

P. PIVA

INTRODUZIONE ALLA TEOLOGIA MORALE

a cura del gruppo Mons. Piva

2. DEFINIZIONE E METODO DELLA TEOLOGIA MORALE: PROBLEMI DI ERMENEUTICA

Nelle pagine precedenti ho cercato di delineare le caratteristiche della domanda etica e le diverse risposte storiche. Ora è necessario affrontare i problemi relativi alla definizione e al metodo della Teologia morale.

I numerosi e complessi problemi metodologici ruotano attorno a due interrogativi di fondo: che cosa è la morale cristiana? Qual è il metodo con il quale essa procede nella ricerca? A questi due interrogativi cercherò di dare una risposta adeguata.

2.1. Definizione di Teologia morale

Un accostamento serio alla problematica della Teologia morale deve partire da un abbozzo di definizione, o meglio di descrizione della Teologia morale stessa, alla luce della riflessione conciliare. In altri termini, possiamo affermare: la Teologia morale è la riflessione cristiana sull'esperienza di fede della comunità credente per cogliere l'ethos di Cristo nella storia. Tale descrizione merita di essere scomposta ed analizzata nei suoi elementi fondamentali.

2.1.1. Riflessione critica sull'esperienza di fede.

La riflessione teologica presuppone l'esperienza della fede. La teologia infatti è in primo luogo "carisma", dono di Dio; nasce cioè dall'esperienza viva della fede. Questo momento carismatico era fortemente evidenziato nella teologia dei primi secoli. Con il sec. XII comincia a formarsi una concezione di teologia come "scienza". Osserva Y. Congar: "Si era passati dalla 'Sacra pagina' alla 'teologia' nel significato moderno che Abelardo, per primo, aveva usato" (19).

Tale processo ha il suo momento culminante con Alberto Magno e Tommaso d'Aquino. Con essi la teologia si sistematizza e assume una veste intellettuale: diviene così un sapere razionale, frutto dell'incontro tra la fede e la ragione. Tale funzione della teologia è permanente, in quanto un pensiero teologico che non presentasse un carattere razionale e disinteressato non sarebbe veramente fedele all'intelligenza della fede. Tuttavia il momento di

natura scientifica o razionale è sempre successivo all'esperienza immediata della fede e come tale va subordinato ad essa. Si potrebbe anche dire, utilizzando un'espressione cara ai Padri, che la teologia è "sapienza", nel senso che include i due momenti, quello carismatico e quello scientifico. Come tale essa è anzitutto il frutto dell'azione dello Spirito Santo, sotto la cui guida avviene la riflessione umana.

La teologia è riflessione critica. Essa contesta le conquiste raggiunte dall'uomo in nome di valori più grandi. Per questo la vita, la predicazione e l'impegno storico della Chiesa sono per l'intelligenza della fede un luogo teologico privilegiato. Ma l'attenzione della teologia non riguarda soltanto la vita della Chiesa: anche il mondo e la storia ne sono coinvolti. Questa funzione è insostituibile. La riflessione deve costantemente accompagnare e chiarificare l'azione pastorale.

La teologia, relativizzando le realizzazioni storiche, dà il suo contributo perché la società e la Chiesa non si installino in ciò che è puramente provvisorio. Essa adempie in tal modo una funzione di liberazione dell'uomo e della comunità cristiana, facendo loro evitare qualsiasi forma di feticismo e di idolatria.

Si tratta evidentemente di una "intelligenza progressiva" e variabile, a seconda dello sviluppo che l'impegno umano viene ad assumere nella storia. E adempie, così, ad una funzione profetica, poichè fa una lettura degli avvenimenti storici con lo scopo di svelarne e di proclamarne il profondo significato; così rende più radicale l'impegno di liberazione dei cristiani nella prassi storica. Afferma E. Schillebeeckx: "L'ermeneutica del Regno di Dio consiste soprattutto nel fare che il mondo sia migliore. Solamente così potrò scoprire che significhino queste parole: il Regno di Dio" (20).

2.1.2. Della comunità credente.

La comunità che cresce costantemente nella fede è il luogo allo interno del quale deve realizzarsi la riflessione teologica. Tale comunità è anzitutto l'intero popolo di Dio, nella fondamentale uguaglianza e dignità di tutti i suoi membri. In altre parole, è l'insieme di tutti coloro che credono in Cristo, partecipano in virtù del Battesimo del suo unico sacerdozio e vivono secondo l'unico Spirito, sorretti dalla medesima speranza. Certo l'unità della Chiesa non è uniformità, ma unità articolata e pluralisti-

ca: esistono cioè all'interno della Chiesa doni diversi (carismi) e ministeri diversi, che sono al servizio della crescita di tale unità.

Nell'ambito della riflessione teologica, che rappresenta uno dei momenti di crescita della comunità credente, non si può dimenticare "il carisma del teologo" e "il ministero magisteriale della gerarchia". Il compito del teologo è, infatti, quello di riflettere sull'esperienza di fede della comunità per sistematizzarla, utilizzando le categorie della cultura del tempo e la sua personale competenza. E' chiaro che il teologo, per esercitare tale funzione, deve vivere l'esperienza della fede all'interno della comunità. Egli è prima di tutto credente e poi teologo. La sua teologia sarà, infatti, tanto più efficace e vera quanto più maturerà all'interno della comunità e tenderà ad esplicitarne l'esperienza di fede.

Un discorso analogo può essere fatto a proposito del "ministero magisteriale della gerarchia". Compito del magistero gerarchico è lo stimolo, l'autenticazione e l'unificazione delle fede. Ora è chiaro che l'assolvimento di tale compito suppone una vissuta esperienza della fede all'interno della comunità. Il Papa e i Vescovi sono anzitutto dei credenti che ricercano insieme a tutti gli altri credenti la verità. In tal caso essi possono autenticare l'esperienza della comunità e la riflessione dei teologi. In questa prospettiva - e soltanto in questa - è possibile superare l'attuale conflitto magistero-comunità cristiana, magistero-teologia e teologia-comunità cristiana.

La comunità cristiana diviene così il "luogo teologico" entro il quale si realizza la crescita sapienziale della verità, sotto la direzione della Parola di Dio, che è sempre al di là di tutte le sistemazioni teologiche (per quanto necessarie), rispettando il ruolo del Magistero e la competenza del teologo.

2.1.3. Per cogliere l'ethos di Cristo nella storia.

L'oggetto formale della Teologia morale è l'aspetto esistenziale-operativo del mistero cristiano e della vita di Cristo. Diversi fattori hanno contribuito, in questi ultimi anni, a rimettere in evidenza gli aspet

ti esistenziali ed attivi della vita cristiana.

Anzitutto si è fatta una feconda scoperta della "carità" come centro della vita cristiana, che ha portato a concepire la fede come atto di fiducia, di impegno con Dio e con il prossimo, una relazione con gli altri. Qui troviamo il fondamento della "prassi" del cristiano, della sua presenza attiva nella storia.

Parallelamente, la spiritualità cristiana si sta impegnando in una ricerca sui temi del laicato, del valore religioso delle realtà profane e dell'operare del cristiano nel mondo. Del resto gli aspetti antropologici della Rivelazione cristiana emergono in modo sempre più chiaro, rimettendo in luce il valore della presenza e dell'opera dell'uomo nel mondo.

