

Cambio di paradigma o *déjà-vu*? L'impatto di *Amoris laetitia* sulla teologia morale

ALBERTO FRIGERIO*

SUMMARY: The article offers a critical analysis of the volume Amoris laetitia. Un punto di svolta per la teologia morale?, a collected work of some moral theologians on Amoris laetitia (AL). The thesis of the book is that AL marks a turning point in Catholic theological-moral reflection, taking up again the renewal initiated by Vatican II and purportedly arrested by the subsequent magisterium. Such an interpretation of AL poses problems on 'development' in magisterial teaching and misunderstands the theological-moral perspective propitiated by Veritatis splendor (VS), which invites to assume the perspective of the acting person, overcoming the law-conscience's dichotomy shared by the neo-scholastic objectivism and autonomous morality. To support the pastoral appeal of Pope Francis, it is crucial to continue on the path traced by VS and to promote the gradual formation of the person. Reading AL, preference should be given to the passages that more clearly reference this perspective, such as AL 300.

1. ISTRUZIONE DEL TEMA

Il testo *Amoris laetitia. Un punto di svolta per la teologia morale?*¹, curato da Stephan Goertz, professore di teologia morale all'università di Mainz

* Segretario dell'Area Internazionale di Ricerca in Teologia Morale Fondamentale, dottorando al Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia, Roma.

1 S. GOERTZ – C. WITTING (a cura di), *Amoris laetitia. Un punto di svolta per la teologia morale?*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2017.

(Germania), e dalla sua assistente Caroline Witting, presenta il contributo offerto da diversi teologi moralisti di area germanofona alla discussione sorta attorno all'esortazione apostolica post-sinodale *Amoris laetitia* (AL) di Papa Francesco.

Al centro della riflessione vi è la convinzione che il documento papale non andrebbe inteso solo in chiave pastorale – come in un primo momento era parso di capire, anche per le dichiarazioni di Papa Francesco circa la natura pastorale della duplice assise sinodale –, piuttosto, esso metterebbe in discussione l'assetto teologico-morale tradizionale – prassi e dottrina, d'altra parte, non sono mai disgiunte². La tesi, espressa da pressoché tutti gli articoli raccolti nel volume – sebbene con differenti sottolineature e coloriture –, è quella secondo cui AL segnerebbe un punto di svolta nella riflessione teologico-morale cattolica.

Diversi contributi esplicitano tale tesi asserendo che AL traccerebbe un cambio di paradigma rispetto all'enciclica di Giovanni Paolo II *Veritatis splendor* (VS). Il documento giovanpaolino – questa la critica avanzata³ – avrebbe bloccato il movimento di rinnovamento auspicato dal Concilio Vaticano II (CV II) in ambito teologico morale (cfr. *Optatam totius* 16). Come già l'enciclica di Paolo VI *Humanae vitae* (HV) – a cui fa ampio riferimento il primo articolo, firmato dai curatori del volume –, VS è accusata di esprimere una visione naturalista della morale, che contravverrebbe l'istanza personalista inaugurata da *Gaudium et spes* (GS). Il rinnovamento teologico morale propiziato dalla costituzione pastorale del Vaticano II, incentrato attorno alla figura della coscienza – a cui è dedicato il secondo contributo, firmato da Antonio Autiero –, sarebbe

2 D. BIJU-DUVAL, *Dottrina e pastorale*, Intervento all'incontro di presentazione del testo *Amoris laetitia*. *Accompagnare, discernere, integrare. Vademecum per una nuova pastorale familiare*, Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia di Roma, 4 aprile 2017: «I tentativi di opporre dottrina e pastorale sono vani. Da un lato, da parte dei Pastori, esprimere autenticamente la dottrina è un atto eminentemente pastorale che risponde a un vero bisogno del Popolo di Dio. Dall'altro, il discernimento pastorale autentico non può esercitarsi senza integrare il riferimento al dato di fede, incluse le sue espressioni dottrinali, che consentono di verificare che le azioni e i progetti pastorali siano sempre nella logica del dono di Dio così come la Chiesa lo riceve».

3 La critica espressa nel testo è condivisa da diversi teologi, come attestano le recenti prese di posizione di Andrea Grillo [cfr. <http://www.cittadellaeditrice.com/munera/la-recezione-di-amoris-laetitia-14-oltre-veritatis-splendor-ovvero-al-di-qua-del-mas-simalismo-morale/>] e del Redentorista Marciano Vidal [cfr. <http://infocatolica.com/?t=noticia&cod=29287>].

dunque stato disatteso dalla riflessione magisteriale post-conciliare, che avrebbe riproposto l'oggettivismo neo-scolastico della stagione dei manuali. AL, insomma, traccerebbe la via per realizzare il rinnovamento teologico morale avviato dal CV II e interrotto in epoca post-conciliare.

Una tale interpretazione di AL pone due problemi teologici non marginali, l'uno di carattere fondamentale, l'altro morale: come pensare lo 'sviluppo' nell'insegnamento magisteriale? qual è la logica sottesa alle istanze di cambiamento teologico-morali? Per rispondere a questo duplice quesito è opportuno scorporare la riflessione in due cespiti: da un lato, si tratta di chiarire il criterio ermeneutico del dato magisteriale; da un altro lato, va presentata e valutata la prospettiva teologico-morale sottesa alle istanze di cambiamento.

2. ERMENEUTICA DEL MAGISTERO

Per istruire una corretta ermeneutica del magistero ecclesiastico è necessario rispondere a una duplice obiezione. La prima obiezione è relativa alla competenza del magistero in ambito morale, e trova nel testo da noi esaminato la seguente formulazione: «Tra i punti critici che si pongono [a riguardo di HV] ... da un punto di vista sistematico assumono una funzione centrale soprattutto la spiegazione del diritto naturale e la pretesa della competenza esegetica da parte del magistero»⁴. La seconda è relativa allo sviluppo dell'insegnamento, e traspare nell'intervista rilasciata dal Card. Schönborn al direttore de *La Civiltà Cattolica* Antonio Spadaro, di cui il testo dà conto a p. 53: «Dobbiamo leggere i precedenti interventi del magistero sulla famiglia alla luce del suo [di *Amoris laetitia*] contributo»⁵.

• La *prima obiezione*, relativa alla competenza del magistero in ambito morale, trova risposta nella dottrina cattolica del '*fides et mores*' proposta autorevolmente da Trento (DH 1501, 1570)⁶, secondo cui il magistero

4 K.-W. MERKS, "Steccati pieni di buchi? Sulla validità generale delle norme morali", in S. GOERTZ – C. WITTING (a cura di), *Amoris laetitia. Un punto di svolta per la teologia morale?*, cit., 130-162, 141.

5 A. SPADARO, "Conversazione con il Cardinale Schönborn sull'*Amoris laetitia*", *La Civiltà Cattolica* III (2016), 130-152.

6 CONCILIO DI TRENTO, *Decretum de Iustificazione*, in *Denzinger 1520-1583*, EDB, Bologna 2003.

ha autorevolezza in ambito di fede e morale, come documentano gli studi di Benevot e López Rodriguez sotto il profilo storico e quello di Scola sotto il profilo teologico. Lo studio di Benevot chiarisce che a Trento ‘*mores*’ implica la condotta di vita del fedele, che non indica solo la disciplina ma anche le norme morali, siano esse dedotte direttamente o meno dalla rivelazione⁷. Per parte sua López Rodriguez, studiando gli atti conciliari e rifacendosi alla tradizione teologica precedente a Trento, afferma che il binomio ‘*fides et mores*’ è compatibile con l’interpretazione ‘fede e morale’⁸. Scola, infine, richiama la classica tripartizione dell’ambito della facoltà del magistero ‘*in re morum*’ (dottrine morali rivelate, necessario conexas, morali naturalia) e propone di superarla in forza di un’antropologia cristocentrica che afferma l’unicità del fine soprannaturale dell’uomo e dunque il nesso tra esperienza umana e dato rivelato; la connessione antropologica tra natura e soprannatura, creazione e redenzione, essenza e storia, implica, sotto il profilo morale, l’inclusione della legge naturale nella legge nuova rivelata in Cristo, su cui pertanto il magistero ha competenza, in quanto non formalmente ma virtualmente rivelata⁹. Da ultimo, è bene ricordarlo, il magistero stesso è di recente tornato sulla questione, ribadendo la potestà di proporre ‘in modo definitivo’ enunciati di ordine morale¹⁰.

Il magistero, dunque, ha il compito di stabilire la confessione comune della fede e garantire l’unità *in fide et moribus*, offrendo l’alveo dottrinale della ricerca teologia. Per parte sua, la teologia è chiamata a penetrare e argomentare il dato rivelato, contenuto nelle Scritture, tramandato lungo la Tradizione, e custodito dal magistero (cfr. *Dei verbum* 10). Tra magistero e teologia c’è circolarità: il magistero traccia la rotta

7 M. BENEVOT, “Faith and Morals in Vatican I and the Council of Trent”, *Heythrop Journal* 3 (1962), 15-30.

8 TEODORO L. RODRIGUEZ, “Fides et Mores en Trento”, *Scripta Theologica* 5 n. 1 (1973), 175-221.

9 A. SCOLA, “La competenza del Magistero a definire «in re morum». Elementi per una fondazione teologica”, in *Humanae vitae: 20 anni dopo. Atti del congresso Internazionale di teologia morale (Roma, 9-12 novembre 1988)*, Edizioni Ares, Milano 1989, 529-536.

10 CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Professio Fidei et Iusiurandum fidelitatis*, 1989. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Istruzione *Donum Veritatis*, 1990.

per il *cogitare* teologico, che, a propria volta, stimola e sollecita il soggetto magisteriale¹¹.

