

## Due parallele che non si toccano: spiritualità ed etica pubblica

Introduzione: Matteo 5, 13-16 (*ai discepoli, saliti sul monte, separati dalla folla rimasta ai piedi della montagna, Gesù dice che occorre tornare in pianura e là essere come un sale che dà sapore, una luce che illumina, addirittura una città che tutti accoglie.*

### Sommario

<b>Due parallele che non si toccano: spiritualità ed etica pubblica .....</b>	<b>1</b>
Il postmoderno.....	2
Che cos'è l'etica .....	3
Fine della filosofia morale, e della morale stessa .....	4
La morale passa alla competenza degli psicologi.....	5
La risposta della Chiesa.....	6
La Veritatis splendor contro il relativismo.....	7
Il discorso della Chiesa come discorso Onu .....	8
La piega spiritualistica.....	9

La riforma della Chiesa cattolica promossa dal Vaticano II non è riforma compiutamente disegnata dal Concilio stesso, sicché poi rimarrebbe soltanto il compito di attuarla. Il Concilio ha indicato obiettivi di massima; ma l'ulteriore definizione delle forme concrete della riforma è un compito affidato alla Chiesa del dopo Concilio.

Ma nella stagione immediatamente successiva al Concilio si è resa operante nel mondo tutto un'impetuosa accelerazione civile, che ha esercitato di riflesso un influsso anche sulla Chiesa e sul suo compito di riforma, di ammodernamento. Essa è quella sempre più diffusamente descritta dagli storici e dai sociologi come il passaggio dal moderno al postmoderno. Essa costituisce una significativa ragione di obsolescenza del programma conciliare.

Quel programma aveva come termine di paragone per l'aggiornamento il moderno, il riconoscimento dunque dell'autonomia del singolo, dei suoi diritti; e quindi le correlative correzioni delle pretese normative del sistema sociale nei confronti del singolo, giudicate come indebite, eccessive.

Con il passaggio al postmoderno l'autonomia del soggetto individuale mostra il suo lato problematico. Essa non è "naturale", nel senso che non è garantita dalla nascita; è invece il risultato di un processo di crescita, il cui compimento dipende da molte circostanze sociali. L'autonomia è in tal senso un risultato da raggiungere, assai prima che un diritto da rispettare. La minaccia maggiore alla libertà del singolo non è la costrizione sociale, ma l'anomia.

Il concetto è introdotto nella lingua delle scienze sociali da uno dei padri fondatori della sociologia, E. Durkheim; già nella sua opera del 1893, *La divisione sociale del lavoro*, che soprattutto nella successiva opera *Il suicidio* (1897); appunti all'anomia, al difetto di istruzioni sociali sul mestiere di vivere, egli attribuisce la responsabilità dell'incremento dei suicidi nella società moderna. Il sistema sociale sempre meno assolve al compito di propiziare l'interiorizzazione da parte del singolo delle norme che garantiscono la vita buona. La minaccia alla libertà viene – così possiamo dire in sintesi – dall'incapacità di volere assai più che dai limiti che la società impone alla volontà del singolo.

Il fenomeno dell'anomia, già segnalato da Durkheim per riferimento alla società industriale, esplode con la crisi del costume, che è conseguente alla compromissione dei processi

di tradizione da una generazione all'altra. Ora una tale compromissione si produce in misura eclatante appunto a procedere dalla fine degli anni '60.

Appunto sullo sfondo di tale accelerazione civile occorre intendere la parallela lievitazione delle due forme del ministero pastorale che appaiono nuove e sostituiscono le forme antiche della pastorale. Mi riferisco alla presenza del ministero ecclesiastico sullo spazio pubblico e rispettivamente alla declinazione spiritualistica del messaggio evangelico. Etica pubblica per un lato, edificazione dell'anima del credente per altro lato, sostituiscono la tradizionale cura per la sua coscienza morale. La rimozione della questione morale è sigillata dalle ripetute denunce del moralismo che avrebbe viziato la pastorale cattolica convenzionale.

### *Il postmoderno*

Abbozziamo dunque un breve richiamo a proposito del postmoderno. La categoria è coniata, come noto, da Jean-François Lyotard già nel 1979 con il saggio *La condizione postmoderna: rapporto sul sapere*<sup>1</sup>. Il rapporto nasce su commissione dal governo canadese; il suo intento originario era quello di definire un quadro sintetico delle nuove forme del sapere; l'ingresso delle nuove scienze umane ha complicato alquanto il panorama dei saperi. Il rapporto è divenuto addirittura un saggio sulla fine dell'epoca moderna; come tale si è imposto abbastanza in fretta nel dibattito pubblico come testo di riferimento che non poteva essere ignorato.

Il nodo centrale della fine del moderno è per Lyotard la fine delle "grandi narrazioni" della storia; e cioè di quei grandi sistemi filosofici della tarda modernità (illuminismo, hegelismo e marxismo) che per oltre un secolo hanno offerto la cornice sintetica entro la quale intendere la vita comune. Finite le grandi narrazioni la vita comune è senza una cornice sintetica, senza una direzione di marcia univoca (il progresso), senza canoni fissi. Essa è possibile soltanto grazie a transazioni continue. La fine delle grandi narrazioni è determinata dalla mondializzazione dell'economia, dei mercati finanziari in specie; quindi dalla crescente aggressività dei messaggi pubblicitari; essa è resa possibile dai nuovi mezzi di comunicazione a distanza; si realizza in tal modo un'invasione della televisione, e poi un flusso inflattivo delle informazioni sulle reti telematiche.