D'altra parte, la vita stessa della Chiesa appare, sempre più chiaramente, come un "luogo teologico". A proposito della partecipazione dei cristiani ai grandi movimenti sociali, M.D.Chenu acutamente più di trent'anni fa scriveva: "Sono tanti i luoghi teologici in atto, per la dottrina della grazia, dell'incarnazione, della redenzione, oltre ad essere espressamente promulgati e puntualmente descritti dalle encicliche dei Papi. Cattivi teologi quelli che non si aprono a questo spettacolo perché chiusi fra i loro tomi e le loro dispute teologiche; non solo nel pio fervore del loro cuore, ma anche formalmente nella loro scienza: dato teologico fecondissimo, nella presenza dello Spirito" (21).

Nell'ottica di una Chiesa al servizio dell'uomo deve pertanto avvenire la riflessione teologica, cioè nel cuore di una Chiesa in azione all'interno della storia.

Sulla stessa linea, ma con un'apertura che ci consente di uscire dallo stretto ambito ecclesiale, ci si pone con il recupero della categoria dei "segni dei tempi". I segni del tempo sono anzitutto un'esigenza di impegno concreto, storico. La teologia dovrà contribuire ad una maggiore chiarezza in questo impegno, grazie ad un'analisi intellettuale inserita profondamente nella realtà.

Infine, un ultimo fattore va tenuto presente: la problematica filosofica del nostro tempo fortemente improntata all'azione.

M. Blondel, volendo dare alla ricerca filosofica maggiore concretezza e vitalità, la impostò come una riflessione critica dell'azione, mediante la quale l'uomo si realizza, trascendendosi continuamente.

Il Marxismo ha sviluppato questa esigenza: la riflessione ha valore in quanto è imperniata sulla "prassi" ed è rivolta alla trasformazione del mondo.

Il pensiero teologico, in questo contesto, si orienta allora verso una riflessione sul significato della trasformazione del mondo e sull'azione dello uomo nella storia. La scoperta della dimensione escatologica del messaggio cristiano favorisce il recupero del ruolo centrale che ha la prassi storica. Se, infatti, la storia umana è apertura al futuro, deve apparire come un compito, un operare politico. Questa preoccupazione per la prassi, per l'aspetto esistenziale-operativo del messaggio cristiano, intende evitare che abbia ancora valore l'amara espressione di G. Bernanos: "Dio non sceglie gli stessi uomini per custodire e per compiere la sua parola" (22).

Conoscere Cristo nel senso biblico del termine: è questo l'obiettivo, il fine della teologia. Il che vuol dire crescere in lui, realizzando una partecipazione sempre maggiore alla sua vita. In questo contesto si comprende perché "ortodossia ed ortoprassi" devono tendere verso una sempre maggiore coincidenza. La riflessione teologica è tanto più valida e vera quanto più aiuta a crescere in Cristo ed è l'espressione di questa crescita, che si realizza nella fede e mediante l'azione dello Spirito Santo. Il cristianesimo non è infatti un insieme di verità astratte, ma è una verità di salvezza, una verità di vita. La classica distinzione tra Teologia dogmatica e Teologia morale deve tendere perciò ad attenuarsi. Conoscere per il cristiano è amare, è vivere, è incontrare Cristo e lasciarsi amare da Lui.

2.2. L'ermeneutica della Teologia morale

Il secondo grande problema che la Teologia morale deve oggi affrontare è quello del "metodo" di ricerca. Come si procede oggi nell'ambito del

la ricerca morale? O, in altre parole, come far emergere l'ethos di Cristo qui e ora?

Tale problema va affrontato nel quadro più generale della metodologia teologica odierna o della "ermeneutica teologica". Se si riconosce, infatti, alla morale a pieno diritto il titolo di disciplina teologica, non si può prescindere nella ricerca dalla utilizzazione del metodo teologico.

2.2.1. La riflessione critica sull'esperienza della fede viene realizzata dal cristiano alla luce della Parola di Dio e sotto lo stimolo dei segni dei tempi.

Siamo nel cuore del problema ermeneutico. La comunità credente, sotto l'azione dello Spirito Santo, che è in tutti, e attraverso il contributo dei teologi e del Magistero della Chiesa, riflette sulla Parola di Dio nel contesto concreto della situazione storica all'interno della quale è inserita. Vale la pena di precisare il senso di questa espressione "Parola di Dio", per non incorrere in facili fraintendimenti.

"Parola di Dio", in senso pieno ed eminente, è anzitutto l'avvenimento-Gesù Cristo. Cristo è insieme Parola di Dio e risposta dell'uomo. La dialogicità della Rivelazione trova in lui il suo compimento, la sua pienezza definitiva. Ora Cristo è presente in tutti gli avvenimenti della storia umana ed anche cosmica: in Lui tutto è stato creato, da Lui tutto è stato redento e a Lui tutto tende. Per questo la storia umana diviene il "luogo" della storia della salvezza, cioè si trasforma in rivelazione dell'amore del Padre.

La storia della presenza di Cristo ha inizio nella creazione, si sviluppa all'interno e fuori della storia del Popolo di Israele - senza sottovalutare il ruolo del Popolo eletto come luogo emergente di tale presenza - fino all'avvenimento storico della venuta di Cristo, della morte e della sua risurrezione; e continua anche oggi fino alla fine dei tempi, cioè fino alla consumazione di tutte le cose nel Signore. La storia umana diventa perciò "Parola di Dio", rivelazione di Dio in Cristo. E' questo il secondo significato che assume il termine Parola di Dio.

Finalmente, "Parola di Dio" è la rivelazione scritta, cioè l'insieme dei testi scritturistici, che la Tradizione della Chiesa ci ha trasmesso, autenticandoli. Essi ci illuminano sul senso degli avvenimenti salvifici, dalle origini della storia umana fino alla venuta di Cristo: in questo senso sono paradigmatici, anzi sono l'unico paradigma cui occorre costantemente fare riferimento.

Fare teologia vorrà dunque dire: leggere e interpretare gli avvenimenti della nostra storia, i segni del tempo, che sono parola viva, alla luce della Parola scritta, per cogliere l'avvenimento-Cristo qui-ed-ora, sotto l'azione dello Spirito Santo, che agisce all'interno della comunità credente, e utilizzando la riflessione umana. L'ermeneutica teologica procede pertanto in un duplice senso o secondo un duplice movimento simultaneo ed interdipendente:

- . dalla Parola di Dio scritta alla lettura e interpretazione degli avvenimenti umani (segni del tempo);
- . dagli avvenimenti umani (segni del tempo) alla Parola di Dio scritta, in quanto gli avvenimenti aiutano a rileggere in profondità il senso della Parola di Dio scritta.

E' questo il "circolo ermeneutico" (comprendere per credere, credere per comprendere), che trova la sua giustificazione ultima: 1) nel fatto che gli avvenimenti che noi viviamo sono Parola di Dio, cioè sono la nostra storia di salvezza, l'oggi di Cristo; 2) nel fatto che la Parola di Dio scritta ci trasmette un messaggio che trascende la storia, ma che è insieme totalmente calato nella storia, cioè che accetta fino in fondo la "cultura" del tempo in cui è stato scritto. Questo spiega la contemporaneità e l'interdipendenza dei due momenti sopra accennati. Il modo con il quale noi ci accostiamo alla Parola di Dio scritta è infatti sempre legato ad una nostra "precomprensione" che ci viene dalla cultura del tempo in cui viviamo.