• Circa la *seconda obiezione*, relativa allo sviluppo dell'insegnamento magisteriale, va innanzitutto detto che un armonioso sviluppo della dottrina è condizione indispensabile per vivere con fedeltà l'insegnamento rivelato e affidato alla custodia della Chiesa: un mutamento della dottrina significherebbe non sviluppo ma tradimento del dato rivelato¹². Una valida pista di riflessione per verificare l'autenticità e correttezza dello sviluppo della dottrina è offerta da Newman¹³ e ripresa dalla Commissione Teologica Internazionale¹⁴. Senza entrare nel dettaglio, interessa qui rimarcare il fatto che, quanto viene 'dopo', è chiamato a rispettare quanto viene 'prima'. In tal senso, il magistero presente, proprio per essere chiave di lettura di quello passato, dev'essere ad esso conforme.

Per essere più precisi, va chiarito che il magistero conosce diversi gradi d'insegnamento: dogma di oggetto primario, dogma di oggetto secondario, insegnamento autentico. Tale distinzione consente di chiarire i 'limiti' del magistero e della ragione teologica: il magistero non può operare – e il teologo non può invocare né avallare – un mutamento degli elementi dottrinali definitivamente stabiliti, perché, in tal caso, non ci sarebbe evoluzione ma contraddizione. Tra i tanti argomenti al centro della 'disputa' teologica in corso, è opportuno ribadire l'indissolubilità del matrimonio, fissata da Trento (DH 1807)¹⁵, e il divieto della contraccezione '*semper et pro semper*', insegnato dal magistero

11 G. COLOMBO, *La ragione teologica*, Glossa, Milano 1995, 168-169 e 300 «Le funzioni magisteriale e teologica si alimentano dell'unico e medesimo principio, la rivelazione: la funzione magisteriale diretta immediatamente a conservare e fare crescere nella fede il popolo di Dio, e la funzione teologica diretta immediatamente a esplorare criticamente la rivelazione [...] Il magistero svolge la funzione obiettivamente necessaria e quindi irriducibile di guida e ispiratore della teologia. Il magistero si alimenta della conoscenza *carismatica* della rivelazione, che sta anche indipendentemente dalla conoscenza critica; mentre la teologia si costituisce e si alimenta per la conoscenza critica della rivelazione e non può stare indipendentemente da essa. Resta evidente la necessaria correlazione fra i due tipi di conoscenza». G. COLOMBO, *Professione teologo*, Glossa, Milano 1996, 34: «È compito proprio del magistero definire la professione della fede cattolica, della quale il teologo ha il compito di fornire la comprensione critica».

12 STEFANO I, *De Baptismo Haereticorum*, in *Denzinger* 110, cit. «Nihil innovetur nisi quod traditum est».

13 J. H. NEWMAN, *Lo sviluppo della dottrina cristiana*, Jaca Book, Milano 2003.

14 COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *L'interpretazione dei dogmi*, 1989.

15 CONCILIO DI TRENTO, *Doctrina De Sacramento matrimonii*, in *Denzinger* 1797-1816, cit.

ordinario universale della Chiesa¹⁶. Affermazioni relative alla possibilità che il matrimonio sacramentale possa venire irrimediabilmente distrutto tanto da parlare di morte del matrimonio¹⁷, e affermazioni relative alla non plausibilità dell'insegnamento di HV¹⁸ – che trovano una certa eco nel dibattito teologico odierno¹⁹ – risultano pertanto difficilmente comprensibili e giustificabili teologicamente.

3. ISTANZE DI RINNOVAMENTO

Diverse sono state le reazioni alla pubblicazione di AL: vi è chi ha fornito un'interpretazione pastorale e chi dottrinale del documento, chi in continuità e chi in discontinuità rispetto all'insegnamento precedente; vi è stato infine chi ha chiesto chiarimenti circa alcune affermazioni di

-
- 16 F. OCÁRIZ, “La nota teologica dell'insegnamento dell'*Humanae vitae* sulla contraccezione”, *Anthropotes* IV n. 1 (1988), 25-43. Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Discorso del 5-VI-1987*, *L'Osservatore Romano*, 6 giugno 1987: «Quanto è insegnato dalla Chiesa sulla contraccezione non appartiene a materia liberamente disputabile fra teologi. Insegnare il contrario equivale a indurre nell'errore la coscienza morale degli sposi». Per la ricostruzione dell'insegnamento magisteriale e la riflessione teologica relativa alla contraccezione si rimanda agli studi di Noonan e Smith: JOHN T. NOONAN, *Contraception. A History of his Treatment by the Catholic Theologians and Canonists*, Harvard University Press, Cambridge (MA) - London 1986; JANET L. SMITH, *Humanae vitae. A Generation Later*, CUA Press, Washington 1991. Entrambi i testi mettono in luce che, in ambito cristiano, la condanna della contraccezione è stata unanime lungo i secoli; le cose iniziarono a cambiare nel mondo anglicano nel 1930, anno in cui la Conferenza di Lambeth definì lecito il ricorso alla contraccezione all'interno del matrimonio in caso di grave necessità; sul finire dello stesso anno, l'enciclica *Casti connubi* di Pio XI confermò l'illiceità della contraccezione nella Chiesa cattolica; dopo l'avvio della discussione sugli ambiti di legittimità dell'impiego terapeutico della pillola, intorno alla metà del 1963 ebbe inizio in area cattolica la contestazione teologica, che scoppiò nel 1968 con la pubblicazione dell'enciclica *Humanae vitae*, che confermò quanto espresso nei secoli tanto dal magistero quanto dalla teologia.
- 17 S. ERNST, “Situazioni ‘irregolari’ e colpa personale in *Amoris laetitia*. Una frattura con la tradizione dottrinale?”, in S. GOERTZ - C. WITTING (a cura di), *Amoris laetitia. Un punto di svolta per la teologia morale?*, cit., 112-129, 113.128.129.
- 18 K.-W. MERKS, “Steccati pieni di buchi? Sulla validità generale delle norme morali”, cit., 140.
- 19 Per quanto riguarda HV, si rimanda all'*Instrumentum Laboris* n. 137 del 2015. Per quanto concerne la morte del vincolo, si rimanda a: B. PETRÀ, *Il matrimonio può morire? Studi sulla pastorale dei divorziati risposati*, EDB, Bologna 1996. Per un'analisi critica di IL 137 si rimanda a: DAVID S. CRAWFORD - S. KAMPOWSKI, “The Integrity of Moral Deliberation: on Paragraph 137 of the Instrumentum Laboris”, *Communio* 42 (2015), 344-354. Per una confutazione delle tesi di Petrà si rimanda a: A. RODRÍGUEZ LUÑO, “L'estinzione del matrimonio a causa della morte. Obiezioni alla tesi di B. Petrà”, *Rivista di Teologia Morale* 130 (2001), 237-248.

non immediata comprensione. L'ipotesi del volume in esame è quella secondo cui AL inaugurerebbe un cambio di paradigma: «Papa Francesco [...] non cambia ovviamente il senso delle norme, mentre ciò che cambia è il sistema normativo»²⁰. Il volume, dunque, riprende la tesi del Card. Kasper, peraltro richiamata esplicitamente nel primo contributo (p. 51, nota 117): «Il papa non cambia alcuna singola dottrina e certo egli cambia tutto»²¹.

A ben vedere, la prospettiva tracciata nel volume, e condivisa da diversi teologi moralisti, è quella di un rinnovamento della riflessione teologico-morale che ruoterebbe attorno a una nuova comprensione del rapporto tra coscienza e norme alla luce di AL²²: ciò che cambierebbe non sono le norme, ma il rapporto che esse intrattengono con la coscienza, ecco in cosa consisterebbe il cambio di paradigma. Il nodo da sciogliere, che attraversa tutto il volume, è dunque il nesso tra norme e coscienza. Pertanto, nell'analisi dei testi che compongono il volume ci concentreremo *in primis* su questo elemento – è questo il motivo per cui, mentre alcuni capitoli saranno analizzati più da vicino, altri resteranno in secondo piano.

a) *Analisi del Capitolo I*

- *Presentazione.* Nel primo contributo gli autori (Stephan Goertz e Caroline Witting) si domandano se, alla luce del primato della misericordia, non si possa mitigare la rigidità della norma mediante una

20 K.-W. MERKS, “Steccati pieni di buchi? Sulla validità generale delle norme morali”, cit., 150. Cfr. K. HILPERT, “Etica della relazione quale necessità del momento. Riflessione teologico-morale, dottrina ecclesiale e pratica pastorale in *Amoris laetitia*”, in S. GOERTZ – C. WITTING (a cura di), *Amoris laetitia. Un punto di svolta per la teologia morale?*, cit., 199-219, 217: «Nella sua esortazione apostolica papa Francesco non ha rivisto nessuna singola posizione dottrinale. Ciò che invece ha fatto è spostare il sistema di coordinate affinché la dottrina ufficiale, i regolamenti canonici e la cura d'anime ricevono delle valenze fondamentali cambiate».

21 W. KASPER, *In der Liebe selber entscheiden*, Die Zeit 14 aprile 2016. Nella stessa direzione si muove il teologo moralista Eberhard Schockenhoff in: E. SCHOCKENHOFF, „Traditionsbruch oder notwendige Weiterbildung? Zwei Lesarten des Nachsynodalen Schreibens *Amoris laetitia*“, *Stimmen der Zeit* 3 (2017), 147-158.

22 E.-M. FABER – MARTIN M. LINTNER, “Sviluppi teologici sulla questione dei divorziati risposati”, in S. GOERTZ – C. WITTING (a cura di), *Amoris laetitia. Un punto di svolta per la teologia morale?*, cit., 220-248, 240: «Per la comprensione del rapporto tra coscienza e norme in *Amoris laetitia* sono istruttivi i paragrafi 301, 303 e 305».

regolamentazione d'eccezione o una più ristretta applicazione: «Insistere senza compromessi sulla validità della norma non sarebbe spietato e, dunque, non misericordioso?»²³.