A seguito di tali fenomeni, svanisce il tratto olistico ed obiettivamente utopico dell'ideologia modernista. La lettura della storia abbandona i grandi progetti elaborati a partire dall'Illuminismo e fatti propri dalla modernità; è definitivamente sottratta a ogni finalismo. A giudizio del politologo Francis Fukuyama si determina addirittura la fine della storia; il processo di evoluzione sociale, economica e politica dell'umanità avrebbe raggiunto il suo apice alla fine del XX secolo; da allora muterebbe l'epoca; sarebbe sul punto di aprirsi una fase conclusiva della storia in quanto tale. Il concetto è sviluppato in modo particolare in un saggio del 1992, pubblicato in italiano con il titolo *La fine della storia e l'ultimo uomo*. Esso riprende però una precedente riflessione formulata già nell'estate 1989.

La fine della storia, intesa come fine della sua visione organica e progressistica, non equivale però alla cancellazione pura e semplice del passato. Il passato della cultura è in molti modi ripreso, ma non più nella forma della memoria identificante; non più dunque come un codice di verità; piuttosto come mero repertorio di immagini fruibili in ordine all'espressione di sé. Il repertorio può essere saccheggiano mediante citazioni sostanzialmente arbitrarie; anzi, deve essere saccheggiano, non sussistendo più una memoria identificante. La decostruzione dei linguaggi ricevuti diventa addirittura un programma, una pratica metodica del rapporto con il passato. Particolarmente attivo in tal senso è il pensiero filosofico francese (J. Derrida), per altro abbondantemente ripreso nel nuovo mondo.

---

<sup>1</sup> La traduzione italiana è apparsa presso Feltrinelli, Milano 1981.

La decostruzione è la pratica largamente utilizzata per quel riguarda la tradizione religiosa. I processi di secolarizzazione civile hanno fatto mancare i criteri di una lettura organica delle tradizioni religiose; rimangono in circolo frammenti, recuperati in forme inevitabilmente arbitrarie. Attingendo a tali frammenti si alimenta il nuovo bisogno di spiritualità. Non a caso. Appunto la spiritualità ha sostituito la religione. Il bisogno dell'anima ha sostituito la memoria della fede dei padri.

La decostruzione opera insieme nel senso di estenuare la distinzione tra cultura alta e cultura di massa.

Per riferimento alla Chiesa e alla sua riforma, il contesto postmoderno propizia l'emergenza di due forme distinte del discorso cristiano, nettamente distinte, ed anzi tendenzialmente separate: il discorso sociale e quello spirituale. Spiritualità ed etica pubblica assumono la consistenza di forme privilegiate della presenza della Chiesa sullo spazio pubblico, e dunque dell'aggiornamento. Queste due forme insieme guadagnano un crescente prestigio; esse rimangono però senza rapporto reciproco.

Con la parola spiritualità indichiamo in maniera forfettaria la forma che assume la cura della Chiesa per l'anima, per le forme soggettive dunque della religione; esse sono tipicamente quelle del sentimento; non quelle della dottrina, né quelle della morale. Ora la religione concepita come modo di sentire può e deve essere coltivata a prescindere da ogni riferimento alle forme pratiche della vita cristiana, a quelle forme di loro natura pubbliche, che fanno della vita cristiana un sale della terra e una città costruita sul monte (*cf.* Mt 5, 13-16). L'etica pubblica d'altra parte è la forma che assume invece la cura della Chiesa per le forme sociali del vivere.

### *Che cos'è l'etica*

L'etica pubblica di cui si dice certo non è l'etica intesa come teoria della morale, secondo il significato originario del termine *etica*. Il discorso sulla morale, cioè sulla vita buona e sulle forme che essa assume a seguito della demoralizzazione della vita civile, pare tendenzialmente sospeso nella vita sociale. Anche a seguito di tale sospensione quel discorso diventa problematico pure nella vita del singolo. Per rapporto a tale sospensione sarebbe urgente una ripresa del tema a livello di pensiero riflesso, di teoria appunto, di etica. Ma l'etica pubblica non si occupa di morale e di vita buona. Si occupa di giustizia sociale, e cioè di giustizia nella relazione tra soci e non tra prossimi<sup>2</sup>.

Tra le forme della società giusta e le forme della vita buona sussiste un nesso, che dovrebbe essere riconosciuto dal punto di vista dei principi. Di fatto un tale nesso non è riconosciuto, né nella teoria né nella vita del singolo. La coscienza morale è trattata come cosa rigorosamente privata. Le leggi della vita comune non sono leggi della coscienza, ma regole di scambio tra estranei. Sono leggi nel senso del diritto, e non nel senso della morale. Vale a tale riguardo la definizione di Kant: la legalità dice la conformità delle azioni esteriori a leggi formulate da altri; mentre la moralità è conformità dell'agire a leggi interiori, che chiedono d'essere intese addirittura come principi determinanti delle azioni stesse. Le leggi del diritto prescrivono in nome della volontà di un altro, le leggi morali prescrivono in nome del soggetto stesso. Più precisamente, prescrivono in nome della ragion pura, capace di imperativi categorici perché a priori, indipendenti dall'esperienza. La norma morale garantisce la coincidenza tra dovere e impulso; mentre il diritto suppone la divergenza tra impulso e legge.