Per questo il recupero del significato ultimo - metastorico - del messaggio cristiano non potrà che realizzarsi attraverso una rilettura, e perciò una ri-comprensione, del messaggio stesso a partire dagli avvenimenti salvifici che noi viviamo qui ed ora. E' logica dell'uomo: essere metastori-

co che vive totalmente dentro la storia. E' la logica del mistero dell'Icar_nazione: Cristo ha accettato fino in fondo la storicità. E' la logica della Parola di Dio scritta che, pur trascendendo la storia, ha assunto su di sé, fino in fondo, le dimensioni della storia stessa.

Tutto questo avviene evidentemente nella Chiesa, che è l'oggi di Cristo. E' utile leggere una pagina di E. Schillebeeckx, a conclusione di un'ampia riflessione sull'ermeneutica teologica attuale: "La nostra analisi ha inteso dimostrare che non è possibile accostarci alla 'fede antica' in tutta immediatezza, ma soltanto attraverso la 'modernità' - la situazione ermeneutica attuale - e che soltanto attraverso questa mediazione potremo emettere quell'atto di fede incondizionata, che ci consente di interpretare il dato della rivelazione e di tradurlo a livello di vita cristiana, di condurre quindi il nostro cammino nel tempo realizzando gradualmente l'escatone della nostra salvezza... La comprensione cristiana della fede è in definitiva possibile soltanto nell'ambito della Chiesa, perché solo qui siamo in grado di percepire l'eco della promessa salvifica. L'ermeneutica e la teologia adempiono quindi quel loro servizio esclusivamente 'diaconale' di far giungere inalterato, nella situazione ermeneutica contemporanea, il messaggio biblico. L'attualizzazione della fede cristiana emerge soltanto nella sfera dialogica del contesto ecclesiale e soltanto così viene annunciata al mondo; attraverso la Chiesa 'sacramentum mundi'. Nella Chiesa, la teologia riveste il carattere di un impegno apostolico-ecclesiale al servizio del mondo. Nell'unanimità del credere, da parte dell'intero popolo di Dio, accompagnato e diretto da un Episcopato universale concorde nell'interpretazione della medesima fede, con il ministero di Pietro, chiave di volta della grandiosa arca di una koinonia di fede, animato dalla stessa speranza e dallo stesso amore, una nuova interpretazione teologica assume il carattere di autentica comprensione attuale della fede, soltanto se animata e sigillata dallo Spirito Santo, principio vitale e sempre presente dell'anamnesi e ricordo della parola salvifica nella fedeltà al Vangelo. Un'interpretazione che diventerà il punto di partenza per un nuovo futuro, con fiducia nella promessa" (23).

2.2.2. La riflessione fatta vale per la teologia in generale; ma il discorso può essere utilmente applicato alla Teologia morale.

Oggetto specifico di tale disciplina teologica è l'esistenza cristiana in quanto è esistenza "in Cristo". In altre parole: è la ricerca dell'ethos di Cristo, che è l'ethos della creazione e della storia della salvezza, fino al suo compimento. Ora tale ricerca non può avvenire che nella e attraverso la storia, sotto la guida della Parola di Dio scritta.

Si tratterà di sviluppare lo stesso duplice movimento:

- . dall'ethos della Parola di Dio scritta, letta con la pre-comprensione culturale dell'uomo di oggi, alla delineazione dei comportamenti concreti;
- . e dai comportamenti concreti, o più precisamente dalla rivelazione dei modelli etici del contesto socio-culturale in cui viviamo, all'ethos della Parola scritta, che viene in tal modo ricompresa nel suo significato ultimo e più profondo.

L'ethos di Cristo non può, infatti, essere fatto oggetto di una riflessione astratta, ma può essere colto soltanto nella storia, perché questo è il modo di procedere di Dio lungo tutto il corso della storia della salvezza fino alla venuta di Cristo e ai nostri giorni; un modo che risponde, del resto, pienamente alla natura e alle esigenze dell'uomo.

Ha scritto Van Der Marck: "L'etica fondamentale non è il punto di partenza da cui bisogna muovere per scoprire l'etica speciale, bensì il punto di arrivo a cui si giunge attraverso la riflessione dell'ethos concreto. Solo nella successiva esposizione sistematica si procede nella direzione opposta, non per trarre deduzioni particolari dai principi etici generali ma per porre l'ethos concreto, ogni ethos concreto, nella luce della riflessione etica fondamentale, e in questa luce penetrarlo. In tal modo, ad esempio, diverrà chiaro come in una stessa società possano esservi norme apparentemente contraddittorie, come ad esempio il divieto di uccidere accanto alla pena di morte; oppure altrove: il divieto di uccidere, l'assenza della pena di morte ma l'autorizzazione dell'aborto, ecc.

Il rapporto tra etica fondamentale ed etica speciale è pertanto duplice. La riflessione sull'ethos effettivo si risolve in un'etica speciale, e una riflessione prolungata conduce all'etica fondamentale. Poi si procede, per così dire, di nuovo in senso inverso, partendo dall'etica fondamentale per illuminare l'etica speciale, e l'ethos concreto" (24).

Evidentemente questa ricerca sull'ethos concreto va fatta attraverso l'utilizzazione, la più ampia possibile, delle scienze dell'uomo, che offrono un contributo determinante alla ricerca morale. Voglio accennare soltanto ad alcune: l'antropologia filosofica e culturale, la psicologia, la sociologia, la storia, ecc. Tali scienze vanno tuttavia costantemente relativizzate e demitizzate nella misura in cui pretendono di esaurire il mistero dell'uomo e del suo comportamento morale. Questo è il compito della Teologia morale.

3. LA RICERCA DELLO "SPECIFICO" DELLA TEOLOGIA MORALE CRISTIANA

Tra i problemi fondamentali della Teologia morale contemporanea un posto di primaria importanza occupa quello della originalità della morale cristiana. Il problema può essere formulato nei seguenti termini: la morale annunciata da Cristo e continuamente riproposta dalla Chiesa, differisce in modo essenziale dall'etica puramente umana? E più precisamente, come definire la differenza tra la morale umana e la morale cristiana? Qual è l'elemento (o il complesso di elementi) che caratterizza l'etica cristiana come "cristiana"? Dove sta il "proprium" o lo specifico dell'etica cristiana?

Questo problema costituisce, in fondo, un aspetto del problema più ampio della ricerca sull'essenza del cristianesimo. R. Schäfer scrive: "Si tratta ... di riconoscere che il problema di fondo è oggi di riscoprire l'essenza o il senso del cristianesimo: il saper cogliere il nucleo del cristianesimo che si mantiene nella storia. Questa essenza del cristianesimo può essere determinata più da vicino dai punti di partenza più disparati e con gli strumenti più diversi, ma da ogni parte si tende a quel punto centrale della teologia nel quale contemporaneamente appare l'unità della teologia" (25).

Il problema non è di oggi. Implicitamente tutte le teologie cristiane, di ogni tempo, hanno tentato di dare una risposta a questo problema. Tuttavia la sua formulazione tematica è di questi ultimi anni. Oggi infatti esso ci viene riproposto in modo acuto, in conseguenza di una serie di fenomeni, che costituiscono la forma mentis e il costume del nostro tempo.