Gli autori, inoltre, accennano al tema dell'omosessualità e delle teorie *gender*, lamentando una posizione attendista (anche di AL), incapace di cogliere le acquisizioni degli studi di settore²⁴.

• *Analisi critica*. Il primo contributo pone la domanda se insistere fermamente sulla validità delle norme non sia spietato, anziché misericordioso, e dischiude così un'idea di misericordia sganciata dalla norma morale. In realtà, la legge è custode della verità del bene, essa pone le condizioni per la verità di un cammino, non indica un limite ma la direzione senza cui ci si smarrisce. Pertanto, la vera misericordia non dispensa dall'esigenza della legge, ma aiuta a vivere secondo la legge morale.

Nell'ottica di una morale delle virtù si comprende molto chiaramente che la misericordia, per essere tale, non può disgiungersi dalla verità del bene: la carità – di cui la misericordia è dimensione essenziale – stabilisce il fine ultimo, mentre le virtù morali determinano il fine prossimo dell'azione: la carità giunge al fine ultimo della '*communio personarum*' non senza l'ausilio delle virtù morali, che determinano i beni di mediazione che rendono possibile la vita nella comunione²⁵. È stato scritto a questo riguardo che la libertà è capacità di amare e le virtù morali sono la strategia dell'amore²⁶.

Gli autori, inoltre, invocano una svolta sul tema dell'omosessualità e del *gender*. Senza poter entrare in merito alla questione in modo dettagliato, va però segnalata l'antropologia spiritualista sottesa alla riflessione.

23 S. GOERTZ – C. WITTING, “Un punto di svolta per la teologia morale? Contesto, ricezione ed ermeneutica di *Amoris laetitia*”, in S. GOERTZ – C. WITTING (a cura di), *Amoris laetitia. Un punto di svolta per la teologia morale?*, cit., 13-79, 70.

24 *Ibid.*, 59-64.

25 C. CAFFARRA, *Solo la proposta cristiana integrale risponde alla sfida post-moderna*, Intervento al Convegno Internazionale ‘Permanere nella verità di Cristo’, Angelicum di Roma, 30 settembre 2015: «La misericordia denota un'attitudine generale, che muove i vari gesti di guarigione, i quali tuttavia hanno una loro consistenza propria a seconda della malattia. La carità, di cui la misericordia è una dimensione essenziale, è “forma” di ogni virtù non essentialiter [la giustizia non è la carità; la fede non è la carità] ma effective in quanto intenziona, dirige e nutre l'esercizio di ogni virtù [cfr. SAN TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 23, a. 8, ad 1]. La misericordia male intesa può evitare di ricorrere a necessarie medicine amare».

26 P. J. WADELL, *The Primacy of Love: An Introduction to the Ethics of Thomas Aquinas*, Paulist Press, Mahwah 1992, 1, 90 e 125.

Tale prospettiva antropologica, di sapore dualista, ci pare ritorni qua e là nel volume, laddove si avanza una velata polemica alla ‘teologia del corpo eterosessuale’²⁷ di Giovanni Polo II (peraltro ripresa positivamente da AL 150-152), quasi che la sessualità non fosse un dato costitutivo ma derivato della persona – la psicoanalisi aiuta a pensare la relazione tra *sex* e *gender*: Freud descrive l’inizio della sessualità umana in due tempi, e parla di conseguenze psichiche della differenza sessuale²⁸; Lacan conia la nozione di processo di sessuazione, ‘*option d’identification sexuelle*’²⁹, inteso quale processo di assunzione soggettiva del sesso, a dire che la componente biologica del sesso pone il soggetto di fronte alla differenza sessuale senza mai cessare di interpellarlo –. Per approfondire il tema si rimanda, per un verso, alla riflessione svolta attorno a HV – su cui si è insistito proprio perché essa è punto nevralgico per la stessa concezione antropologica e morale³⁰ –, per un altro verso, a VS 48, che afferma l’importanza del ‘corpo umano nelle questioni della legge naturale’ e dice che ‘la persona, incluso il corpo, è affidata interamente a se stessa, ed è nell’unità dell’anima e del corpo che essa è il soggetto dei propri atti morali’: la razionalità

-
- 27 S. GOERTZ – C. WITTING, “Un punto di svolta per la teologia morale? Contesto, ricezione ed ermeneutica di *Amoris laetitia*”, cit., 30. A. AUTIERO – S. GOERTZ, “A proposito di dubbi, errori e distinzioni. Una postfazione”, in S. GOERTZ – C. WITTING (a cura di), *Amoris laetitia. Un punto di svolta per la teologia morale?*, cit., 267.
- 28 S. FREUD, *Tre saggi sulla teoria sessuale*, 1905, in Id., *Opere*, vol. IV, Bollati Boringhieri, Torino 1970, 507-508. S. FREUD, *Autobiografia*, 1924, in Id., *Opere*, vol. X, Bollati Boringhieri, Torino 1978, 75-141, 104-105. S. FREUD, *Alcune conseguenze psichiche della differenza anatomica tra i sessi*, 1925, in Id., *Opere*, vol. X, Bollati Boringhieri, Torino 1978, 215. S. FREUD, *Introduzione alla psicoanalisi. Lezione 33. La femminilità*, 1932, in Id., *Opere*, vol. XI, Bollati Boringhieri, Torino 1979, 219-241, 230-231.
- 29 J. LACAN, *Le Séminaire. Livre XXI. Les non-dupes errent (1973-1974)*, Inédit, leçon du 14 mai 1974. Cfr. G. MOREL, *Ambiguïtés sexuelles. Sexuation et psychose*, Anthropos, Paris 2000, 141-173. Cfr. G. MOREL, *Psychoanalytical Anatomy*, in AA.Vv., *Sexuation*, Duke University Press, Durham and London 2000, 28-38. Cfr. M. BINASCO, *La differenza umana*, Cantagalli, Siena 2013, 26-31.
- 30 A. SCOLA – L. MELINA, “Profezia del Mistero Nuziale. Tesi sull’insegnamento dell’*Humanae vitae*”, *Anthropotes* XIV n. 2 (1998), 155-172, 155. Cfr. G.E.M. ANSCOMBE, “Contraception and Chastity”, in JANET E. SMITH (a cura di), *Why Humanae vitae Was Right? A Reader*, Ignatius Press, San Francisco 1993, 119-147, 136: «Se il rapporto eterosessuale contraccettivo è lecito, allora, dopo tutto, quale obiezione può esserci alla mutua masturbazione, o alla copula in vaso indebito, la sodomia, il sesso anale? Ma se queste cose sono tutte giuste, diventa perfettamente impossibile individuare qualcosa di sbagliato, ad esempio, col rapporto omosessuale. Non sto dicendo: se pensi che la contraccezione va bene, allora farai queste cose; niente affatto. L’inclinazione alla rispettabilità persiste e i vecchi pregiudizi sono duri a morire. Ma sto dicendo: non avrai ragioni solide contro queste cose. Non avrai risposta a qualcuno che afferma, così come fanno molti, che anche esse sono buone».

pratica, per evitare di cadere in nuova forma di biologismo che intende la natura in chiave meramente funzionale al modo delle scienze naturali³¹, è chiamata a riconoscere e assumere all'interno del dinamismo dell'agire il rilievo morale del corpo³².

b) *Analisi del Capitolo II*

• *Presentazione.* Nel secondo saggio l'autore (Antonio Autiero) accusa VS di ridurre la coscienza a realtà che adegua l'azione alla legge: «Nel caso dell'enciclica *Veritatis splendor* la funzione della coscienza è quella di adeguare la situazione concreta dell'azione a un ordine morale predefinito»³³. AL, al contrario, segnerebbe un ritorno alla visione conciliare della coscienza, che sarebbe stata tradita dal rifiuto dell'interpretazione creativa della coscienza di VS: «Il collegamento, esplicito e implicito, al concilio Vaticano II è una forza caratterizzante di *Amoris laetitia* e fa emergere di nuovo la visione antropologicamente densa e aperta della coscienza morale, dopo che questa è stata un po' retrocessa in seconda linea in altri documenti del Magistero. La già citata enciclica *Veritatis splendor*, per esempio [...] si era servita di un'altra prospettiva, prendendo una certa distanza dalla visione della coscienza come fondamento della soggettività etica della persona o rivelando uno scetticismo irritante di contro all'interpretazione "creativa" della coscienza morale, che si allontana dalla posizione della tradizione della chiesa e del suo Magistero (VS 54)»³⁴.

• *Analisi critica.* Il secondo saggio contesta il magistero post-conciliare, e, contrariamente a quanto indicato da VS 54, propende per l'interpretazione creativa della coscienza propria della morale autonoma. La categoria di coscienza creativa è però altamente problematica: la prospettiva dell'autonomia della coscienza non si limita infatti ad affermare la

31 H. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 1987.

32 L. MELINA – J. J. PÉREZ-SOBA (a cura di), *La soggettività morale del corpo VS (48)*, Cantagalli, Siena 2012.

33 A. AUTIERO, "Amoris laetitia e la conoscenza etica. Una questione di prospettiva", in S. GOERTZ – C. WITTING (a cura di), *Amoris laetitia. Un punto di svolta per la teologia morale?*, cit., 80-94, 84.