Vale la pena di ricordare la differenza di senso dei due termini che nella tradizione remota designavano il discorso sulla vita buona, e cioè *etica* e *morale*. Entrambi fanno riferimento alle forme del giusto rapporto umano, designato in greco con *ethos* e in latino con

---

<sup>2</sup> Vedi P. RICOEUR, *Il socio e il prossimo*, in *L'amore del prossimo*, Paoline, Cinisello Balsamo (Mi)1954, pp. 238-251.

*mores*. Entrambi fanno riferimento al costume, o ai costumi. I due termini non sono esattamente sinonimi; derivano infatti il loro significato da sistemi culturali diversi, non sovrapponibili; ma hanno un comune referente. Il termine ἥθος evidenzia il profilo per il quale il costume dispone una dimora, un luogo nel quale l'uomo trova casa, può dunque affidarsi ad abitudini che gli consentono di ritrovare ogni giorno l'identico; anzi *deve* affidarsi ad esse. Il termine *mores* mette in primo piano invece le regole di comportamento. In ogni caso attraverso il costume trovano definizione, non soltanto le regole di comportamento, ma anche i significati elementari del vivere. Non si può vivere insieme infatti senza un accordo a proposito di tali significati, senza sapere che vuol dire uomo e donna, sposo e sposa, padre e madre, figlio e genitore, nascere e morire e così via. Quei significati non sono scritti prima di tutto nella mente e nel cuore, ma nel costume. Non stupisce che proprio grazie ai comportamenti conformi al costume essi siano appresi e scritti dentro.

I filosofi hanno perseguito fin dall'inizio (ad Atene, nel VI secolo a. C.) il programma di sostituire alla semplice opinione generata dall'abitudine il concetto, e al costume la scienza. Appunto tale progetto prende nome di etica, intesa come la teoria del costume. Il programma non ha mai trovato successo. Già Socrate lo riconosceva, e si paragonava a Dedalo, che non riusciva a tener ferme le sue statue Socrate; definire il concetto di virtù è come tentare di «legare le statue»; è un'impresa impossibile<sup>3</sup>. L'impossibilità di definire il concetto di virtù e delle singole virtù non comportava grandi danni, finché la virtù era plasmata dal costume; essa era infatti scritta nelle menti e nei cuori grazie al costume condiviso. Diventa un problema a misura in cui il costume mostra di non riuscire a plasmare la virtù.

Il fenomeno caratterizzante l'epopea del moderno è il programma di emancipazione del soggetto individuale dai codici sociali del vivere. In effetti, nella vicenda civile moderna assistiamo a un progressivo distanziamento della coscienza dalla società. Il distanziamento, inizialmente perseguito come programma, diventa poi un destino fatale, patito assai più che voluto. I fattori che alimentano il distanziamento sono offerti dalle forme concrete del vivere; in specie, dalla distanza tra famiglia e società. Appunto a seguito del distanziamento finisce la stagione dell'umanesimo occidentale. La distanza tra coscienza e società alimenta l'incertezza della coscienza individuale; i processi della sua formazione diventano insicuri e la coscienza diventa sempre più inquieta.

I *mores* stentano a disporre le condizioni per la formazione della coscienza morale del singolo. Per disciplinare la vita comune non ci si appella più ai *mores*, alle regole di comportamento fissate dalla tradizione; i criteri non sono quelli suggeriti dall'alleanza civile, ma sono quelli capaci di operare la giusta separazione delle sfere di vita individuali. Sono – come oggi si dice – i diritti soggettivi. Appunto di questo si occupa l'*etica*. Mentre della *morale*, delle forme morali dell'esperienza umana, del bene e del male, non si occupano più i filosofi, ma gli psicologi e i sociologi.

### *Fine della filosofia morale, e della morale stessa*

Il discorso sulla morale è sospeso; non soltanto per i filosofi<sup>4</sup>, ma anche nella vita di ogni giorno. La fine della filosofia morale è conseguente alla fine della morale stessa.

---

<sup>3</sup> Socrate tenta di definire il concetto mediante il dialogo; ma a misura in cui si approssima alla definizione, la virtù sembra muoversi; come accadeva a Dedalo con le sue statue; *cfr. Eutifrone* 15b-16a; *Menone* 97b-98a; la leggenda antica - o meglio, il *mythos* – dice che Dedalo, a misura che si approssimava alla perfezione della propria opera, vedeva le sue statue muoversi, sicché esse non erano più quelle da lui pensate. Il mito esprime bene - al di là della consapevolezza di Socrate (o rispettivamente Platone) - la qualità della virtù, o più generalmente del bene morale: esso non può essere definito, o *legato*, è sempre oltre tutto ciò che sta fermo sotto il pensiero dell'uomo; il bene *può*, rispettivamente *deve*, essere creduto (voluto); non può invece essere compreso da un *lógos* separato dalla libertà.

