata recezione o il rifiuto da parte dei fedeli di un insegnamento è dunque da valutare attentamente. Non sempre, infatti, è segno di debolezza o di mancanza di fede indotta da acritica assunzione della cultura contemporanea, ma può «essere segno che determinate decisioni sono state prese da chi ne ha autorità senza tenere in debito conto l'esperienza e il sen-

²⁸ Valadier, *Il concetto di sensus fidelium è desueto?*, p. 273.

²⁹ Valadier, *Il concetto di sensus fidelium è desueto?*, p. 273.

³⁰ Commissione Teologica Internazionale, *Il «sensus fidei» nella vita della Chiesa*, Roma 2014, n. 4.

³¹ Cfr. Commissione Teologica Internazionale, *Il «sensus fidei»*, n. 4.

³² Commissione Teologica Internazionale, *Il «sensus fidei»*, n. 45.

³³ Commissione Teologica Internazionale, *Il «sensus fidei»*, n. 63.

sus fidei dei fedeli, o senza che il magistero abbia consultato a sufficienza i fedeli»³⁴.

La connessione tra magistero e *sensus fidei/fidelium*, e la conseguente attenzione che esso deve rivolgere alla «recezione» delinea lo spazio in cui deve situarsi la riflessione morale. Si legge, in tal senso, nel documento della Commissione Teologica.

Essendo a servizio dell'intelligenza della fede [...] la teologia s'impegna a fornire alla Chiesa stessa una precisione oggettiva in ciò che riguarda il contenuto della fede; essa dipende necessariamente dall'esistenza del *sensus fidelium* e dal suo corretto esercizio. Questo *sensus fidelium* non è per i teologi soltanto oggetto d'attenzione, ma costituisce un fondamento e un *locus* per la loro opera. La teologia ha dunque una doppia relazione con il *sensus fidelium*. Da una parte, i teologi dipendono dal *sensus fidei*, poiché la fede che essi studiano e che spiegano vive nel popolo di Dio. In questo senso, la teologia si deve porre alla scuola del *sensus fidelium*, al fine di scoprirvi le risonanze profonde della parola di Dio. Dall'altra parte, i teologi aiutano i fedeli a esprimere il *sensus fidelium* autentico, ricordando loro le linee essenziali della fede e aiutandoli a evitare le deviazioni e le confusioni causate dall'influenza di elementi immaginari provenienti da altrove³⁵.

In tale orizzonte, il problema della «recezione» della norma morale diviene una questione di cui la teologia morale deve farsi carico. Occorre precisare, al riguardo, che il *sensus fidelium* non è una categoria sociologica ma teologica. La recezione di un insegnamento non fa infatti riferimento a sondaggi di opinioni, ma indica l'accettazione, prodotta dallo Spirito Santo, da parte della comunità ecclesiale di verità riguardanti la fede e i costumi. Congar scriveva nel 1972 che il problema della recezione di un insegnamento presuppone un profondo senso della «sinodalità» della Chiesa³⁶, che da Xavier Thevenot viene caratterizzata in questi termini:

La recezione implica che l'individuo e le comunità ecclesiali accettino di fornire un lavoro, a volte lungo e doloroso, di comprensione, di appropriazione e persino di conversione. Lavoro esercitato nella Chiesa (*sentire cum Ecclesia*) in un clima di preghiera, di seria ricerca intellettuale, e con un atteggiamento di umiltà³⁷.

³⁴ Commissione Teologica Internazionale, *Il «sensus fidei»*, n. 123.

³⁵ Commissione Teologica Internazionale, *Il «sensus fidei»*, n. 81.

³⁶ Cfr. Y.-M. Congar *La réception comme réalité ecclésiologique*, «Recherche de science philosophique et théologique» 56 (1972) 369-403.

³⁷ X. Thevenot, *Compter sur Dieu, Études de théologie morale*, Les Éditions du Cerf, Paris 1992, p. 89.

Per far fronte in modo adeguato al problema morale della recezione delle norme morali, oltre al rapporto tra *sensus fidei/fidelium* e magistero, la teologia morale deve essere capace di dialogo con le scienze della natura e le scienze umane. Il riconoscimento, da parte del Concilio, dell'«autonomia delle scienze», del loro metodo, obbliga la riflessione teologico-morale ad affinare la propria specificità metodologica, che consiste nella «capacità di porre delle domande precise che riguardano il compimento umano riguardo alle problematiche disparate in cui il pensiero teologico-morale si esercita»³⁸.