34 *Ibid.*, 87-88.

necessità che la legge morale sia promulgata nell'interiorità del soggetto, mediante la sua coscienza, ma pretende che la coscienza dia a sé stessa la sua legge, senza dipendere da alcuna legge superiore, per questo, si parla di coscienza creativa³⁵. In realtà, come mette in luce una corretta lettura dell'atto morale, la coscienza intenziona la realtà liberamente, ma la libertà è sempre chiamata a decidersi e determinarsi per una verità trascendente che la interpella³⁶.

c) *Analisi del Capitolo V*

• *Presentazione.* Nel quinto articolo l'autore (Karl-Wilhelm Merks) accusa la morale tradizionale di aver posto in tensione legge e coscienza, e invoca un cambio di paradigma teologico-morale che ne ripensi il legame: «Il cambiamento di paradigma dal modello della morale derivante da una legge all'etica fondata sulla responsabilità [...] apre lo spazio per una diversa comprensione della validità generale delle norme e del loro necessario adattamento alle diverse condizioni e situazioni dell'agire»³⁷. Per operare l'auspicato cambio di paradigma l'autore suggerisce di guardare alla morale autonoma di area tedesca, più rispettosa della coscienza morale: «Nell'area di lingua tedesca tale cambiamento di paradigma [...] è stato e viene tuttora sviluppato soprattutto sotto il nome di morale autonoma o etica della responsabilità. Il punto centrale è che la morale non è qualcosa d'imposto [...] essa, piuttosto, è riferita *al soggetto morale e alla sua coscienza con impegno autonomo*»³⁸.

In seguito, l'autore richiama alcuni punti centrali su cui AL inviterebbe a riflettere e che la nuova prospettiva morale consentirebbe di sviluppare; tra di essi si menziona, ancora una volta, 'l'importanza della coscienza, la questione della validità generale e le eccezioni alle norme'³⁹. Per descrivere il rapporto tra norma e coscienza che la morale autonoma

35 L. MELINA, *La morale tra crisi e rinnovamento*, Edizioni Ares, Milano 1993, 85.

36 G. ANGELINI, "Veritatis splendor. Il desiderio di felicità e i comandamenti", in *Gesù Cristo, legge vivente e personale della Santa Chiesa*, a cura di G. Borgonovo, Piemme, Casale Monferrato 1996, 7-42, 36-40.

37 K.-W., MERKS, "Steccati pieni di buchi? Sulla validità generale delle norme morali", cit., 133.

38 *Ibid.*, 144.

39 *Ibid.*, 146-147.

inaugurerebbe, l'autore richiama AL 304, in cui papa Francesco cita il passo tomano relativo alla difficoltà in ambito pratico a passare dalle cose generali a quelle particolari (SAN TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, a. 4), e afferma che 'è vero che le norme generali presentano un bene che non si deve mai disattendere né trascurare, ma nella loro formulazione non possono abbracciare assolutamente tutte le situazioni particolari'. La difficoltà a passare dal generale al particolare conduce l'autore a postulare l'esistenza di eccezioni alla norma: «Allora è giusto agire in maniera diversa dalla legge 'naturale'? In senso generalizzato si legge in Tommaso: '*Ut in pluribus*', nella maggior parte dei casi sarà giusto vivere secondo la regola, ma ciò significa allo stesso tempo che le eccezioni legittime e pure quelle plausibili fanno parte del sistema»⁴⁰. Nella stessa linea si muove il richiamo all'ἐπιείκεια, virtù dell'equità⁴¹, che Tommaso descrive attraverso un esempio analogo a quello già richiamato: «La legge stabilisce che la roba lasciata in deposito venga restituita, poiché ciò è giusto nella maggior parte dei casi (*ut in pluribus*); capita però talvolta che sia nocivo: per es. se chi richiede la spada è un pazzo furioso fuori di sé, oppure se uno la richiede per combattere contro la patria. In simili casi dunque sarebbe un peccato seguire materialmente la legge; è invece un bene seguire ciò che esige il senso della giustizia e il bene comune, trascurando la lettera della legge. E tale è appunto il compito dell'epicheia, che noi latini chiamiamo equità» (SAN TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 120, a. 1). L'*epikeia*, conclude l'autore, è 'la devianza dalla norma [che] può servire anche per realizzare la vera e propria intenzione delle norme, cioè la giustizia, laddove un ossequio letterale alla norma porterebbe all'ingiustizia'⁴².

Per giustificare possibili eccezioni alle norme l'autore tratta anche il tema classico delle inclinazioni naturali, richiamando in particolare quelle all'autoconservazione e alla conservazione della specie (SAN TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, a. 2). L'autore si domanda se le inclinazioni siano da intendersi come parola normativa suprema o come accenni generici rivolti alla coscienza morale, e, richiamando ancora una volta la riflessione tomasiana secondo cui 'tutte le inclinazioni umane

40 *Ibid.*, 148.

41 *Ibid.*, 151.

42 *Ibid.*

sono guidate dalla ragione' (SAN TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, a. 4, ad. 3), propende per la seconda possibilità: «Con questo felice enunciato Tommaso relativizza la presunta autonomia normativa delle singole inclinazioni naturali come istanze morali supreme. Decisiva è la ragione ordinante dell'uomo»⁴³.

Come traspare dall'analisi svolta, il quinto articolo è emblematico, in quanto evoca il cambio di paradigma teologico-morale e ne offre le linee di fondo, rivendicando per di più l'autorità del *doctor Angelicus*: «Tommaso è addirittura moderno, l'antesignano di quelle che oggi definiamo morale autonoma e autonomia morale»⁴⁴.

• *Analisi critica*. Il quinto articolo è rappresentativo della corrente della morale autonoma, di cui offre gli orientamenti di fondo. Due sono i punti che qui vorremmo riprendere: l'interpretazione che l'autore offre della virtù dell'*epikeia*, che si connette al tema degli *intrinsece mala*, e quella delle inclinazioni naturali.

Per quanto riguarda il primo tema (*epikeia* e *intrinsece mala*), secondo l'autore la coscienza morale sarebbe chiamata a mediare tra l'universalità della legge e la molteplicità delle situazioni concrete con l'ausilio della virtù dell'*epikeia*: tra legge e libertà, eterogenee tra loro, la coscienza opererebbe una mediazione esercitando l'*epikeia*. L'*epikeia* offrirebbe un modello di applicazione ermeneutica capace di ovviare alle lacune della legge, che sarebbe sempre mancante e dunque varrebbe *'ut in pluribus'*. Il non detto di questa prospettiva sembra essere la non accettazione degli assoluti morali. L'autore, infatti, richiama il brano di AL 304 in cui si afferma che *'le norme generali presentano un bene che non si deve mai disattendere né trascurare, ma nella loro formulazione non possono abbracciare assolutamente tutte le situazioni particolari'*. In realtà, la particolarità degli assoluti morali, che riguardano solo norme negative – se o come operare il bene dipende anche dalle circostanze e dalle intenzioni, in quanto, come dice VS 52, il comandamento dell'amore ha limite inferiore e non superiore, inoltre non tutte le circostanze sono prevedibili in anticipo, infine è possibile che il soggetto agente in una determinata circostanza sia impedito ad agire –, è di riguardare particolari tipi di atti, che si collocano a livello del comportamento, pertanto la

43 *Ibid.*, 149.

44 *Ibid.*, 156.

loro universalità non è derivata dalla loro generalità: come dice VS 82, qualunque siano le circostanze e le intenzioni, gli atti intrinsecamente cattivi non sono ordinabili al bene – es. come immaginare una circostanza o un'intenzione in grado di giustificare un atto di violenza sessuale? Ad essi, dunque, non si applica l'*epikeia*, a meno di non intenderla come eccezione alla norma piuttosto che come virtù capace di dirigere la norma a una giusta applicazione laddove essa non contempla il singolo caso (SAN TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 120)⁴⁵. Proprio questo sembra accadere nella morale autonoma, che estrapola l'*epikeia* da una prospettiva virtuosa e la inserisce in una morale dell'obbligo, riducendola a tecnica di eccezione alla norma. L'esempio di Tommaso relativo al deposito (SAN TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, a. 4) citato da AL 304 e ripreso dall'autore, non si presenta infatti come eccezione alla norma, in quanto, nel caso in cui il proprietario dell'arma depositata dovesse impazzire, il depositario, non restituendo l'arma, non compierebbe un furto, bensì una legittima difesa: ciò che muta, dunque, è l'oggetto morale e non semplicemente le circostanze – la stessa confusione relativa al tema dell'*epikeia* la si ritrova nel *terzo contributo*, in cui il non consegnare un ebreo all'ufficiale delle SS viene configurato come bugia rispetto a cui sarebbe possibile operare un'eccezione per ottenere una più profonda giustizia⁴⁶; in realtà, la menzogna è tale quando, oltre alla contraddittorietà tra l'enunciato e la realtà conosciuta come è per il falsiloquio, c'è l'intenzione di ingannare chi in un determinato contesto comunicativo avrebbe il diritto di sapere la cosa⁴⁷; ancora una volta a cambiare è l'oggetto morale.

Per quanto riguarda il secondo tema (inclinazioni naturali), l'autore opera una relativizzazione della normatività delle inclinazioni naturali. In realtà, una lettura personalista della legge naturale consente di riconoscere che, se è vero che il bene morale della persona (*ut persona*) non è riducibile ai beni per la persona (*ut natura*), che hanno valore euristico e non ermeneutico (correzione del naturalismo), è altrettanto vero che la persona si può affermare solo attraverso i suoi beni basici (correzione

45 ARISTOTELE, *Etica Nicomachea* V, Bompiani, Milano 2005.

46 W. WOLBERT, "Riflessioni sulla misericordia", in S. GOERTZ – C. WITTING (a cura di), *Amoris laetitia. Un punto di svolta per la teologia morale?*, cit., 95-111, 110.

47 M. RHONHEIMER, *Legge naturale e ragione pratica. Una visione tomista dell'autonomia morale*, Armando Editore, Roma 2001, 423-429.

dell'autonomia creativa). È questo il contributo offerto da VS 50: «Le inclinazioni naturali acquistano rilevanza morale solo in quanto esse si riferiscono alla persona umana e alla sua realizzazione autentica, la quale d'altra parte può verificarsi sempre e solo nella natura umana».