<sup>4</sup> La denuncia più nota e chiara di tale fine è il saggio di A. MACINTYRE, *Dopo la virtù*. Saggio di

Che cosa intendiamo per fine della morale? All'origine e al fondamento della forma morale della vita sta la voce della coscienza, sta cioè un'evidenza interiore che conferisce all'imperativo un'evidenza inconfutabile. Ancora nell'Ottocento la coscienza morale appariva ovvia; nella stagione moderna, e quindi nella cultura liberale, che persegue l'obiettivo dell'emancipazione del soggetto singolo dal controllo sociale, la voce interiore appare indubitabile. Oggi invece quella voce è diventata molto flebile e confusa.

Nel tempo antico i filosofi morali cercavano la verità delle evidenze attestate in maniera indubitabile dalla coscienza. Nei tempi post moderni i filosofi cercano, non più la *comprensione* della coscienza, ma la sua *spiegazione*; essa appare un fenomeno strano e incomprensibile, anomalo per rapporto alle forme della vita da tutti riconosciute come scontate. La spiegazione della coscienza è altra cosa dalla sua comprensione; la spiegazione risolve la coscienza in altro da essa.

La differenza tra filosofia morale e filosofia della morale è descritta con efficacia da Giulio Preti:

Il compito pratico, cioè normativo, della filosofia morale cede il campo ad un compito, che almeno in via provvisoria, diremmo conoscitivo. Non si tratta più di armonizzare il mondo delle esperienze morali, del costume, dei sentimenti e dei valori secondo la prospettiva di un ideale, ma di scoprire le strutture e le leggi di svolgimento dell'esperienza morale stessa; la quale non è più qualcosa che il pensiero abbia preciso compito di generare, o anche semplicemente di armonizzare e regolare, ma un presupposto, un dato di fatto che deve venir analizzato nelle sue condizioni, nelle sue strutture e connessioni.

I filosofi dunque, dopo aver a lungo tentato spiegare l'evidenza morale senza fare riferimento alla tradizione e all'autorità, e dunque senza riferimento all'esperienza, attingendo soltanto alle risorse interiori della ragione o del sentimento, a fronte della crisi del soggetto morale, hanno semplicemente rinunciato a occuparsi di morale. Dopo essere diventata soltanto una provincia dell'uomo, e non più il continente, la morale è stata abbandonata.

Non è possibile raccontare in modo adeguato la storia della parola morale separatamente dalla descrizione dei tentativi di fornire una giustificazione razionale alla morale in quel periodo storico (diciamo dal 1630 al 1850) in cui essa acquistò un senso di insieme generale e specifico. In quel periodo morale divenne il nome di quella sfera particolare in cui a regole di condotta che non siano né teologiche, né giuridiche, né estetiche è concesso uno spazio culturale autonomo. È solo alla fine del diciassettesimo secolo e nel corso del diciottesimo, quando questa distinzione della sfera morale dalle sfere teologica, giuridica ed estetica è divenuta dottrina generale accettata, che il progetto di una giustificazione razionale indipendente della morale non è più semplicemente la preoccupazione dei singoli pensatori, ma diventa una questione centrale della cultura europea. Una delle tesi fondamentali di questo libro è che il fallimento di tale progetto ha fornito lo sfondo storico che può rendere intellegibili le difficoltà in cui si dibatte la nostra cultura. (p. 55)

Non si può comprendere la morale senza considerare il suo nesso con la pratica sociale. Le condizioni per intendere la virtù e per renderne possibile la realizzazione sono disposte dal costume. Non c'è virtù senza una comunità di vita, che dia forma ad essa; le leggi obiettivamente iscritte nei rapporti di prossimità generano le disposizioni virtuose del soggetto. Nella società complessa manca la comunità, e dunque anche la possibilità di dar forma alla virtù.

### *La morale passa alla competenza degli psicologi*

Il tema della morale, abbandonato da filosofi e teologi, è diventato oggetto dell'interesse di psicologi e sociologi, di cultori delle nuove "scienze umane". Essi non si interrogano a proposito della verità della coscienza morale, ma a proposito del suo funzionamento, nell'ottica del rimedio da dare alle sue disfunzioni. La coscienza morale è cespite cospicuo del

disagio psichico; il venir meno del consenso agli imperativi morali della tradizione è sorgente di disagi sociali consistenti. Come rendere sopportabile il disagio della coscienza morale e come rendere possibile la vita sociale pur senza coscienza?

L'inflazione della psicologia nella vita quotidiana è denunciata in maniera molto efficace da Frank Furedi nel saggio *Il nuovo conformismo* (2003). L'inflazione della lingua psicologica ha l'effetto di conferire alla cura per l'umano una piega terapeutica. La pertinenza dell'approccio clinico al tema del disagio psicologico non può essere rifiutata in radice, certo; è da correggere però la mentalità, oggi molto diffusa, che vede il soggetto umano soprattutto come essere emotivamente fragile, sempre bisognoso di cura. Prima della malattia è la salute; e la vita sana ha bisogno di motivi che giustifichino l'impegno esistenziale, l'agonismo della libertà. Quali sono tali motivi? La questione non è affrontata; la questione morale non è affrontata; è abbandonata alla competenza privata e insindacabile del singolo. Le istituzioni pubbliche non si occupano di bene in senso morale, ma soltanto di benessere psicologico. La società è a rischio di divenire una gigantesca casa di cura. La Chiesa stessa è a rischio di diventare un ospedale da campo<sup>5</sup>.