Nel dialogare con altre scienze la teologia morale si confronta con paradigmi diversi dal proprio e deve trovare il modo di interagire positivamente con essi. Su tale questione l'enciclica *Laudato si'* offre una significativa indicazione attraverso il paradigma dell'«ecologia integrale», che connette tra loro, in prospettiva interdisciplinare, vari ambiti del sapere, e presenta uno sfondo antropologico che funge da riferimento per orientare le valutazioni etiche. In tal modo prende forma una riflessione morale che connette l'esperienza religiosa e i problemi di senso che ogni persona si pone, con le indicazioni cognitive provenienti dalle scienze sociali, dall'etica filosofica e dalla teologia morale. In tale prospettiva, l'enciclica offre indicazioni metodologiche per la riflessione teologico-morale. La *Laudato si'*, infatti, assume il metodo indicato dal Concilio riguardo al dialogo con le scienze, un dialogo in cui le diverse discipline si ascoltino a vicenda, rispettando le proprie competenze e la propria autonomia argomentativa. Tale dialogo di tipo interdisciplinare consente sia di evitare l'uso apologetico o retorico delle scienze per provare o sostenere *a posteriori* le affermazioni della morale sociale, sia di evitare il mito secondo cui si possa studiare la società o le altre realtà umane da una posizione perfettamente neutra, e quindi l'idea che i fatti che ci vengono presentati dalle scienze sono completamente indipendenti dalle visioni antropologiche e morali dell'essere umano e delle società umane. Di fronte ai tentativi di adottare tale metodo, in particolare nelle questioni riguardanti la morale sessuale e la riflessione bioetica, il cattolicesimo post-conciliare ha opposto una certa resistenza.

L'assunzione del metodo interdisciplinare comporta, inoltre, un affinamento dell'argomentazione teologico-morale. In particolare, il pontefice rifiuta l'idea secondo la quale la morale cattolica debba concentrarsi su discorsi *ad intra*, e la convinzione secondo cui il suo compito è di pensare i problemi contemporanei a partire da contenuti specificatamente cristiani, annullando, in tal modo, ogni possibilità per l'attuazione di un dialogo con i non credenti e con i credenti di altre religioni. La Chiesa ha sempre sostenuto che ci deve essere un modo non violento, non paternalistico, razionalmen-

³⁸ H. M. Yáñez, *La "forma di Chiesa" nei documenti magisteriali di Francesco*, «Teologia» (2017), p. 189.

te valido, di includere il discorso religioso nel discorso pubblico. La *Laudato si'* sottolinea il fatto che, da un lato, «le convinzioni di fede offrono ai cristiani, e in parte anche ad altri credenti, motivazioni alte per prendersi cura della natura e dei fratelli e sorelle più fragili»³⁹, e dall'altro, i grandi testi classici della tradizione cristiana possono offrire a tutti una «forma di saggezza che non può essere trascurata» per identificare i valori morali universali. Al numero 67 la *Laudato si'* sostiene inoltre che è «importante leggere i testi biblici nel loro contesto, con una giusta ermeneutica». Ciò significa che non si possono cercare nella lettera del testo biblico soluzioni a problemi contemporanei, oppure utilizzare una serie di citazioni bibliche per sostenere un discorso già costituito. Il messaggio biblico va inecce compreso attraverso gli strumenti dell'esegesi e dell'ermeneutica teologica, e impiegato come modello euristico per interpretare e illuminare la realtà.

5. CONCLUSIONE: UN NUOVO SFONDO TEOLOGICO-MORALE

I sentieri delineati dal magistero di papa Francesco disegnano il compito che la teologia morale è chiamata a svolgere in un contesto dominato dalla rivoluzione scientifica, dalla rivoluzione biomedica, dalla rivoluzione antropologica. Il nostro non è infatti solo un tempo di profondi cambiamenti, ma un «vero e proprio cambiamento d'epoca»⁴⁰, in cui va realizzandosi la transizione verso un «radicale cambio di paradigma»⁴¹ che richiede di dar corso a un dialogo a tutto campo e a un'autentica cultura dell'incontro in grado di dar vita a una «forma di Chiesa» capace di elaborare teorie e tipologie di prassi pastorale caratterizzate da «uno stile di costruzione della storia» che consente ai conflitti e alle tensioni che si producono nelle vicende umane di «raggiungere una pluriforme unità che genera nuova vita»⁴².