I temi trattati suggeriscono un'ultima considerazione: invocare Tommaso – come fa l'autore – quale antesignano della morale autonoma è inesatto, come ha mostrato Rhonheimer nella sua controversia di teologia 'naturale' ingaggiata con Böckle, accusandolo di concepire la legge naturale quale inclinazione della ragione pratica a porre norme, e ridurre la fondazione teonoma dell'autonomia al fatto che Dio avrebbe concesso all'uomo la facoltà di legiferare creativamente⁴⁸ – Rhonheimer ha mosso la medesima accusa allo stesso Merks, 'allievo di Böckle in cui l'errata interpretazione dell'idea antropomorfa di partecipazione diventa ancora più chiara'⁴⁹. In effetti Böckle propone una lettura creativa dell'attività razionale, intendendo la categoria tommana di partecipazione (SAN TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 91, a. 2) nell'ottica di una capacità e attività creativa della ragione⁵⁰. Nella prospettiva evocata da Rhonheimer – che riecheggia la confutazione della 'completa sovranità della ragione' di VS 36 – l'idea metafisica di partecipazione indica dunque che la ragione non crea ma determina l'azione attingendo alle inclinazioni naturali secondo la prospettiva in precedenza indicata.

d) *Analisi del Capitolo VI*

• *Presentazione.* Il sesto contributo (di Daniel Bogner) analizza la categoria di 'gradualità', che sarebbe trattata da AL in maniera ambivalente⁵¹: da una parte, si incontrerebbero brani che rifiutano la gradualità della legge e riprendono la legge della gradualità di *Familiaris consortio* (FC) 34, secondo cui la gradualità è nel compimento della legge (AL 295 'la legge è così preziosa proprio in quanto è dono di Dio e indica la strada che tutti possono percorrere con la forza della grazia'; cfr. AL 300 'dato

48 *Ibid.*, 222-227.

49 *Ibid.*, 226.

50 F. BÖCKLE, *Morale fondamentale*, Queriniana, Brescia 1979, 74.

51 D. BOGNER, "Un cenno di cambiamento. L'ambivalenza della "gradualità" in *Amoris laetitia*", in S. GOERTZ – C. WITTING (a cura di), *Amoris laetitia. Un punto di svolta per la teologia morale?*, cit., 163-180, 172-175.

che nella stessa legge non c'è gradualità, il discernimento non potrà mai prescindere dalle esigenze di verità e di carità del Vangelo proposte dalla Chiesa'); da un'altra parte, ci sarebbero brani che richiamano l'attenzione sulla contestualizzazione e necessità di adeguamento (AL 303 'la coscienza può riconoscere non solo che una situazione non risponde obiettivamente alla proposta generale del Vangelo; può anche riconoscere con sincerità e onestà ciò che per il momento è la risposta generosa che si può offrire a Dio, e scoprire con una certa sicurezza morale che quella è la donazione che Dio stesso sta richiedendo in mezzo alla complessità concreta dei limiti, benché non sia ancora pienamente l'ideale oggettivo').

La nuova via che AL avrebbe dischiuso offrirebbe così gli strumenti per far fronte a quello che sarebbe 'il tema di fondo che attraversa il capitolo 8: l'"innumerevole varietà di situazioni concrete [favorendo] un responsabile discernimento personale e pastorale dei casi particolari" (AL 300)⁵².

• *Analisi critica.* Il sesto contributo propende per una lettura del cammino morale contestualizzato, che faccia fronte alle diverse situazioni, legittimando, contrariamente al dettato di FC 34, la gradualità della legge. Tale atteggiamento ha però coloritura pelagiana, in quanto considera la capacità umana come misura della grazia; al contrario, come afferma Trento, 'nessuno deve fare propria quella temeraria espressione secondo la quale i comandamenti sono impossibili da osservarsi per l'uomo giusto' (DH 1536)⁵³. 'Non si tratta quindi di dispensare da un'esigenza eccessiva, in quanto non seguire la legge è un danno che fa del male alle persone'⁵⁴, quanto piuttosto di porre come requisito per la crescita nel bene l'abbandono della gradualità della legge⁵⁵.

e) *Analisi del Capitolo IX*

• *Presentazione.* Il nono articolo (di Eva-Maria Faber e Martin M. Lintner) tratta della questione dei divorziati entrati in nuova unione. Gli

52 *Ibid.*, 175.

53 CONCILIO DI TRENTO, *Decretum de Iustificatione*, in *Denzinger 1520-1583*, cit.

54 J. GRANADOS – S. KAMPOWSKI – J. J. PÉREZ-SOBA, *Amoris laetitia. Accompagnare, discernere, integrare. Vademecum per una nuova pastorale familiare*, Cantagalli, Siena 2016, 43.

55 J.-M. LUSTIGER, *Gradualità e conversione*, in AA.Vv., *La "Familiaris consortio"*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1982, 31-57.

autori rilevano una discontinuità tra FC e AL⁵⁶: mentre FC 84 descrive lo stato dei divorziati entrati in nuova unione come ‘contraddizione oggettiva dell’unione tra Cristo e la Chiesa significata e attuata dall’Eucaristia’, AL 292 distingue e dice che ‘alcune forme di unione contraddicono radicalmente, altre la realizzano almeno in modo parziale e analogo’. Si tratta pertanto, prosegue AL 292, ‘di valorizzare gli elementi costruttivi in quelle situazioni che non corrispondono ancora o non più al suo insegnamento sul matrimonio’.

In seguito, gli autori pongono a tema il binomio legge-coscienza, proponendo un aggiornamento su cui si radicherebbe la nuova disciplina sacramentale che AL avrebbe inaugurato. Gli autori richiamano l’*Instrumentum Laboris* (IL) del 2015, in cui legge e coscienza sono descritti come polarità difficilmente conciliabili (IL 137), e AL, secondo cui ‘una norma generale non basta a discernere’ (AL 304). Gli autori propongono di risolvere la tensione tra norme e coscienza attraverso la virtù dell’*e-pikeia*: «Epikeia significa realizzare il senso della legge, dove a motivo della sua formulazione generale è lacunosa, indipendentemente dal testo della legge [...] La validità della norma non è messa in discussione; si cerca piuttosto di correggerla e di migliorarla dove la vita porta con sé circostanze straordinarie. Detto in sintesi, si tratta di attenersi non alla lettera ma allo spirito di un precetto»⁵⁷.

Da ultimo, gli autori tracciano le conclusioni del percorso svolto: il cambio di disciplina che AL introdurrebbe per i divorziati entrati in nuova unione, e che si radicherebbe su una rinnovata concezione del rapporto legge-coscienza, dovrebbe seguire la via del ‘foro interno’ di cui parla AL 300 e di cui aveva già parlato la ‘Lettera sull’indissolubilità del matrimonio’ del 1973⁵⁸.

• *Analisi critica.* Il nono articolo richiama AL 292 e invita a leggere le forme di unione differenti dal matrimonio in analogia ad esso. Tale lettura è problematica tanto per le forme che non corrispondono ancora a quella coniugale – convivenze⁵⁹ – quanto per quelle che non vi cor-

56 E.-M. FABER – M. M. LINTNER, “Sviluppi teologici sulla questione dei divorziati risposati”, cit., 228.

57 *Ibid.*, 239-240.

58 *Ibid.*, 248.

59 Una qualche precisazione merita il caso dei cattolici uniti col solo matrimonio civile: come suggerisce FC 82, tale situazione non è equiparabile alla convivenza, in quanto esprime un certo impegno – anche se spesso non è estranea a questo passo la prospet-

rispondono più – divorziati entrati in nuova unione. Nel primo caso, va registrata la differente intenzionalità sottesa all'unione, che al 'per sempre' dell'amore coniugale sostituisce la logica della prova, e questo impedisce di leggere il matrimonio e la convivenza nell'ottica della continuità e gradualità⁶⁰: la donazione fisica è chiamata a essere segno e frutto della donazione personale totale, per questo, come recita FC 11, il luogo unico di tale donazione è il matrimonio, di cui il fidanzamento è preparazione, che prevede tappe di crescita rispettose della specificità del vincolo matrimoniale e ad esso propedeutiche⁶¹. Nel secondo, non si comprende come un'azione adultera, col tempo, possa divenire in qualche modo legittima: è questo il motivo della disciplina ecclesiastica di FC 84, che chiede ai due conviventi, qualora per motivi seri non potessero soddisfare l'obbligo della separazione, di non compiere l'atto proprio del *coniugio*. D'altra parte, è proprio tale disciplina che si vuole superare: vivere '*more fraterno*' – si legge nel *quarto contributo*⁶² – sarebbe irrealistico e per di più contraddirebbe il significato dell'amore personale di cui parla GS 49 citata da AL 298, nota 329. In realtà questa lettura, oltre che denotare un atteggiamento pelagiano, non radicato nella grazia, muta il senso di GS, che fa riferimento all'amore sponsale e non alla relazione adulterina. Apprezzare elementi positivi presenti in una determinata situazione di vita non conduce a riconoscerne la bontà – '*bonum ex integra causa malum ex quocumque defectu*' (SAN TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 71, a. 5, ad 2; II-II, q. 79, a. 3, ad 4) –, ma chiede di porre le condizioni adeguate per viverli secondo la legge della gradualità richiamata.

va di un eventuale divorzio –, ma non è comunque accettabile dalla Chiesa, in quanto il battezzato è chiamato a vivere conformemente alla fede professata.