Già prima di Furedi aveva segnalato il fenomeno della piega terapeutica assunta dalla cultura dominante Philip Rieff nel suo saggio *Freud moralista* (1959) e in maniera ancor più esplicita nel saggio del 1966, *Gli usi della fede dopo Freud*<sup>6</sup>. La cultura di carattere terapeutico non offre alcuna immagine della vita buona; si occupa soltanto di vita sana e a tale riguardo propone molte ricette. La fine di una cultura che proponga ideali morali non determinerà forse poi la fine della cultura tutta e il ritorno alla barbarie?

### *La risposta della Chiesa*

La denuncia formulata da Rieff, da Furedi e da molti altri getta una luce sospetta sulla metafora della Chiesa quale ospedale da campo:

Io vedo con chiarezza che la cosa di cui la Chiesa ha più bisogno oggi è la capacità di curare le ferite e di riscaldare il cuore dei fedeli, la vicinanza, la prossimità. Io vedo la Chiesa come un ospedale da campo dopo una battaglia. È inutile chiedere a un ferito grave se ha il colesterolo e gli zuccheri alti! Si devono curare le sue ferite. Poi potremo parlare di tutto il resto. Curare le ferite, curare le ferite... E bisogna cominciare dal basso.

Il saggio di Rieff dovrebbe mettere in guardia. Le cure maggiori che la condizione umana del nostro tempo chiede, non sono quelle richieste dalle ferite, ma quelle richieste dall'incapacità di volere. La cura che la volontà malata chiede è d'avere un imperativo, non una consolazione.

Alla fine della morale la predicazione della Chiesa reagisce con uno strano mix, di misericordia e insieme di intransigenza, che appare incomprensibile e contraddittorio.

Illustra con chiarezza questo mix il tema del matrimonio e della sua disciplina. Le indicazioni del magistero di papa Francesco incoraggiano l'accoglienza; occorre favorire in tutti i modi l'integrazione ecclesiastica di quanti vivono in una situazione canonica "irregolare". Ma tutto rimane immutato per quel che riguarda la dottrina teologica. Si moltiplicano, nella giurisprudenza e prima ancora nei codici di diritto canonico, le fattispecie di nullità matrimoniale; si evita però in tutti i modi di affrontare il problema radicale: perché i giovani del nostro tempo incontrano difficoltà tanto grandi ad esprimere una promessa irrevocabile?

---

<sup>5</sup> L'immagine della Chiesa quale ospedale da campo è stata proposta da Papa Francesco in un'intervista, *La Chiesa, l'uomo, le sue ferite*, il 19 agosto 2013, pubblicata su «La Civiltà Cattolica», Quaderno n° 3918 (2013, III, 449-552), poi molte volte ripresa.

<sup>6</sup> Il saggio *Freud moralista* è pubblicato da Il Mulino, Bologna 1968; *Gli usi della fede dopo Freud* da Editrice I.L.I., Milano, 1972.

Quel che appare subito evidente nel caso del matrimonio vale, proporzionalmente, per tutti gli ambiti della vita e della relazione umana. L'attitudine a promettere matura attraverso il tempo disteso e grazie alla osservanza di una legge, che è nota non perché verbalmente notificata, ma grazie alla testimonianza di molti, e cioè del costume. Oggi mancano le condizioni di costume, che dovrebbero attestare il senso e la necessità della promessa alla coscienza del singolo. Ma il fenomeno rimane ignoto all'intelligenza cristiana, ai teologi, e anche al magistero.

Quanto ai teologi, si dividono. Dal Concilio Vaticano II in poi il *mainstream* è quello favorevole all'aggiornamento, dunque al programma pregiudiziale di una vicinanza ai modi di sentire moderni. Un programma come questo è incoraggiato dalla cattiva coscienza generata da un secolo di opposizione cattolica intransigente al moderno.

Istruttiva a tale riguardo è la vicenda clamorosa dell'*Humanae Vitae*. Il tema della pillola era emerso già nel dibattito conciliare; Paolo VI temette, a ragione, che mancassero in quel consesso le condizioni propizie ad una discussione pacata e responsabile. Riservò il tema a un suo successivo intervento e nominò una commissione teologica incaricata di istruire la questione. Anche il papa, come l'assemblea conciliare tutta, era orientato all'ascolto attento delle ragioni degli sposi; nominò dunque una commissione composta da teologi "aperti"; nella sua relazione finale la commissione propose a maggioranza la tesi più liberale. Gli argomenti usati apparivano però poco persuasivi; certo non affrontavano il compito fondamentale, correggere l'impianto dottrinale convenzionale che suggeriva la tesi proibitiva. Anche per questo motivo Paolo VI non accettò il parere della commissione. Iniziò così una frattura abbastanza radicale e imbarazzante tra magistero e teologia.