3.1. Le cause del problema

Mi pare di poter segnalare così gli orientamenti teorici e pratici che hanno evidenziato il problema nell'odierno contesto socio-culturale.

3.1.1. Il processo di secolarizzazione.

Una prima causa del fenomeno sembra vada ricercata nell'odierno processo di secolarizzazione. L'esigenza profonda che esso esprime è quella

dell'autonomia dell'uomo. Essa provoca, sul piano etico, l'affermazione dell'autonomia dei valori umani **dall'**ambito religioso. Questo orientamento si accentua in modo particolare per tutti quei problemi che riguardano l'ordine socio-economico e socio-politico, nell'attuale situazione storica. La constatazione che molti non-cristiani sono impegnati, in modo talora più incisivo dei cristiani, nel grande compito storico della liberazione e della umanizzazione dell'uomo e del mondo, fa nascere il sospetto che il cristianesimo, con la sua concezione escatologica, conduca necessariamente ad una forma di alienazione dai compiti terrestri, cioè ad una fuga dal mondo. D'altra parte, se di fatto etica cristiana e filantropia coincidono sul piano dei contenuti, è ancora possibile parlare di originalità dell'etica cristiana?

3.1.2. Le problematiche attuali.

Una seconda serie di cause può essere individuata negli orientamenti teologici attuali, che ripropongono la questione della specificità dell'etica cristiana. Mi riferisco, in particolare, all'etica della situazione, allo sviluppo degli studi biblici e, infine, alle discussioni sul Diritto Naturale.

L'etica della situazione ha messo in evidenza il valore religioso-morale della situazione come appello personale di Dio, stimolando la responsabilità del credente; il quale non può dedurre gli imperativi etici esclusivamente dalle pagine evangeliche o dalla legge naturale, ma anche dalla situazione nella quale è vitalmente inserito. C'è quindi una fonte normativa concreta della moralità, che accomuna cristiani e non-cristiani, nella misura in cui tutti condividono la stessa situazione concreta. Il problema dello "specifico" viene allora formulato in questi termini: qual è l'apporto specifico della fede nella lettura, spiegazione e assunzione degli avvenimenti umani? Cristiani e non-cristiani hanno possibilità identiche o diverse?

Lo sviluppo degli studi biblici è venuto rilevando, con crescente chiarezza, come molte norme etiche non possono dirsi specificamente cristiane, ma sono assunte dal Diritto naturale o dal Diritto positivo, proprio dello ambiente storico-culturale, nel quale i Libri sacri sono nati.

Infine, le recenti discussioni sul Diritto Naturale e sulla sua conoscibilità fanno riemergere il problema. Per quanto concerne il Diritto Naturale, cristiani e non-cristiani non hanno le stesse possibilità di conoscenza e di interpretazione? Una morale cristiana circa i problemi economico-sociali, per esempio, che cosa presenta di propriamente e specificamente "cristiano"? I contenuti o soltanto le motivazioni?

3.1.3. Una terza causa, che ha contribuito alla focalizzazione del problema, è infine l'atteggiamento assunto dalla Chiesa, sia a livello magisteriale che pastorale.

Nelle Encicliche Sociali degli ultimi Pontefici si assiste ad una rivalutazione del Diritto Naturale e della Legge Naturale. I Papi insegnano che ogni uomo di buona volontà è in grado di cercare e di trovare la soluzione dei problemi morali con la ragione e l'esperienza propria.

Allora, ci si può nuovamente interrogare: che cosa presenta di proprio e di specifico l'etica cristiana circa i problemi socio-politici?

Altro fatto determinante: la rinnovata concezione ed attuazione dei rapporti Chiesa-mondo. Si è riconosciuta l'indipendenza del mondo, la sua autonomia e l'aiuto che la Chiesa riceve da esso. Diviene allora necessario, in questa prospettiva, porsi l'interrogativo su ciò che specifica il messaggio della Chiesa al mondo, distinguendolo da un patrimonio culturale puramente umano. All'interno di questo interrogativo generale, si ripropone quello dell'originalità dell'etica cristiana.

Il problema del "proprium" dell'etica cristiana assume pertanto un duplice significato:

- 1) dottrinale, in quanto ogni scienza deve definire il proprio oggetto, la fisionomia e identità. Questo vale soprattutto oggi, in un momento in cui l'etica cristiana è contestata e resa problematica nella sua affermazione fondamentale, quella cioè di una propria e specifica fisionomia e missione di fronte alla morale umana;
- 2) pastorale, in quanto esso è destinato a far riscoprire l'articolazione tra fede e mondo, tra vita in Cristo e vita tra gli uomini, tra Chiesa e mondo, tra culto cristiano e vita socio-politica.

3.2. Alcune posizioni della teologia attuale

Il problema dello "specifico" dell'etica cristiana è stato, in questi anni, affrontato, nell'ambito della teologia cattolica, da diversi autori sotto diverse angolazioni e prospettive. Mi sembra utili riferire alcune tra le posizioni più significative emerse nel corso di quest'ultimo decennio, da quando cioè il problema è stato formulato in modo esplicito e diretto. Ci limitiamo, in questa rassegna, a quattro autori, che rappresentano altrettanti filoni significativi: F. Böckle, I.M. Aubert, R. Simon, J. Fuchs.

3.2.1. F. Böckle: l'amore, momento centrale dell'ethos cristiano.

F. Böckle cerca di dare una risposta al problema dello "specifico" della morale cristiana in due momenti: anzitutto ricercando ciò che vi è di specificamente cristiano nel messaggio di Cristo; poi esaminando quali conseguenze ne risultano per la morale cristiana (26).

Secondo Böckle non è possibile attingere ciò che specifica il messaggio cristiano soltanto attraverso il metodo di comparazione, proprio della storia delle religioni, perché il cristianesimo non è riducibile solo a religione; e neppure basandosi sulla visione del mondo, che il cristianesimo proietta. L'originalità del cristiano non sta infatti nello stabilire o nel promuovere un ordinamento intramondano, economico e politico, anche se a questo il cristianesimo offre il proprio contributo.

Ciò che differenzia il cristianesimo è solo Gesù Cristo. Scrive H.U. von Balthasar: "Il cristianesimo, in quanto ha di differenziantesi, comincia e finisce con la rivelazione che il Dio infinito ama i singoli uomini in modo infinito, il che si manifesta con esattezza nella realtà del fatto che egli muore per questo amato Tu della morte del Salvatore, cioè del peccatore" (27).

Perciò l'elemento specificante il cristianesimo è l'avvenimento salvifico con cui Dio ci ha rivelato e comunicato, in Gesù Cristo, il suo amore. Tale avvenimento fonda il valore eterno della persona umana: solo partendo dall'amore di Dio in Cristo l'uomo può raggiungere la dimenticanza di sé, che costituisce l'amore del prossimo.