- 60 S. KAMPOWSKI, *Famiglie diverse: espressioni imperfette dello stesso ideale?*, Cantagalli, Siena 2015.
- 61 Alla valutazione morale è utile affiancare i dati sociologici, che riportano un più alto rischio di divorzio nei matrimoni successivi a convivenze: in esse, il vincolo rifiutato in teoria, si crea nella pratica, condizionando fortemente la scelta del matrimonio: SCOTT M. STANLEY – G. K. RHOADES – H. J. MARKMAN, "Sliding Versus Deciding: Inertia and the Premarital Cohabitation Effect", *Family Relations* 55 (2006), 499-509. Per ulteriori approfondimenti, si rimanda agli articoli del sociologo Pierpaolo Donati e della psicologa Eugenia Scabini relativi al tema 'Convivenze o alleanza? Il cammino verso il "per sempre" dell'amore': P. DONATI, "La complessità del cammino che porta la coppia alla "relazione del noi" come "amore per sempre"', *Anthropotes* XXXII n. 1 (2016), 13-56; E. SCABINI, "Dall'innamoramento all'amore: un passaggio critico", *Anthropotes* XXXII n. 1 (2016), 57-66.
- 62 S. ERNST, "Situazioni "irregolari" e colpa personale in *Amoris laetitia*. Una frattura con la tradizione dottrinale?", cit., 128.

Gli autori trattano poi il tema dell'*epikeia* – di cui si è già detto – e dell'eventuale riammissione ai sacramenti dei divorziati entrati in nuova unione. A questo riguardo vanno poste due osservazioni. Primo, il richiamo al foro interno della *Lettera sull'indissolubilità del matrimonio* del 1973 va letto alla luce delle precisazioni operate dalla Congregazione per la Dottrina della Fede (CdF) nel 1998, secondo cui la prassi in foro interno fa riferimento all'aiuto per vivere in piena continenza⁶³. La stessa AL 300 precisa che 'il discernimento [in foro interno] non potrà mai prescindere dalle esigenze di verità e di carità del Vangelo proposte dalla Chiesa'. Secondo, il primato assegnato alla coscienza nel discernimento per l'accesso ai sacramenti non tiene in debito conto il carattere ecclesiale del sacramento del matrimonio, come scrisse nel 1994 la CdF in risposta ai vescovi della Renania superiore⁶⁴.

Circa il tema della disciplina sacramentale per i divorziati entrati in nuova unione, vanno aggiunte due osservazioni, che rispondono a diverse affermazioni sparse nel volume. Primo, come affermano FC 84 e *Sacramentum caritatis* 29 coerentemente con l'insegnamento della Sacra Scrittura (*Mc* 10,2-12) e la tradizione ecclesiale⁶⁵, la prassi di non ammettere all'Eucaristia i divorziati entrati in nuova unione non si fonda sul giudizio negativo sul loro stato di grazia, ma sulla contraddizione oggettiva della loro condizione di vita con l'unione fedele tra Cristo e la Chiesa celebrata nell'Eucaristia: «La prassi di non ammettere all'Eucaristia i divorziati risposati civilmente [...] non equivale al giudizio che costoro vivono in uno stato di peccato mortale. È un giudizio sul loro stato di vita, che è in contraddizione con il mistero dell'unione fedele tra Cristo e la Chiesa celebrato nell'Eucaristia [...] La Chiesa può giudicare l'atto e dire che se le persone compiono certi *tipi* di atti con sufficiente consapevolezza

63 CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Sulla pastorale dei divorziati risposati*, 1998.

64 CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Lettera ai Vescovi della Chiesa Cattolica circa la recezione della Comunione Eucaristica da parte di fedeli divorziati risposati*, 1994.

65 A. SCOLA, "Matrimonio e famiglia tra antropologia ed Eucaristia. Note in vista dell'Assemblea Straordinaria del Sinodo dei Vescovi sulla Famiglia", *Il Regno* XVI (2014), 540-545, 543: «Al di là delle diverse interpretazioni della prassi della Chiesa antica, che tuttavia non sembrano attestare comportamenti sostanzialmente divergenti dagli attuali, il fatto che essa sia andata sempre più maturando la consapevolezza del legame fondamentale tra Eucaristia e matrimonio dice l'esito di un cammino, realizzato sotto la guida dello Spirito Santo, in analogia al configurarsi nel tempo di tutti i sacramenti della Chiesa e della loro disciplina».

e un bastate grado di libertà, allora quest'atto farà sì che loro perdano l'amicizia con Dio [...] in altre parole, essi commettono peccato mortale. Questo è tutto ciò che i pastori d'anime hanno bisogno di sapere e possono sapere»⁶⁶. A questo riguardo è utile riportare quanto dice Tommaso, secondo cui Dio 'ci ha affidato i giudizi esterni [...] Egli ha riservato a sé quelli interni'⁶⁷, e, soprattutto, quanto dice Trento, secondo cui nessuno può essere certo dello stato di grazia (DH 1534)⁶⁸. Ciò che AL 301 dice non essere più possibile affermare – e cioè che i divorziati entrati in nuova unione sono in peccato grave –, in realtà la Chiesa non ha mai potuto farlo; pertanto, non è questo il motivo della sua prassi disciplinare.

Secondo, la Chiesa ha sempre distinto tra peccati 'privati' e 'pubblici', che Tommaso, più correttamente, chiama 'occulti' e 'manifesti'; l'Aquinate afferma che, mentre ai peccatori occulti non si può negare la Comunione se la chiedono, ai manifesti sì (SAN TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, III, q. 80, a. 6). Il richiamo di Tommaso sottolinea la visibilità di alcuni peccati – o comunque situazioni che oggettivamente si configurano come tali –, che contraddicono visibilmente l'unità tra fede e vita, che per VS 88 costituisce 'una delle più acute preoccupazioni pastorali della Chiesa'. Come fu per la predicazione profetica, incentrata sulla denuncia del culto esteriore e sull'invito a condurre una vita conforme alla fede professata e celebrata⁶⁹, così il cristianesimo si presentò come 'la via' (At 22,4)⁷⁰: la fede è una concezione e pratica di vita, una precisa e riconoscibile forma di vita, un modo concreto di vivere, pertanto, ogni separazione tra *doxa* e *praxis* nega il principio dell'incarnazione (1 Gv 2,4) e si configura come nuova forma di 'docetismo' che rinnega la venuta di Cristo nella carne⁷¹.

66 J. GRANADOS – S. KAMPOWSKI – J. J. PÉREZ-SOBA, *Amoris laetitia*, cit., 128-129.

67 SAN TOMMASO D'AQUINO, *Super Evangelium S. Matthaei lectura*, capitolo 7, lezione 1.

68 CONCILIO DI TRENTO, *Decretum de Iustificatione*, in *Denzinger* 1520-1583, cit.

69 M. COZZOLI, *Giustizia*, in *Nuovo Dizionario di Teologia Morale*, Edizioni Paoline, Milano 1990, 498-517, 506.

70 J. RATZINGER, *La vita nella fede. Saggi sull'etica cristiana nell'epoca presente*, Edizioni Ares, Milano 1996, 81: «Se il cristianesimo viene chiamato 'via', ciò significa che prima di tutto esso indicava una determinata maniera di vivere. La fede include la morale. Proprio attraverso la loro morale i cristiani si differenziavano dagli altri nel mondo antico; proprio in tal modo la loro fede divenne visibile come qualcosa di nuovo, una realtà inconfondibile».

71 R. E. BROWN, *Epistles of John*, Doubleday, New York 1982, 248-253.

f) *Analisi della Postfazione*

• *Presentazione.* Nella postfazione gli autori (Antonio Autiero e Stephan Goertz) trattano il tema della disciplina sacramentale per i divorziati entrati in nuova unione, ponendo al centro il ruolo della coscienza: «Nell'accesso ai sacramenti si deve necessariamente tener conto del giudizio di coscienza degli interessati»⁷².

Inoltre, essi trattano il tema degli atti intrinsecamente cattivi, sostenendo che la tradizione morale conosce un divieto assoluto per l'assassinio, il furto e la bugia⁷³, mentre per altri la discussione sarebbe aperta: «Certo che esistono precetti morali assoluti. Ma c'è anche un considerevole dibattito nella teologia morale a proposito della questione se tutti quegli atti, che nei recenti pronunciamenti del magistero – sotto l'influsso del pensiero neoscolastico in tema di sessualità e matrimonio – vengono ascritti a questa classe di precetti, realmente vi appartengono in quanto atti intrinsecamente cattivi»⁷⁴.

• *Analisi critica.* La postfazione tratta il tema delle azioni intrinsecamente cattive, affermando che la tradizione della Chiesa contemplerebbe con certezza solo assassinio, furto e bugia. Come attestano diversi studi, lo spettro delle azioni mai moralmente giustificabili è ben più ampio, e non si tratta certo di un'invenzione del magistero più recente⁷⁵. Accanto ai riferimenti scritturistici (*1 Cor* 6,9-10) e patristici⁷⁶ di VS 81, vale la pena richiamare quanto Tommaso dice dell'adulterio: l'Aquinate menziona il caso in cui un uomo commettesse adulterio con la moglie del tiranno per acquisire informazioni e liberare la patria, e squalifica tale gesto come cattivo dicendo: «Ciò che è peccato per il suo genere non è lecito che sia fatto per un qualsiasi fine buono»⁷⁷.

72 A. AUTIERO – S. GOERTZ, "A proposito di dubbi, errori e distinzioni. Una postfazione", cit., 260.

73 *Ibid.*, 266.

74 *Ibid.*, 268.

75 W. E. MAY, *Moral Absolutes: Catholic Tradition, Current Trends, and the Truth*, Marquette University Press, Milwaukee 1989. J. FINNIS, *Moral Absolutes: Tradition, Revision and Truth*, Catholic University of America Press, Washington 1991.

76 SANT'AGOSTINO, *Contra mendacium*, VII, 18: PL 40, 528.

77 SAN TOMMASO D'AQUINO, *De Malo*, q. 14, a. 1.

4. QUALE TEOLOGIA MORALE?

I saggi contenuti in *Amoris laetitia. Un punto di svolta per la teologia morale?* invocano un rinnovamento teologico-morale fondato su AL, che avrebbe il merito di recuperare le istanze conciliari disattese dal magistero successivo. In particolare, due sono i documenti posti sul banco degli imputati, HV e VS.