La teologia "aperta" appare essa stessa, nel complesso, assai superficiale; molto dipende da una letteratura non teologica (psicologica e sociologica) che però non è contestualizzata. Mi riferisco alla ricognizione di quel processo di psicologizzazione dell'umano, i cui tratti ho cercato sopra di suggerire.

### *La Veritatis splendor contro il relativismo*

L'involuzione della teologia morale è l'occasione e l'oggetto dell'enciclica *Veritatis Splendor*, promulgata nel 1993 dopo lunghissima gestazione. Essa assume la singolare forma di una sorta di trattatello di teologia morale fondamentale. L'intento di base è quello di erigere una diga contro il relativismo dei nuovi indirizzi della teologia morale. L'esclusione di ogni considerazione di carattere storico culturale, per conoscere la legge morale e per capire la stessa crisi della teologia morale, appare netta e pregiudiziale. È ribadita da quanto scrive Giovanni Paolo II al card. Ratzinger in occasione di un Simposio su "L'antropologia della teologia morale secondo l'Enciclica *Veritatis splendor*" organizzato dalla Congregazione della Fede per celebrare l'enciclica:

Ripartire da Cristo, contemplare il suo volto, perseverare nella sua sequela sono questi gli insegnamenti che la *Veritatis splendor* continua a proporci. Al di là di tutti gli effimeri mutamenti culturali, ci sono realtà essenziali che non cambiano, ma trovano il loro ultimo fondamento in Cristo, che è sempre lo stesso, ieri, oggi e nei secoli: "È lui 'il Principio' che, avendo assunto la natura umana, la illumina definitivamente nei suoi elementi costitutivi e nel suo dinamismo di carità verso Dio e il prossimo" (n. 53). Il riferimento fontale della morale cristiana, pertanto, non è la cultura dell'uomo, ma il progetto di Dio nella creazione e nella redenzione.

Contro il relativismo della nuova teologia morale ci si appella a una legge morale che sarebbe nota a prescindere da ogni riferimento alle forme storiche del rapporto umano, disposte dalla cultura. Proprio un tale assunto condanna la teologia cattolica e la stessa predicazione della Chiesa a rimanere senza risposta a fronte dei problemi posti dalla transizione storica, caratterizzata appunto dalla crisi della cultura. La cultura perde la valenza di codice dell'alleanza sociale e si riduce a repertorio espressivo a cui può e deve ricorrere un soggetto senza legge. Si realizza il tendenziale passaggio da una visione morale del mondo ad una visione

naturalistica e strumentale. Al mutamento della visione del mondo corrisponde il mutamento della visione dell'uomo, che da morale diventa psicologica.

L'enciclica *Veritatis splendor* è stata fin dall'inizio concepita come diga per contrastare il dilagare del relativismo della teologia morale cattolica, in un'ottica dunque decisamente polemica. L'enciclica non ha occhi per il fenomeno che è all'origine del relativismo, la sorprendente incertezza della coscienza morale del cristiano, e dell'uomo contemporaneo in genere. La diga disposta nei confronti del relativismo morale appare in tal senso assai fragile, e anche contraddittoria.

Entrando appena un poco nel dettaglio, fragile appare la diga costituita dalla tesi secondo cui categorici e senza eccezioni sarebbero gli imperativi morali negativi, emblematicamente rappresentati dal decalogo; la consistenza positiva e non soltanto proibitiva di quei comandamenti è diventata comprensibile soltanto sullo sfondo del costume. Ma dal momento che l'enciclica non si misura con il fenomeno della crisi del costume, che è all'origine del relativismo dei teologi, essa non può dare risposta agli interrogativi nuovi che l'evidente mediazione culturale dell'evidenza morale solleva.

L'enciclica mantiene di fatto il modello teorico delle due morali, naturale e cristiana; i due modelli sono soltanto giustapposti. Quello cristiano, cristologico e quindi anche escatologico, interessa soltanto le intenzioni soggettive; non è in grado di valere come criterio ermeneutico per interpretare i comandamenti della legge naturale. La lettura di tali comandamenti assume, di conseguenza, il tratto esteriore delle leggi intese in senso giuridico, che mirano ad esorcizzare il conflitto, non invece a preservare l'amicizia o l'alleanza.

### *Il discorso della Chiesa come discorso Onu*

Il discorso morale assume in tal senso la fisionomia di discorso giuridico assai più che morale. Quasi un "discorso Onu". Un discorso -intendo dire – sui massimi principi, che ignora i fatti e gli interrogativi posti dall'esperienza pratica alla coscienza del singolo. I principi di cui si tratta sono, più precisamente, i cosiddetti diritti civili, diritti del soggetto definiti in ipotesi a monte rispetto ad ogni riferimento alle forme della vita comune, e della buona vita comune. Un tale discorso è di necessità staccato da ogni riferimento alla memoria, alla cultura, al costume, all'identità storica dei popoli.