Se questo è lo specifico del messaggio cristiano, si possono allora comprendere le conseguenze, che derivano per la morale cristiana e che Böckle e-

sprime in una triplice tesi:

prima tesi: la salvezza cristiana è l'esclusione assoluta e radicale di ogni forma di autosalvezza. La salvezza individuale e collettiva è frutto della grazia; cioè del dono di Dio e non del nostro sforzo umano, anche se questo non significa disimpegno nei confronti del mondo;

seconda tesi: il punto centrale di ogni esigenza materiale di un ethos cristiano è l'amore. L'amore di Dio e del prossimo è la legge fondamentale alla quale il cristiano deve ispirare la propria condotta. Tale amore va applicato e concretizzato nelle situazioni particolari delle diverse comunità, come ha fatto la comunità primitiva. La norma morale è dunque la carità e non la concretizzazione storica dell'epoca apostolica, anche se le indicazioni morali degli Apostoli sono da intendersi come paradigmi ed esempi privilegiati, in quanto sono Parola di Dio;

terza tesi: l'appropriata applicazione del comando dell'amore esige la conoscenza e l'interpretazione della realtà storica mutevole e dei progetti esistenziali dell'uomo. Compito del moralista è allora soltanto quello di dare indicazioni all'uomo, il quale deciderà in modo responsabile nella sua concreta situazione.

Il "proprium" dell'etica cristiana è dunque l'esigenza radicale dell'amore, un amore che può essere compreso soltanto guardando all'esempio di Cristo. Egli infatti, nella sua dedizione totale al Padre e ai fratelli, ha riconciliato la umanità con Dio. Il fatto fondamentale per comprendere questo "proprium" è la Rivelazione, che può essere accolta soltanto nella fede ^{il quale} in Dio. Ci ama in Cristo crocifisso e glorificato. Perciò la fede nell'amore divino diviene il "novum" dell'etica cristiana. Il criterio di valutazione dell'etica cristiana ^{non} è dunque una legge o un principio astratto, ma la fede in Cristo (28).

3.2.2. J.M. Aubert: il pensiero di S. Tommaso e la fede.

Sul tema della specificità dell'etica cristiana si sono svolti i lavori del Congresso dei Professori di morale di lingua francese (Dreux, 19-22 settembre 1969). Tra le relazioni di particolare rilievo meritano di essere segnalate due, l'una di indole storica di J.M. Aubert, l'altra di riflessione teologica di R. Simon.

Secondo Aubert S. Tommaso offre elementi validi per la soluzione del problema dello "specifico" dell'etica cristiana, quando studia il rapporto tra virtù umane e virtù cristiane, e tra legge di Cristo e legge naturale.

Sul rapporto tra virtù umane (moralì) e virtù cristiane (teologali), Tommaso salvaguarda anzitutto l'originalità dell'umano e la supremazia dell'ordine teologale. Il rapporto tra virtù teologali e virtù morali trova la migliore spiegazione nella dottrina del "posto della carità" nell'organismo virtuoso: la carità è "forma virtutum", ossia è la causa efficiente, dalla quale ogni virtù deriva, e la causa finale, che orienta le virtù al fine. Le virtù umane dunque non sono solo mezzi per giungere al fine, ma anzitutto e specificamente le "vie" della carità soprannaturale.

Sul rapporto tra legge nuova di Cristo e legge naturale, Tommaso precisa che la legge nuova ha come contenuto la carità, che presuppone l'esistenza della legge naturale. La legge di Cristo non aggiunge di per sé nessuna prescrizione particolare. Dove sta allora la novità del comandamento di Cristo? Nel fatto che esso dona all'uomo decaduto la capacità di realizzare le opere della legge, cioè eleva l'uomo al di sopra delle sue possibilità creaturali, per introdurlo nell'intimità divina.

Le conseguenze per l'agire morale sono molteplici. Aubert le elenca secondo la dottrina tomista delle quattro cause:

- . in rapporto alla causa materiale non esiste differenza tra l'agire morale informato dalla fede e l'agire puramente umano. Il "proprium" dell'agire cristiano non va perciò ricercato nei contenuti materiali: su questo piano non esiste che una sola moralità;
- . la causa finale è data dalla carità che, come "forma virtutum", informa tutta la vita morale. Essa è l'atto trascendentale, con il quale si amano insieme Dio come padre e gli uomini come fratelli; un atto che si realizza e si esprime nelle singole azioni con le quali la persona costruisce se stessa;
- . la causa efficiente è la grazia come partecipazione alla vita e all'amore divino. Essa dà all'uomo la forza e l'efficacia per poter giungere alla pie-

nezza del Regno, soprattutto di fronte alle deviazioni del peccato; . infine, la causa formale, l'elemento che specifica la morale cristiana, è la fede. Per l'uomo storico, infatti, non esiste che un solo fine soprannaturale: per questo esistenzialmente non può che darsi una sola morale comune sia per i cristiani che per i non-cristiani. Ma questa identificazione materiale, cioè dei contenuti, non può sopprimere la distinzione formale, che consiste nel modo e nella intenzionalità con le quali si vivono e si attuano le prescrizioni morali comuni.

Più precisamente, la fede, come causa formale dell'agire morale, "non cambia la materia delle prescrizioni morali, ma raggiunge presso il cristiano tutto questo agire... E come? Semplicemente rendendo esplicita la significazione della presenza della carità nell'atto morale operato con essa" (29).

Il credente perciò percepisce tutto il valore dell'agire umano, ma non ne assolutizza la finalità; anzi apre ad una partecipazione sempre più piena alla vita stessa di Dio. In certi casi e per certe vocazioni, il cristiano può quindi giungere alla rinuncia, all'agire profetico per far emergere i valori morali più veri e più autentici.

3 2.3. R. Simon: la funzione costruttiva e critica dell'etica cristiana.

R. Simon affronta, sotto il profilo teologico, il problema della specificità dell'etica cristiana da due punti complementari: quello del rapporto creazione-salvezza e quello del rapporto tra legge naturale e legge della grazia.

Il rapporto creazione-salvezza trova la sua spiegazione in Cristo (cf Col 1,16); egli in quanto Dio e uomo, è la rivelazione umana di Dio e la comunicazione della vita divina all'umanità. Cristo, perché Dio, non rinnega la realtà umana, ma la assume fino in fondo, anche nella sua dimensione etica.

Ogni uomo perciò, nella presente situazione storica, in quanto redento da Cristo, è chiamato nella profondità stessa del suo essere a prendere posizione per Dio o contro Dio (opzione fondamentale), anche se questa presa di posizione si può accompagnare all'ignoranza o addirittura alla negazione espli

cita di Dio nell'ambito categoriale. Questo sta ad indicare che l'uomo, nella sua struttura metafisica, è concretamente indotto a decidere di fronte all'appello dell'Assoluto.

Sorge allora l'interrogativo: esiste una morale specificamente cristiana? R. Simon risponde con un sì e con un no. Scrive infatti: "No perché, in un certo senso, la fede lascia la morale umana a se stessa, direi che la rimanda alla sua propria essenza: essa non si sostituisce alla morale per togliere ciò che essa deve fare e che è di sua competenza... Sì, c'è una morale cristiana, nel senso che l'impatto della fede o, per riprendere un termine di J.Lacroix, la ripercussione della fede sulla morale umana, la fa cambiare di significato, integrandola nella economia della salvezza, che è la realtà prima e fondamentale, e che situa l'uomo di fronte all'appello che gli viene da Dio in Gesù Cristo" (30).

La funzione della morale cristiana è, dunque, quella di rivelare la morale umana a se stessa, nella dimensione divina della grazia di Cristo.