L'enciclica di Paolo VI fu accusata di aver tradito l'istanza personalista di GS, riproponendo la prospettiva naturalista dei manuali⁷⁸. In realtà, come dice HV 7 e come mostrano diversi studi⁷⁹, tra GS e HV c'è continuità, sia a livello di dottrina morale che di argomenti filosofico-teologici. La stessa interpretazione fu data dall'allora Cardinale Wojtyła, secondo cui HV contiene in nuce la prospettiva personalista introdotta da GS⁸⁰, e da altri studiosi, per i quali HV si colloca sullo sfondo del magistero conciliare e rientra nell'orizzonte personalista⁸¹. Se di HV è stato

78 J. L. SMITH, *Humanae vitae*, cit., 168. R. A. MCCORMICK, "Notes on Moral Theology", *Theological Studies* 29 (1968). B. HÄRING, "The Encyclical Crisis", *Commonweal* 88 (1968), 588-594. L. JANSSENS, "Considerations on *Humanae vitae*", *Louvain Studies* 2 (1969), 231-253. C. E. CURRAN, "Natural Law and Moral Theology", in C. E. CURRAN, *Contraception, Authority and Dissent*, Herder and Herder, New York 1969. J. A. SELLING, "Moral teaching, traditional teaching and *Humanae vitae*", *Louvain Studies* 8 (1978), 24-43.

79 A. F. BENITO, *Contracepción: del Vaticano II a la Humanae vitae*, Estudios Teológicos de San Ildefonso, Seminario Conciliar, Toledo 1994. P. J. UGLIETTO, "*Gaudium et spes*" et "*Humanae vitae*": *is their moral teaching compatible?*, DPPT, Washington 1996. Lo stesso Noonan, favorevole a istanze di cambiamento in tema di contraccezione, riconosce una continuità tra il testo conciliare e l'enciclica di Paolo VI: J. T. NOONAN, *Contraception*, cit., 541.

80 K. WOJTYŁA, "La visione antropologica della *Humanae vitae*", *Lateranum* 44 (1978), 125-145. In questo testo Wojtyła parla di antropologia umanista di HV, auspicando un'esplicitazione dei presupposti in chiave personalista. Nella stessa direzione si muove un recente contributo di Scola: A. SCOLA, *La vocazione della famiglia (l'idea di matrimonio di Humanae vitae): quale antropologia soggiace all'enciclica di Paolo VI*, Intervento al Convegno Internazionale 'Per una Chiesa "esperta in umanità". Paolo VI interprete del Vaticano II', Istituto Paolo VI, Concesio (BS), 24 settembre 2016: «Non pochi studi hanno ricavato dalle analisi dei testi una sostanziale continuità tra *Humanae vitae* e *Gaudium et spes*. Tanto più che, come ho avuto modo di rilevare, la svolta verso un'antropologia cristocentrica di *Gaudium et spes* non ha raggiunto una vera e propria *reductio ad unum*. Non ci si poteva quindi aspettare questo passo da una enciclica come *Humanae vitae*, mossa sostanzialmente da una preoccupazione dominante, quella relativa al tema scottante della inscindibilità nell'atto coniugale della dimensione unitiva da quella procreativa».

81 A. QUIRÓS, "El principio personalista en la «*Humanae vitae*»", in *Humanae vitae: 20 anni dopo. Atti del congresso Internazionale di teologia morale (Roma, 9-12 novembre 1988)*, Edizioni Ares, Milano 1989, 643-652. K. EDOUARD, *L'évolution de la notion de nature humaine comme référence de "Humanae vitae"*, Thesis ad Doctoratum, Romae 1990, 75-76.

detto e scritto molto, non lo stesso si può dire di VS; i pareri attorno a VS sono stati fin dall'inizio contrastanti, ma, almeno fino ai tempi recenti, non si erano certamente registrati malcontenti e attacchi paragonabili a quelli rivolti a HV⁸².

In realtà, la polemica odierna sorta attorno a VS si pone in diretta continuità con quella esplosa in seguito alla pubblicazione di HV, come afferma uno dei contributi del testo: «Con la lente del teologo, si viene sovrappresi da un *déjà-vu*. Da circa sei decenni nell'etica teologica è in atto un dibattito a proposito di questioni fondamentali riguardanti la fondazione delle norme, il rapporto tra principi generali e plausibili eccezioni, il carattere storico dell'esistenza umana e il ruolo della coscienza individuale»⁸³.

Quale dunque la materia del contendere? Al di là della pertinenza o meno delle accuse rivolte a HV – di cui si è già detto –, la *querelle* relativa al testo di Paolo VI ha avuto il merito di portare a galla il disagio per l'oggettivismo neo-scolastico⁸⁴ di matrice nominalista⁸⁵ e manualista⁸⁶, che poneva in secondo piano l'intenzione del soggetto agente e riduceva la coscienza a strumento applicativo di una norma eteronoma e priva di significato – secondo questa prospettiva la legge trarrebbe valore dal suo essere promulgata dal legislatore –.

All'oggettivismo neo-scolastico è subentrata in alcune aree geografiche – in particolare oltralpe – la così detta morale autonoma⁸⁷, entro cui si collocano gli autori del testo in esame. Essa è associata al nome di Alfons Auer⁸⁸ e alla corrente trascendentale⁸⁹ e ermeneutica⁹⁰. Nata

82 A. RODRÍGUEZ LUÑO, “*Veritatis splendor* un anno dopo. Appunti per un bilancio (I)”, *Acta Philosophica* IV n. 2 (1995), 223-260.

83 A. AUTIERO – S. GOERTZ, “A proposito di dubbi, errori e distinzioni. Una postfazione”, cit., 257.

84 J. RATZINGER, “Coscienza e verità”, in *La coscienza: conferenza internazionale patrocinata dallo “Wethersfield Institute” di New York. Orvieto, 27-28 maggio 1994*, a cura di G. Borgonovo, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1996, 17-39, 27.

85 S. PINCKAERS, *Le fonti della morale cristiana. Metodo, contenuto e storia*, Edizioni Ares, Milano 1985.

86 L. VEREECKE, *Da Guglielmo d'Ockham a Sant'Alfonso de Liguori. Saggi di storia della teologia morale moderna (1300-1787)*, Edizioni Ares, Roma 1980.

87 S. BASTIANEL, *Autonomia morale del credente: Senso e motivazioni di un'attuale tendenza teologica*, Morcelliana, Brescia 1980.

88 A. AUER, *Morale autonoma e fede cristiana*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1991.

89 J. FUCHS, *Christian ethics in a secular arena*, Georgetown University Press, Washington 1984. J. FUCHS, *Esiste una morale cristiana?*, Morcelliana, Brescia 1970. J. FUCHS, *Responsabilità personale e norma morale*, Dehoniane, Bologna 1978. J. FUCHS, “The absoluteness of moral terms”, *Gregorianum* 52 (1971), 415-458.

90 K. DEMMER, *Fondamenti di etica teologica*, Cittadella Editrice, Assisi 2004. K. DEMMER, *Interpretare e agire*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1989. K. DEMMER, *Introduzione*

dalla giusta esigenza di superare la morale della norma, che riduceva la coscienza a strumento applicativo di una legge eteronoma al soggetto, la morale autonoma si radica sulla convinzione che il giudizio morale è frutto della determinazione soggettiva. Essa ‘supera’ la dicotomia tra legge e coscienza risolvendo la prima nella seconda e intendendo la coscienza come autrice creativa della norma morale⁹¹.

La morale autonoma, dunque, è incapace di superare i limiti della manualistica, di cui condivide il presupposto, che consiste in una lettura estrinseca di legge e coscienza: oggettivismo neo-scolastico e soggettivismo della morale autonoma sono versioni opposte di una stessa morale dell’obbligo, viziate entrambe dall’estrinsecismo legge-coscienza e incapaci di coniugare profilo soggettivo e oggettivo dell’agire.

In effetti, i numerosi problemi di ordine teologico-morale sollevati da AL e ripresi nel volume esaminato esprimono una visione legalista, secondo cui la legge non è un ordinamento della ragione (SAN TOMMASO D’AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 90, a. 4) ma l’imposizione della volontà del legislatore, che può pertanto mutarla a piacimento: «Secondo la visione legalista, le cose sarebbero buone perché prescritte da un’autorità, e l’autorità potrebbe “dispensare” dal rispetto di una legge eccessivamente gravosa. Il bene, in fondo, consisterebbe nel vivere sempre correttamente la legge esteriore, pertanto, per essere misericordiosi con le persone, potremmo “adattare la legge” ad esse e tutto “sarebbe corretto”»⁹². In questa concezione della legge, che è tanto dell’oggettivismo neo-scolastico quanto della morale autonoma⁹³, riecheggia l’adagio occamista ‘*bonum quia iussum malum quia prohibitum*’⁹⁴, tradotto in seguito in ambito civile dal detto hobbesiano ‘*auctoritas non veritas facit legem*’⁹⁵.

Al contrario, VS ha indicato la strada per superare la dicotomia legge-coscienza passando dalla prospettiva della terza persona, propria del

alla teologia morale, Piemme, Casale Monferrato 2001. K. DEMMER, “Opzione fondamentale”, in F. COMPAGNONI – G. PIANA – S. PRIVITERA (a cura di), *Nuovo Dizionario di Teologia Morale*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1999, 854-861.

91 L. MELINA, *La morale tra crisi e rinnovamento*, cit., 83-89.

92 J. GRANADOS – S. KAMPOWSKI – J. J. PÉREZ-SOBA, *Amoris laetitia*, cit., 143.

93 Per una panoramica completa: G. ABBÀ, *Quale impostazione per la filosofia morale? Ricerche di filosofia morale - 1*, LAS, Roma 1996.

94 G. D’OCKHAM, *Quaestiones in librum secundum sententiarum*, q. 4 e 5, H: St. Bonaventure University, St. Bonaventure, NY 1981.