Queste caratteristiche rendono il discorso Onu assolutamente incapace di articolare la voce della coscienza. Tanto meno capace di articolare quella voce a procedere dal vangelo. La coscienza morale del singolo, minacciata da mutolezza già a motivo della sua distanza dalla società, vede questa sua mutolezza ulteriormente confermata dalla sua distanza della cosiddetta "dottrina sociale della Chiesa". Essa infatti non riconduce l'imperativo della coscienza al comandamento di amare il prossimo, ma al rispetto del socio.

Il tratto soltanto esteriore e formale dell'etica pubblica, nutrito dalla sindrome di cui si è detto della fine della morale, trova un riscontro e una conferma nelle forme assunte dal discorso pubblico della Chiesa sulla giustizia nei rapporti sociali. Su singoli contenuti materiali della legge persiste il conflitto tra voce dell'Onu e voce della Chiesa. Pensiamo in particolare alle materie connesse ai rapporti primari: la relazione tra i sessi, la generazione, l'educazione. Ma il modello formale di argomentazione pare assai simile nei due casi: gli imperativi cercano giustificazione nella ragione, nella dignità inviolabile della persona, nei diritti soggettivi; in ogni caso in evidenze soggettive che si presume possano essere definite a prescindere da ogni riferimento al costume, ai costumi, alle culture molteplici e disperse.

In questa omologia tra discorso ecclesiastico e discorsi Onu possiamo riconoscere l'esito di un processo lungo e complesso.

Alla sua origine remota sta la tradizione "razionalistica" della dottrina teologica cristiana intorno alla morale. Nella stagione antica la tradizione è alimentata dal privilegio accordato



dai padri della Chiesa al modello stoico per interpretare del conflitto morale; esso è inteso come conflitto delle passioni contro la ragione. Nella stagione della scolastica il modello stoico è ripreso dal pensiero aristotelico tomista sulla legge naturale. Appunto un tale modello sarà ripreso dalla dottrina sociale della Chiesa per opporsi alla deriva liberale della cultura moderna; per porre un argine non confessionale all'attività legislativa dei parlamenti laici. La legge naturale, conosciuta dalla ragione universale, promette di evitare l'inciampo del dissenso religioso. Comporta però insieme la rimozione d'ogni riferimento alla tradizione culturale, mediante la quale soltanto invece è possibile accedere alla legge naturale.

Nel momento in cui la mediazione della cultura in ordine alla configurazione della coscienza morale del singolo diventa meno ovvia e insieme meno univoca, la cultura liberale e il magistero ecclesiastico proclamano, con argomenti diversi, il carattere pleonastico della cultura per rapporto alla coscienza del singolo; essa sarebbe definita a prescindere dalla cultura. In tal modo cattolicesimo e liberalismo eludono il cimento con la questione seria posta dalla transizione civile post moderna.

### *La piega spiritualistica*

Il mutamento culturale comporta vistose insidie per ciò che si riferisce alla formazione della coscienza morale del singolo. Esse sono però rimosse nel discorso pubblico, che ripropone come un disco rotto il postulato di un'irreale autonomia della coscienza individuale. Nel caso della predicazione ecclesiastica, la rimozione è rinforzata dalla piega spiritualistica assunta dalla cura pastorale per la coscienza del singolo.

La secolarizzazione civile induce un parallelo processo di secolarizzazione della vita, e quindi anche della sua visione che il singolo ha del mondo. La fede perde in tal modo la capacità di plasmare una *Weltanschauung*, una visione del mondo. Perde una capacità che un tempo invece appariva scontata, grazie all'*ethos* religiosamente e cristianamente connotato. La fede perde il potere di plasmare la percezione del senso religioso dell'agire quotidiano; assume la fisionomia di atteggiamento tutto interiore, senza riscontro nelle forme civili della vita del singolo. Assume la forma di "religione invisibile"<sup>7</sup>. Per le forme pratiche della vita, i criteri di giudizio sono cercati guardando ai codici disposti dalle forme civili e secolari della vita comune.

Quei criteri sono fissati dunque dalla cultura, assai più che dalla ragione. Il riferimento alla cultura è diventato corrente anche nella lingua ecclesiastica. L'imperativo categorico, in ordine all'aggiornamento della pastorale, diventa l'inculturazione. La cultura d'altra parte appare decisamente secolare; cerca i propri criteri nella scienza e nel diritto; appare come opera della "ragione", o in ogni caso di capacità umane; la secolarizzazione è interpretata come razionalizzazione della vita quotidiana. Il rapporto tra fede e vita è inteso dunque in termini di rapporto tra fede e ragione. Nella vita quotidiana il credente si affiderebbe a criteri 'razionali'; la fede costituirebbe l'ingrediente interiore capace di appropriare l'agire secolare alla persona singola. La fede è intesa in termini di sentimento, o addirittura in termini mistici, come un'affezione arcana ad opera di Dio.

Il distacco della fede dalle forme pratiche e quotidiane della vita è una tentazione di sempre, largamente attestata dalla tradizione biblica. È al centro della denuncia dei profeti: *questo popolo si avvicina a me solo a parole e mi onora con le labbra, mentre il suo cuore è lontano da me*, dice Isaia (29, 13). E Gesù riprende quella denuncia: *Non chi dice Signore, Signore, ma chi fa...* (cfr. Mt 7, 21ss; la precisa citazione di Isaia è già in Mc 7.6), e la rivolge in specie ai farisei.