Il secondo approccio teologico per l'individuazione della natura propria dell'etica cristiana è condotto da R. Simon a partire dal rapporto tra "lex naturae" e "lex gratiae". Egli segue in questo caso le riflessioni di Bernard Schüller (31). Due sono le affermazioni fondamentali: 1) la legge naturale è la mediazione necessaria per la comprensione della legge di grazia; 2) la "novità" della "lex gratiae" non è tanto nel contenuto dei precetti, quanto nel fatto dell'irruzione di Dio nella vita dell'uomo, al punto che i precetti della "lex naturae" diventano dei precetti della "lex gratiae".

"L'essere e l'agire del cristiano non sono diversi dall'essere e dall'agire dell'uomo; cioè quelli che condivide con gli altri uomini. Semplicemente - ma la differenza è capitale - questo essere uomo e questo agire umano diventano per grazia agire del cristiano che è in Cristo e per mezzo di Cristo, e sono aperti sull'avvenire assoluto, per il quale è sicuro nella speranza della fede" (32).

La funzione dell'etica cristiana è perciò triplice. Anzitutto è costruttiva, in quanto la fede rivela i dati della legge naturale e la dimensione esca

tologica dell'agire morale. In secondo luogo, è critica o di contestazione al mondo e al peccato del mondo. La morte di Cristo ci fa entrare nella dialettica "del sì e del no", cioè nella scelta tra Dio e gli idoli del mondo. Infine, l'etica cristiana prospetta le grandi attività cristiane, individuate nella povertà, nell'ubbidienza evangelica, nel valore delle beatitudini.

La fede cristiana dona all'uomo, abitato dallo Spirito del Signore risorto, e messo di fronte ai problemi gravi della storia, la luce e la forza di trovare risposte umane e cristiane alle situazioni mutevoli del mondo contemporaneo.

3.2.4. J. Fuchs: l'intenzionalità cristiana.

J. Fuchs fonda la sua risposta su una distinzione fondamentale dell'agire morale cristiano. Vi è in questo agire, anzitutto, un aspetto trascendentale, per il quale l'uomo cristiano dispone totalmente di sé di fronte a Dio che lo chiama in Gesù Cristo (opzione o intenzione fondamentale); e vi è, in secondo luogo, un aspetto particolare-categoriale, per il quale lo uomo vive la totale disposizione di sé in comportamenti singoli determinati, nei quali trovano applicazione i valori, le virtù e le norme etiche.

Alla luce di questa distinzione Fuchs ^{poter individuare} crede di "l'elemento cristiano" e quindi "proprio" della morale. Infatti scrive: "L'elemento autenticamente e decisamente cristiano non va ricercato in primo luogo nella particolarità di valori, virtù, norme categoriali, tipici dei diversi ambiti della vita. Lo si trova piuttosto nella fondamentale risolutezza cristiana del precedente ad accettare e ricambiare l'amore di Dio in Cristo" (33). Lo stesso Fuchs prosegue nei seguenti termini: "L'intenzionalità cristiana, intesa come decisione attuale per Cristo e il Padre, coscientemente presente nel comportamento morale di tutti i giorni, va considerata come l'elemento più importante e qualificante della moralità del cristiano" (34).

Ora, poichè l'intenzionalità cristiana non determina il contenuto concreto dell'agire morale, "rimane aperto il problema se il contenuto categoriale della morale del cristiano - cioè il suo concreto comportamento morale - sia inconfondibilmente cristiano, e perciò diverso dalla moralità dell'uomo in quanto tale" (35).

Fuchs risolve il problema ritrovando nella morale cristiana categoriale un "humanum" e un "christianum". Anzitutto un "decisamente umano": "La morale cristiana, vista nella sua materialità categoriale, è fondamentalmente e sostanzialmente un 'humanum', quindi una morale di autentica umanità" (36).

Non si tratta di un "humanum" puramente immanente, perché la natura umana è strutturalmente aperta a Dio, il quale vuole che l'uomo elabori per sé un "progetto" di autentico comportamento umano. Questo "humanum" viene dimostrato da Fuchs ricorrendo a S. Paolo (37), e a S. Tommaso, per i quali Cristo non ha aggiunto nessun comandamento al "codice morale" dell'umanità (38). Le stesse richieste del discorso della montagna e l'accettazione della croce sono fondamentalmente richieste umane, anche se la grazia ci aiuta a comprenderle e ad attuarle.

In secondo luogo, uno "specificamente ^{cristiano} umano". La persona di Cristo, lo Spirito Santo operante in noi, la Chiesa, i sacramenti sono realtà che fanno parte del nostro essere di cristiani. Per questo il rapporto con tali realtà dobbiamo realizzarlo nel nostro agire, nel nostro comportamento, altrimenti non vivremmo ciò che noi siamo in quanto uomini di fede.

Ma come queste realtà orientano il nostro comportamento, al di là del puro "humanum"? Fuchs parla di un duplice influsso: a) anzitutto come forza motivazionale, in quanto le motivazioni cristiane infondono un significato più profondo e ricco a quanto umanamente si compie (39); b) in secondo luogo, come contenuto, sia per il rapporto religioso-culturale dell'uomo con Dio, sia per comprensione e l'attuazione della croce e di altre scelte radicali (verginità, ubbidienza, ecc.).

Questa intenzionalità cristiana è possibile, secondo Fuchs, anche per lo umanista-ateo, nonostante la non conoscenza tematica e riflessa, ma soltanto in modo atematico e irriflesso, nella misura in cui vive, in autenticità, i valori umani.

3.3. Riflessioni conclusive

Abbiamo in tal modo sviluppato alcune tra le principali posizioni assunte, in questi ultimi anni, dai teologi attorno al tema della originali-

tà della morale cristiana. Senza entrare, per il momento, in un'analisi critica delle singole posizioni, mi sembra utile raccogliere alcune riflessioni conclusive.

3.3.1. La specificità dell'agire morale del cristiano non è sul piano di ciò che si fa, cioè dei contenuti, ma del perché e del come si fa. Voler comparare la morale cristiana con ogni altra morale sul terreno degli imperativi e delle proibizioni, significherebbe lasciare da parte ciò che precisamente è particolare alla morale cristiana, cioè il suo rapporto stretto con la fede. La morale cristiana non comporta, infatti, un "in più", ma un "radicalmente nuovo". In altri termini, noi non dobbiamo, in quanto cristiani, fare "altre cose", ma piuttosto "fare le cose altrimenti". In questo senso si può anche dire che non esiste una morale cristiana particolare. E' particolare solo nella misura in cui essa è una morale del mistero, ossia un agire umano (che in quanto tale, sotto il profilo dei contenuti, rispetta tutte le esigenze dell'uomo, purchè siano autentiche), che trova la sua sorgente e il suo termine in un orizzonte di trascendenza, cioè in un al di là dell'umano.

3.3.2. E' chiaro, allora, che la specificità dell'agire morale è più nell'ordine della intenzionalità di fede che nell'ordine dei contenuti, che vanno recuperati sul piano storico in rapporto alle esigenze di liberazione del tempo. Ho usato l'espressione "più nell'ordine" e non "esclusivamente nell'ordine", perché la distinzione tra intenzionalità e contenuti è più complessa di quanto non possa, a prima vista, sembrare, in ultima analisi, riduttiva. Esiste di fatto un rapporto di interdipendenza e di interazione tra contenuti ed intenzionalità, che non può essere ignorato. Direi perciò con J. Fuchs che la vita in Cristo non è una morale, nel senso contenutistico del termine, ma essa ci dona una fonte di ispirazione e traccia i grandi orientamenti del nostro agire morale.