95 T. HOBBS, *Leviatano* II, 26, BUR, Milano 2011.

modello occamista e della riflessione etica moderna, alla morale della prima persona, propria della tradizione classica: VS 78 chiede di ‘collocarsi nella prospettiva del soggetto agente’, tracciando la via per riscoprire l’etica delle virtù e così superare l’estrinsecismo e il legalismo propri della morale dell’obbligo (antica e moderna)⁹⁶. In quest’ottica va compreso il tema della coscienza, intesa come testimone – secondo la prospettiva paolina (*Rm* 2,15 e 9,1; *2 Cor* 1,12)⁹⁷ e conciliare (GS 16) –: «Nel giudizio pratico della coscienza si rivela il vincolo della libertà con la verità» (VS 61). La coscienza, dunque, non crea la norma ma vi partecipa nel più intimo, senza estrinsecismo alcuno. Il nodo epistemologico decisivo e qualificante la riflessione morale classica – ripreso da VS 44 – è che la legge è l’ordine istituito dalla ragione: come efficacemente espresso da Tommaso, la ragione pratica non ha solo un ruolo dichiarativo bensì istitutivo del significato morale⁹⁸: «*Lex naturalis est aliquid per rationem constitutum*» (SAN TOMMASO D’AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, a. 1).

VS traccia dunque la strada per fuoriuscire dall’*impasse* considerando la ragione nel suo profilo morale, in particolare nella prospettiva del soggetto agente, e, in questo senso, è assonante alla corrente della razionalità pratica, che si colloca nel movimento di ripresa e sviluppo del pensiero tomano⁹⁹, che ha ispirato tanta parte della riflessione filosofica¹⁰⁰ e teologica¹⁰¹ dalla seconda metà del novecento ad oggi. L’intuizione di fondo della corrente della razionalità pratica è il carattere originale della conoscenza morale: «Emerge la corrente della *razionalità*

96 L. MELINA, *Sharing in Christ's Virtues. For a Renewal of Moral Theology in Light of Veritatis splendor*, CUA Press, Washington D.C. 2001.

97 E. MANICARDI, “Legge, coscienza e grazia nell’insegnamento paolino”, *Divus Thomas* 95 (1992), 12-52. C. SPICQ, “La conscience dans le Nouveau Testament”, *Revue Biblique* 47 (1938), 50-80.

98 SAN TOMMASO D’AQUINO, *Commento all’Etica Nicomachea di Aristotele*, I,1, ESD, Bologna 2001.

99 W. KLUXEN, *L’etica filosofica di Tommaso d’Aquino*, V&P, Milano 2005. G. ABBÀ, *Lex et virtus: Studi sull’evoluzione della dottrina morale di San Tommaso d’Aquino*, LAS, Roma 1983.

100 G.E.M. ANSCOMBE, *Intention*, Harvard University Press, Cambridge 1963. F. BOTTURI, *La generazione del bene. Gratuità ed esperienza morale*, V&P, Milano 2009.

101 S. PINCKAERS, *Le fonti della morale cristiana*, cit. L. MELINA, *La conoscenza morale. Linee di riflessione sul Commento di San Tommaso all’Etica Nicomachea*, Città Nuova Editrice, Roma 1987. G. ABBÀ, *Quale impostazione per la filosofia morale?*, cit. J. DE FINANCE, *Etica generale*, GBP, Roma 2011.

pratica. La sua fonte principale è stata la scoperta del valore intenzionale della ragione nel momento di riordinare gli atti umani [...] Questa corrente nel suo insieme ha portato a formulare la cosiddetta “*morale della prima persona*”, in quanto la sua prospettiva morale parte dal *soggetto che agisce*. Tutti questi studi arrivano così a un vero superamento di una concezione inadeguata della conoscenza morale, che metteva a confronto ciò che è oggettivo-esterno-universale a ciò che è soggettivo-interno-particolare, dimostrando che ogni conoscenza morale è interna e ha un valore “oggettivo” che non esclude la sua percezione nell’intimo dell’azione del soggetto»¹⁰².

Alla luce del contributo offerto dalla corrente della razionalità pratica si coglie il nesso tra coscienza e legge: la coscienza partecipa della legge divina (livello ontologico), comprendendo quali azioni è lecito compiere – e comprendendo che ci sono azioni che non vanno mai compiute – (livello dinamico), e la legge positivamente istituita (livello riflessivo), al pari dell’autorità¹⁰³, è pedagogica, aiutando – e non sostituendo – la coscienza a riconoscere ciò di cui ella stessa è resa partecipe¹⁰⁴. È questa la prospettiva classica, sistematizzata da Tommaso, in cui la ragione pratica, partecipando (*participatio*) della sapienza divina (SAN TOMMASO D’AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 91, a. 2), è in grado di ordinare (*ordinatio rationis*) l’azione al bene (SAN TOMMASO D’AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 90, a. 4). La morale è il cammino che la libertà percorre verso il bene intravisto, guidata dalla ragione ordinatrice, dotata di evidenze e esigenze originali¹⁰⁵ (principio pratico colto dalla *synteresis* – livello ontologico della coscienza –, su cui, dice Tommaso, sono fondati gli altri precetti della legge morale, che seguono l’ordine delle inclinazioni naturali) (SAN TOMMASO D’AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 90, a. 2), che la tradizione ha chiamato legge naturale¹⁰⁶. Essa a livello ontologico è luce mediante cui l’uomo partecipa della legge eterna, a livello dinamico è ordinamento della ragione nell’azione, a livello riflessivo è insieme delle norme morali¹⁰⁷. La scienza etica,

102 L. MELINA – J. NORIEGA – J. J. PÉREZ-SOBA, *Camminare nella luce dell’amore. I fondamenti della morale cristiana*, Cantagalli, Siena 2010, 73-74.

103 J. RATZINGER, “Coscienza e verità”, in *La coscienza*, cit., 27 e 34.

104 L. MELINA – J. NORIEGA – J. J. PÉREZ-SOBA, *Camminare nella luce dell’amore*, cit., 232.

105 L. GIUSSANI, *Il Senso Religioso*, Rizzoli, Milano 2010, 8-11.

106 L. MELINA – J. NORIEGA – J. J. PÉREZ-SOBA, *Camminare nella luce dell’amore*, cit., 89.

107 *Ibid.*, 232.

dunque, non propone norme estrinseche alla coscienza, ma è frutto di un sapere riflesso che custodisce la verità sul bene e si pone a servizio della razionalità pratica¹⁰⁸.

Una corretta concezione della legge morale riconosce in essa la custode della verità sul bene, per questo, non si tratta di dispensare da un'esigenza eccessiva, ma aiutare a vivere secondo la legge, in quanto non seguire la legge è dannoso e fa del male alle persone: «*Adattare la legge morale a quelle che percepiamo essere le nostre capacità non è un'azione pastorale. È un'azione legale volta a rendere superflua l'azione pastorale*»¹⁰⁹.

5. CONSIDERAZIONI CONCLUSIVE

Al termine del percorso svolto, è utile offrire alcune considerazioni conclusive relative alle due domande sollevate, che hanno guidato la nostra riflessione: qual è il criterio ermeneutico per leggere l'insegnamento magisteriale? come valutare la prospettiva teologico-morale sottesa alle istanze di cambiamento?

- *Ermeneutica del magistero*. Per quanto riguarda lo sviluppo della dottrina cristiana, una lettura di AL in discontinuità dottrinale rispetto al magistero precedente esporrebbe il documento a problemi difficilmente risolvibili, non garantendo una fedeltà al dato rivelato e affidato alla Chiesa per essere fedelmente tramandato.

- *Epistemologia teologico-morale*. Per quel che riguarda l'istanza di cambiamento della morale autonoma, essa manca il bersaglio in un duplice senso: per un verso, avanza la pretesa di superare l'oggettivismo neo-scolastico ricadendo paradossalmente in una forma di casuistica; per un altro verso, misconosce la novità apportata da VS, contro cui, al contrario, si scaglia, accomunandola erroneamente alla prospettiva del manuale. In realtà, VS assume una nuova prospettiva morale che consente di fuoriuscire dalle secche della contrapposizione tra oggettivismo neo-scolastico, che piega la coscienza alla legge morale, e soggettivismo della morale autonoma, che risolve la legge morale nella coscienza, mostrando l'originaria unità tra legge morale e coscienza.

108 L. MELINA, *La conoscenza morale*, cit., 70.

109 J. GRANADOS – S. KAMPOWSKI – J. J. PÉREZ-SOBA, *Amoris laetitia*, cit., 43.

Per assecondare l'istanza pastorale di papa Francesco è dunque decisivo promuovere la formazione graduale della persona affinché viva secondo l'istruzione della legge morale: «Il discernimento non consiste nel fare eccezioni a delle regole generali, ma nel trovare i modi per indirizzare e accompagnare le persone lungo il cammino [...] L'oggetto del discernimento non è la destinazione in sé ma la via per raggiungerla»¹¹⁰. In questo senso, la prassi disciplinare della Chiesa va intesa nell'ottica della correzione fraterna (*Mt* 18,15-17) come richiamo al bene¹¹¹. Nella lettura di AL è pertanto decisivo privilegiare i brani in cui in modo più chiaro si fa riferimento a questa prospettiva, come ad esempio AL 300, secondo cui, 'dato che nella stessa legge non c'è gradualità (cfr. FC 34), il discernimento non potrà mai prescindere dalle esigenze di verità e di carità del Vangelo proposte dalla Chiesa'.

110 *Ibid.*,170.

111 A. SCOLA, *Matrimonio e famiglia tra antropologia ed Eucaristia*, cit., 543: «Il non accesso ai sacramenti della riconciliazione e dell'eucaristia di coloro che hanno stabilito un nuovo vincolo non sia da ritenersi una «punizione» rispetto alla propria condizione, ma l'indicazione di un cammino possibile, con l'aiuto della grazia di Dio e dell'immanenza nella comunità ecclesiale».