In tale contesto, l'interdisciplinarietà, la rilevanza conferita al soggetto e alla storicità dell'esistenza, costituiscono il terreno su cui costruire una riflessione teologico-morale capace di interagire con le trasformazioni in atto.

Il magistero di papa Francesco sottolinea con forza il legame esistente tra «luce del Vangelo e esperienza umana», una connessione che la ricerca teologico-morale dovrà comprendere in maniera più adeguata. In passato tale relazione veniva pensata in termini riduttivi. Rivelazione e tradizione eccle-

³⁹ Francesco, Lettera Enciclica *Laudato si'* sulla cura della casa comune, Roma-Città del Vaticano 2015, n. 64.

⁴⁰ Francesco, Costituzione Apostolica *Veritatis gaudium* circa le Università e le Facoltà ecclesiastiche, Roma-Città del Vaticano 2018, n. 3.

⁴¹ Francesco, Costituzione Apostolica *Veritatis gaudium*, n. 3.

⁴² Francesco, Costituzione Apostolica *Veritatis gaudium*, n. 4.

siale erano infatti concepite come un sistema di principi e di norme da applicare alle diverse situazioni. Il presupposto implicito presente in questo tipo di mentalità è dato dalla convinzione che sia possibile definire il messaggio morale evangelico e l'essenza dell'uomo astraendoli dal tempo e dal radicamento storico. La ragione profonda di questa mentalità va ricercata nella mancanza di attenzione alla dimensione della storicità, che connota radicalmente la condizione umana. L'uomo è infatti un essere essenzialmente storico, nel senso che non può essere compreso e definito al di fuori della storia, ma soltanto all'interno di essa e attraverso di essa.

Il Concilio Vaticano II ha indotto i teologi a prendere atto che la storicità è una componente strutturale dell'esistenza umana, conducendo alla consapevolezza del fatto che essa comporta la storicità della conoscenza che gli uomini hanno di sé e del mondo, e delle pratiche con le quali danno forma alla loro esistenza. Anche il messaggio biblico, l'annuncio di salvezza di cui è portatore, è radicato nella storia. Esso è filtrato da tutto l'uomo, dalla sua cultura, dai diversi ambienti in cui egli è vissuto. Rivolgendosi all'uomo, Dio parla con "parole" di uomo, accettando le leggi del linguaggio umano.

Il ricorso ai testi della Rivelazione non può quindi prescindere dal fatto essi non sono estranei al divenire storico, e sono, come tali, soggetti alle dinamiche della cultura, anche se contengono una verità che disvela il senso dell'esistenza personale e collettiva degli uomini e dell'evoluzione del cosmo. La teologia è vincolata alla Parola di Dio, la quale, però, in quanto Parola di Dio, si esprime nel linguaggio umano, con le strutture che lo caratterizzano, e le acquisizioni cognitive legate all'ambiente storico in cui esso si sviluppa. Di conseguenza, anche la Parola di Dio, come la parola umana, è soggetta a un processo di «interpretazione infinita». In tal modo, la necessità dell'interpretazione è postulata dalla natura del messaggio, che per restare tale, deve essere costantemente ricompreso e riattualizzato.

La pratica ermeneutica di testi letterari, giuridici, come pure dei testi biblici e della tradizione religiosa, evidenzia il fatto che l'accesso alla verità non è dato una volta per tutte, ma è segnato da determinazioni storiche, culturali, sociali, da pregiudizi, da interessi.

Qui emerge in tutta la sua complessità – osserva il teologo olandese Edward Schillebeeckx – il problema ermeneutico: la situazione contemporanea con la sua propria concezione dell'esistenza, è una situazione "ermeneutica", e solo muovendo da essa, ed in essa, non al di sopra o al di fuori o prescin-

dendo da essa, riusciremo ad avvertire in spirito di fede ciò che il messaggio biblico vuole farci intendere⁴³.