3.3.3. Lo "specifico" della morale cristiana è perciò anzitutto Gesù

Cristo, che compie la storia della salvezza nel mistero pasquale, che è mistero di carità. Gesù Cristo, dunque, nel mistero della sua morte e della sua risurrezione, è la fonte e il termine di riferimento della condotta morale del credente. In Lui il cristiano riallaccia il suo rapporto con Dio. Per questo la morale cristiana è una morale del dialogo interpersonale, cioè una morale essenzialmente religiosa (su questo tema tornerò in seguito); è risposta al Padre che in Cristo ci chiama a ricambiare con amore il suo infinito amore.

Ora, nella presente economia di salvezza, l'inserimento del cristiano nel Cristo della Pasqua avviene attraverso la vita liturgico-sacramentale, che è la vita della Chiesa in quanto è l'oggi di Cristo. La morale cristiana è allora svolgimento di questo dinamismo sacramentale: la partecipazione alla vita di Cristo (indicativo di salvezza) deve diventare imitazione di Cristo (imperativo di salvezza). Il cristiano, inserito vitalmente nella storia della salvezza, ha la possibilità mediante la fede di leggere il dinamismo di questa storia, cioè di cogliere nel processo evolutivo della storia umana il farsi progressivo del Regno di Dio. Non si tratterà allora di impegnarsi in contenuti diversi, ma piuttosto di interpretare più profondamente il senso dello impegno umano nella prospettiva della storia della salvezza.

3.3.4. Questa analisi della "specificità" della morale cristiana, che evidenzia la sostanziale convergenza tra morale umana e morale cristiana, almeno a livello di contenuti materiali, consente infine di comprendere come la salvezza cristiana non è "a lato" della salvezza umana, ma "al di dentro" di essa. La vita in Cristo valorizza dunque la morale umana, facendone emergere il significato ultimo nel quadro della storia della salvezza, ispirando la vita morale come uno stimolo costante alla libertà e alla responsabilità.

E, da ultimo, rettifica l'esistenza laddove essa facilmente rischia di deviare dal suo obiettivo. Ma al tempo stesso, la vita in Cristo relativizza,

la morale, nel senso che il cristianesimo ci ricorda che la risposta ultima ai problemi dell'uomo non può mai essere definitiva e piena quaggiù.

La vita morale umana diviene così il luogo entro il quale il cristiano vive la propria vita in Cristo. Il mistero dell'incarnazione, della morte e della risurrezione del Signore ci invita a prendere coscienza che esiste un unico disegno di Dio, al quale corrisponde il destino dell'uomo. La ricerca del comportameneto etico del cristiano non potrà perciò che realizzarsi storicamente, nel senso che l'ethos di Cristo e i valori permanenti, che sono ad essi connessi, vanno riletti e ricompresi in rapporto al mutare della situazione storica e socio-culturale e in rapporto alla vocazione personale di ciascuno. In altre parole, dobbiamo chiederci: che cosa significa vivere l'ethos di Cristo, ora e qui, per me? E' questo il senso dell'etica formale-personale o formale-esistenziale, come la definiscono K. Rahner ed E. Schillebeeckx (40).

L'esperienza di fede, vissuta all'interno di una comunità che crede, in stretto rapporto con la fede della tradizione e fondata sul dato biblico, consente di formulare una risposta a questo problema. Si tratta di una risposta che è insieme rispettosa dell'autonomia dell'umano e del mondano, e della loro rilettura in chiave di storia di salvezza, cioè nella prospettiva della nascita del Regno di Dio.

NOTE

- A titolo esemplificativo propongo la seguente bibliografia.
- (1) Per i Sinottici si può vedere E. NEUHAUSLER, Anspruch und Antwort Gottes. Zur Lehre von den Weisungen innerhalb der synoptischen Jesusverkündigung, Düsseldorf 1962, pp. 17-142. Dell'opera citata esiste la traduzione in lingua francese con il titolo: Exigence de Dieu et morale chrétienne, Paris 1971, pp. 21-142.
Per gli Atti degli Apostoli cf J. DUPONT, Repentir et conversion d'après les Actes des Apôtres, in ScE 12 (1960) 137-175; ora anche in traduzione italiana in: Studi sugli Atti degli Apostoli, Roma 1971, pp. 717-781. Per gli scritti paolini vedi: R. SCHNACKENBURG, Die Sittliche Botschaft des Neuen Testaments, München 1962, pp. 215-230. Esiste la traduzione la traduzione italiana con il titolo: Il messaggio morale del Nuovo Testamento, Alba 1971. Vedi anche: B. REY, Creati in Cristo. La nuova creazione secondo S. Paolo, Roma 1968.
Per S. Giovanni: N. LAZURE, Les valeurs morales de la Théologie Johannique, Paris 1965, pp. 13-65. Inoltre: O. PRUNET, La morale chrétienne d'après les Ecrits Johanniques, Paris 1957.
- (2) L'esposizione più completa e matura del pensiero etico di K. BARTH si ha al cap. VIII della sua monumentale opera: Kirkliche Dogmatik; il capitolo citato porta il titolo: Il Comandamento di Dio. Di tutta l'opera citata esiste la traduzione in lingua francese.
- (3) Cf R. BULTMANN, Nuovo Testamento e mitologia, Brescia 1970, pp. 203ss.
- (4) Con questo nome si indica quel vasto movimento teologico creatosi attorno al 1920 che vide raggruppati assieme teologi come K. Barth, F. Gogarten, P. Tillich ed altri. Questi teologi si proponevano il superamento della "Teologia liberale", il cui principale rappresentante era von Harnack. Ben presto il gruppo si sciolse. Per un adeguato approfondimento di questo interessantissimo capitolo della teologia del sec. XX si può consultare lo studio di H. BOUILLARD nel primo volume della sua fondamentale opera su K. Barth, Paris 1961. Vedi anche: Le origini della Teologia dialettica, a cura di J. MOLTMANN, Brescia 1976.
- (5) P. RICOEUR, Il conflitto delle interpretazioni, Milano 1977, p. 78; ma è bene leggere le pp. 77-92.
- (6) Di BULTMANN esiste in Italia la raccolta di saggi dal titolo: Nuovo Testamento e Mitologia, Brescia 1968, con ampia introduzione di I. Mancini. Per i Manuali vedi: D. Capone, Introduzione alla Teologia morale, Bologna 1972.

- (7) R. BULTMANN, *Gesù*, Brescia 1972, pp. 172-174.
- (8) Per la posizione assunta dal Magistero Ecclesiastico nei confronti dell'etica della situazione cf DS 3918-3921.
- (9) Molte opere di K. RAHNER sono tradotte in lingua italiana presso le Ed. Paoline; "Uditori della Parola" tradotta presso l'Ed. Borla di Torino.
- (10) *Saggi teologici*, Roma 1965, pp.51-111.
- (11) Di W. PANNENBERG, forse il principale rappresentante di questa linea teologica, si possono consultare, in lingua italiana, le seguenti opere: *Strutture fondamentali della teologia*, Bologna 1970; *Teologia e Regno di Dio*, Brescia 1971, con un saggio molto importante dedicato alla fondazione dell'etica teologica.
- (12) Cf W. PANNENBERG, *Strutture fondamentali della teologia*, Bologna 1970, p. 80.
- (13) Ibid. p. 83..
- (14) Ibid. pp. 91-124.
- (15) Ibid. p. 112.
- (16) Cfr. W. PANNENBERG, *La teologia e il Regno di Dio*, Brescia-Roma 1971, pp. 145-164.
- (17) W. PANNENBERG, *Strutture...*, o.c., p. 89.
- (18) E. SCHILLEBEECKX, *Dio e l'uomo*, Roma 1967, p. 416s; si possono utilmente leggere le pp. 394-429.
- (19) Y. CONGAR, *La Foi et la Théologie*, Tournai 1962, p. 238.
- (20) E. SCHILLEBEECKX, *La Teologia*, in: *Los católicos holandeses*, Bilbao 1979, p. 29.
- (21) M.D. CHENU, *La Théologie au Saulchoir*, in: *La Parole de Dieu, I: La foi dans l'intelligence*, Paris 1946, p. 259.
- (22) G. BERNANOS, *Lettre aux Anglais*, Paris 1948, p. 245.
- (23) E. SCHILLEBEECKX, *Fede e interpretazione*, Brescia 1971, pp. 79-81.
- (24) W.H. VAN DER MARCK, *Lineamenti di un'etica cristiana*, Roma 1971, pp. 7s.
- (25) R. SCHÄFER, *Welchen Sinn hat es, nach einem Wesen des Christentums zu Suchen?* in: ZTK (1968) 329-347.
- (26) Cf F. BÖCKLE, *Morale Fondamentale*, Brescia 1979, pp. 186-198.
- (27) H.U.VON BALTHASAR, *Sponsa Verbi. Saggi teologici - II*, Brescia 1969, p.42.
- (28) Cf F. BÖCKLE, o.c.

- (29) J.M. AUBERT, La spécificité de la morale chrétienne selon Saint Thomas, in: VSSup 92 (1970) 72.
- (30) R. SIMON, Spécificité de l'éthique chrétienne, in: VSSup, o.c., p. 81.
- (31) Cf B.SCHÜLLER, La théologie morale peut-elle se passer du droit naturel?, in: NRTh 88 (1966) 449-475.
- (32) O.c., p. 87.
- (33) J. FUCHS, Esiste una morale propriamente cristiana?, in: Esiste una morale cristiana? Questioni critiche in un tempo di secolarizzazione, Brescia 1970, pp.16-17. Vedi anche, sempre di J. FUCHS, Responsabilità personale e norma morale. Analisi e prospettive di ricerca, a cura di S. Privitera, Bologna 1978, pp.45-76.
- (34) O.c., p. 19.
- (35) O.c., p.20.
- (36) O.c., p.20.
- (37) Cf Rm 2,13;12,17;1Cor 10,32;1Tess 4,12.
- (38) Cf S. Th. I-II, q.102, a.2.
- (39) Cf Ef 4,15;1Cor 6,12-20.
- (40) Cf le opere citate più sopra.

SUGGERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- VALSECCHI A. - ANGELINI G., Storia della Teologia morale, Bologna 1974.
- H. ZAHNT, Alle prese con Dio, Brescia 1968.
- CAPONE D., Introduzione alla Teologia morale, Bologna 1972.
- AA.VV., Problemi e prospettive di Teologia morale, Brescia 1976.
- J. FUCHS, Teologia e vita morale alla luce del Vaticano II, Brescia-Roma 1968.
- W. KORFF, Introduzione all'etica teologica, Assisi 1978.
- AA.VV., Questions théologiques aujourd'hui. Tome III, Paris 1966, pp.9-37.
- J. FUCHS, Responsabilità personale e norma morale, Bologna 1978.
- AA.VV., Morale. Ricerca interdisciplinare a cura di A. HERTZ, Bologna 1976.
- P. REMY, Foi chrétienne et morale, Paris 1973.
- AA.VV., Ecriture et pratique chrétienne. Congrès de l'ACFEB, Angers, Paris 1978.
- C. SPICQ, La vita morale e la SS. Trinità, Milano 1961.
- AA.VV., Rivelazione e morale, Brescia 1973.
- K.H. SCHEKLE, Teologia del Nuovo Testamento. III: Ethos cristiano, Bologna 1974.
- F. MONTAGNINI, Messaggio del Regno e appello morale del Nuovo Testamento, Brescia 1976.
- H.D. WENDLAND, Etica del Nuovo Testamento, Brescia 1975.
- AA.VV., Fondamenti biblici della Teologia morale. Atti della XXII Settimana biblica, Brescia 1973.
- S. BASTIANEL, Il carattere specifico della Morale cristiana, Assisi 1975.
- D. TETTAMANZI, Temi di morale fondamentale, Milano 1975.
- F. COMPAGNONI, Esiste una morale propriamente cristiana?, in: Rm 8 (1970) 101-126
- F. BÖCKLE, La morale fondamentale, in: RSR 59 (1971) 331-364.
- R. MEHL, Universalité ou particularité du discours de la Théologie morale, in: RSR 59 (1971) 365-384.
- G. COLOMBO, Perché la Teologia, Brescia 1980 (interessante).

- F. FESTORAZZI, La Sacra Scrittura anima del rinnovamento della teologia morale, in: SC 94 (1966), 91-115.
- AA.VV., Estudios de moral biblica. Atti della XXIX settimana biblica spagnola, Madrid 1969.
- E. HAMEL, L'usage de l'Ecriture Sainte en théologie morale, in: Greg 47 (1966) 53-85.
- P. GRELOT, L'AT et la morale chrétienne, in: Sem 23 (1971) 575-595.
- J. L' HOUR, La morale de l'Alliance, Paris 1966.
- N. LOHFINK, Ascolta Israele, Brescia 1968.
- L. VEREECKE, Estudios sobre la historia de la moral, Madrid 1969.
- C. CAFFARRA, Storia della teologia morale, in: DETM, Roma 1973, pp. 997-1016
- K. RAHNER, Il problema di un'etica esistenziale-formale, in: Saggi di antropologia soprannaturale, Roma 1965, pp. 467-495.
- E. SCHILLEBEECKX, La 'legge naturale' e l'ordine della salvezza, in: Dio e l'uomo, Roma 1967, pp. 361-393.
- AA.VV., Magistero e morale, Bologna 1970.
- G. PIANA, Teologia morale, in: DizTeolInterd, vol. 1, Torino 1977, pp.279-315.
- S. FAUSTI, Ermeneutica, linguaggio e teologia morale, in: RTM 6 (1970), 19-44.
- G.A. PAOLO, Teologia morale (metodologia), in: DETM, Roma 1975, pp. 1085-1093.
- F. COMPAGNONI, La specificità della morale cristiana, Bologna 1972.
- AA.VV., Il magistero morale: compiti e limiti, Bologna 1973.
- B. SCHÜLLER, La fondazione dei giudizi morali, Assisi 1975.
- C. CAFFARRA, Morale fondamentale, in: DizTeolInterd, vol.2, Torino 1977, pp. 555-568.