Anche nel campo della riflessione teologico-morale si rende quindi necessaria l'assunzione dell'istanza interpretativa, la quale implica l'abbandono della metodologia essenzialista-deduttiva per fare propria una metodologia induttiva e interdisciplinare caratterizzata da una conversazione «trialogale»⁴⁴. Un «trialogo» che vede connessi tra loro il modo di comprendere Dio, l'uomo, il mondo, rintracciabile nella automanifestazione di Dio prodottasi nella concreta determinatezza storica dei «gesti e parole» di Gesù Cristo, la riflessione sul senso del mondo e della vita umana elaborata dalla filosofia, la conoscenza del mondo e dell'uomo offerta dalle scienze della natura e dalle scienze umane. In tal modo, l'obiettivo dell'ermeneutica è cogliere il senso dell'esistenza umana nel suo essere e nel suo farsi. Come tale essa comprende globalmente i processi in base ai quali si determinano gli orientamenti concreti del vissuto umano; costituisce il contesto trascendentale entro il quale collocare le analisi più dettagliate e le interpretazioni più circoscritte dell'esperienza dell'uomo nello sforzo di confrontarle con la parola di Dio e di enucleare gli orientamenti di valore per l'esistenza quotidiana.

A partire da tale prospettiva, la teologia morale, in quanto teoria critica dell'agire del credente, si caratterizza per l'analisi dei modelli cui fa riferimento il vissuto personale e ecclesiale dei credenti, confrontandoli con l'insegnamento e la prassi di Gesù, e si qualifica, inoltre, per l'esplorazione di possibilità inedite di incarnazione della fede aperta dalle conoscenze sul mondo e sulla vita umana prodotte dalla filosofia, dalle scienze della natura e dalle scienze umane.

La conoscenza e i metodi della riflessione filosofica e scientifica sono dunque necessari per l'approfondimento dell'esperienza morale e per la comprensione di quei meccanismi che presiedono alla formulazione delle norme e dei modelli di comportamento. Infatti, il discernimento su quanto una norma morale esige non può avvenire senza lo sforzo di interpretazione personale e di conoscenza del contesto culturale in cui essa si è prodotta e affermata, e vagliare, alla luce dell'apporto delle scienze della natura e delle scienze umane, della riflessione filosofica, le sue possibilità di traducibilità nel presente. In tale prospettiva, osserva Bastianel, la norma morale rappre-

⁴³ E. Schillebeeckx, *Verso un impiego cattolico dell'ermeneutica. Identità della fede nella sua interpretazione*, in E. Schillebeeckx – P. Schoonenberg, *Fede e interpretazione*, Morcelliana, Brescia 1971, p. 31.

⁴⁴ J. Greisch, *Le Buisson ardent et les Lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion. I. Héritages et héritiers du XIXe siècle*, Les Éditions du Cerf, Paris 2002, p. 53.

senta «un aiuto dal punto di vista della conoscenza, con il peso dell'autorevolezza che viene dal fatto che un valore è stato ritenuto tanto importante da dover essere formulato in norma»⁴⁵. Essa, infatti, trasmette una «sapienza etica condivisa e verificata nel tempo, risultato di esperienza compresa e riflessa, mediata da persone che già sono state interpellate dal valore in questione»⁴⁶. Tuttavia, la semplice osservanza di essa «non basta a spiegare la corretta attuazione del valore al quale essa vuole rimandare [...]». La norma, essendo necessariamente astratta, non può che rimandare alla coscienza personale tutta la sua responsabilità di fronte alle circostanze concrete»⁴⁷. In tal senso, si rende necessaria l'istanza interpretativa per rendere intellegibile la norma in mutate condizioni di comprensibilità.

Applicata alla riflessione teologico-morale, con le problematiche riguardanti l'agire dei credenti di cui essa si occupa, il modello cognitivo dell'ermeneutica non comporta un esito relativistico, perché, la duttilità delle norme, il loro essere espressione di un preciso momento ecclesiale e socio-culturale, il tentativo che esse rappresentano di incarnare le grandi istanze dell'evangelo qui ed ora, non implicano adesione a un radicale relativismo. Sono soltanto conseguenza dell'accettazione incondizionata della storia, la quale, in quanto storia salvata da Gesù Cristo, contiene potenzialità inedite che, agendo sotto la forza dello Spirito, portano a compimento il progetto di Dio.

Una teologia morale ripensata nell'orizzonte di una «ragione ermeneutica» non sacrifica dunque il dato della Rivelazione alle attese del soggetto, singolo o collettivo che sia, ma neppure lo annulla in nome del primato e della imperatività del contenuto di cui è portatrice. Una riflessione teologica di questo genere mantiene infatti una tensione tra oggettività della Rivelazione e condizione del soggetto, perché si accosta al dato rivelato, che è già posto in termini definitivi nella concreta determinatezza dell'evento cristologico, con la consapevolezza che esso, per essere compreso, deve essere continuamente ripensato e riproposto in termini sempre nuovi nei mutevoli contesti della vita dei credenti.

BIBLIOGRAFIA

Bastianel S., *Coscienza, onestà, fede cristiana. Corso fondamentale di etica teologica*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2018.

Bastianel S., *Moralità personale nella storia*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2011.

⁴⁵ S. Bastianel, *Coscienza, onestà, fede cristiana. Corso fondamentale di etica teologica*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2018, p. 209.

⁴⁶ Bastianel, *Coscienza, onestà, fede cristiana*, p. 210.

⁴⁷ Bastianel, *Coscienza, onestà, fede cristiana*, p. 210.

- Commissione Teologica Internazionale, *Il «sensus fidei» nella vita della Chiesa*, Roma-Città del Vaticano 2014.
- Concilio Vaticano II, *Lumen Gentium*. Costituzione Dogmatica sulla Chiesa, Roma-Città del Vaticano 1964.
- Congar Y.-M., *La réception comme réalité ecclésiologique*, «Recherche de science philosophique et théologique», 56 (1972), pp. 369–403.
- De Certeau M., *La debolezza del credere. Fratture e transiti del cristianesimo*, Città Aperta Edizioni, Troina (EN) 2006.
- Dianich S., *Magistero in movimento. Il caso papa Francesco*, Bologna 2016.
- Donatelli P., *La vita umana in prima persona*, Laterza, Roma-Bari 2012.
- Francesco, Costituzione Apostolica *Veritatis gaudium* circa le Università e le Facoltà ecclesiastiche, Roma-Città del Vaticano 2018.
- Francesco, Esortazione Apostolica *Evangelii Gaudium* sull'annuncio del Vangelo nel mondo attuale, Roma 2013.
- Francesco, Esortazione Apostolica post-sinodale *Amoris Laetitia* sull'amore nella famiglia, Roma-Città del Vaticano-Milano 2016.
- Francesco, Lettera Enciclica *Laudato si'* sulla cura della casa comune, Roma-Città del Vaticano 2015.
- Gafo J., *La Evangelium vitae: una defensa apasionada de la vida humana*, «Razón y Fe», 101 (1995), pp. 583–598.
- Giustozzi G., *Pierre Teilhard de Chardin. Mistica cristiana e potenza creatrice della tecnica*, «Orbis Idearum. European Journal of the History of Ideas», (2019/2), pp. 57–80.
- Greisch J., *Le Buisson ardent et les Lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion. I. Héritages et héritiers du XIXe siècle*, Les Éditions du Cerf, Paris 2002.
- Martínez J. L., *Bioética y teología. A los veinte años de la Cátedra de Bioética*, in J. de la Torre, ed., *Veinte años de bioética en España. Memoria de una Bioética "en compañía"*, Comillas, Madrid 2008, pp. 38–67.
- Mori M., *Manuale di bioetica. Verso una civiltà biomedica secolarizzata*, Le Lettere, Firenze 2010.
- Salmann E., *Der Geteilte Logos. Zum offenen Prozess von neuzeitlichem Denken und Theologie*, Centro Studi Sant'Anselmo, Roma 1992.
- Salmann E., *Passi e passaggi nel cristianesimo. Piccola mistagogia verso il mondo della fede*, Cittadella, Assisi 2009.
- Schillebeeckx E., *Verso un impiego cattolico dell'ermeneutica. Identità della fede nella sua interpretazione*, in E. Schillebeeckx – P. Schoonenberg, *Fede e interpretazione*, Morcelliana, Brescia 1971, pp. 25–81.
- Serafini S., *Dai "valori non negoziabili" alla "mediazione antropologico-etica". Variazioni nel paradigma bioetico cattolico*, «Bioetica. Rivista Interdisciplinare», XXX (2022/1-2), pp. 141–154.
- Serafini S., *La Bioetica in Italia. Da una storia di battaglie etico-politiche a spiragli di dialogo tra pensiero cattolico e pensiero laico*, Studium, Roma 2019.
- Thevenot X., *Compter sur Dieu. Études de théologie morale*, Les Éditions du Cerf, Paris 1992.

- Valadier P., *Il concetto di sensus fidelium è desueto?*, in J. F. Keenan, a cura di, *Etica teologica cattolica nella Chiesa universale*, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 2007, pp. 269–276.
- Yáñez H. M., *La “forma di Chiesa” nei documenti magisteriali di Francesco*, «Teologia», 62 (2017), pp. 171–194.