Il distacco tra fede e opere assume però oggi tratti singolari, che non dipendono subito e soltanto da disposizioni morali, ma dalla pressione della cultura ambiente. La vita civile

---

<sup>7</sup> Vedi in tal senso la nota tesi di T. LUCKMANN, *La religione invisibile. Il problema della religione nella società moderna* (1963), Il Mulino, Bologna 1967.

secolare rimuovendo ogni riferimento religioso, pregiudica in tal senso le possibilità del singolo di scorgere come addirittura di Dio si tratti in quella vita. La fede è da sempre una scelta personale, non il frutto di un contagio ambientale; e tuttavia essa è resa possibile dai rimandi religiosi che un tempo segnavano la cultura condivisa; la loro presenza rendeva proporzionalmente facile il riconoscimento della presenza di Dio nella vita quotidiana.

La declinazione spiritualistica della fede, alimentata dai fattori civili connessi alla sindrome di fondo della secolarizzazione, è trovata apparente legittimazione nell'eredità dottrinale protestante, legata ai testi dell'apostolo Paolo che sono all'origine della protesta di Lutero. A Paolo Lutero si appella contro Roma, la grande Babilonia; contro la cristianità medievale, che ha assunto la forma del sacro romano impero. Contro la Chiesa dunque che ha perseguito il programma di fare della dottrina cristiana il principio della vita pubblica.

Nell'ottica della polemica contro il potere temporale della Chiesa Lutero ha ripreso il teorema paolino, della giustificazione non mediante le opere della legge, ma mediante la sola fede nel vangelo. Quel teorema comporta l'assunto che la fede nella Parola sia possibile *sola scriptura*, prescindendo dunque dalla pratica della parola e dalla tradizione della fede che mediante la pratica si realizza. I due principi, *sola fide* e *sola scriptura*, comportano l'abbandono della vita quotidiana a competenze altre rispetto a quelle disposte dalla fede. Sotto tale profilo la tradizione luterana, e quella della riforma protestante in genere, ha anticipato e propiziato il successivo processo di secolarizzazione civile in Europa.

La dottrina di Paolo della giustificazione *sola fide* è stata a lungo rimossa dalla predicazione cattolica; essa ha accordato al momento morale della vita cristiana un posto centrale, in continuità con tutta la tradizione latina. La rimozione della dottrina paolina è stata almeno nominalmente corretta in tempi più recenti, a seguito del movimento biblico e anche del movimento ecumenico. Il primato della fede rispetto alle opere è ormai affermato sempre più spesso e con enfasi crescente anche dalla predicazione cattolica. Essa nella lettura dei testi paolini ricalca, tardivamente, gli schemi che da tempo erano propri della lettura protestante.

Paradossalmente, questo allineamento alla teologia protestante avviene nel momento in cui la crisi del costume rende la questione morale centrale nella vita cristiana, e in più nel momento in cui la ricerca specialistica mette decisamente in discussione la lettura luterana di Paolo.

Da quarant'anni a questa parte è operante una "nuova prospettiva" su Paolo. Essa mette in evidenza come la giustificazione *sola fide* non sia da intendere quasi che giustificazione possa prodursi senza la necessità delle forme pratiche della fede. La condanna di Paolo si riferisce alle *opere della legge*, e non alle opere in genere. Opere della legge sono quelle che presumono d'essere buone perché materialmente conformi a un codice legale predefinito. L'agire è necessario alla giustificazione, perché la fede è di necessità operante; infatti *non è la circoncisione che conta o la non circoncisione, ma la fede che opera per mezzo della carità* (Gal 5, 6). La legge vera non è quella delle opere, quella che trova la sua sintesi nel comandamento dell'amore. E questa legge è nota soltanto grazie alla fede nel vangelo.

La fede assume oggi, in maniera sempre più diffusa, la fisionomia di un fatto interiore, di una cosa dell'anima, e non quella di una forma pratica di vita, come tale suscettibile d'essere conosciuta da tutti. La concezione spiritualistica della fede alimenta la concezione spiritualistica della religione in genere, quella concezione dunque che è quella prevalente nella presente stagione civile. Il termine *spiritualità* addirittura sostituisce quello di *religione* nella lingua pubblica. La *religione* rimanda alla Chiesa, alle forme sociali della fede; la *spiritualità* invece rimanda a una religione invisibile, fatta di pensieri, immagini e sentimenti, assai più che di comportamenti. È giustificato il timore che questa religione invisibile diventi alla fine religione immaginaria.

Il difetto facile della proposta pastorale è proprio quello di ignorare la figura soltanto immaginaria della religione effettiva; essa si limita ad offrire al singolo sempre nuove

immagini utili all'immaginazione di Dio, e all'immaginazione di sé come credenti. Ripeto spesso questa formula sintetica: il vangelo serve oggi per immaginarsi buoni più che per diventare tali.

A tale debolezza dell'iniziativa pastorale concorre il fatto che essa si affidi soprattutto ai discorsi. A questa scelta offre una giustificazione sospetta l'enfasi posta sul primato della Parola. La Parola che ha il primato è ovviamente quella di Dio. Il primato della Parola giustifica che dal Libro santo sempre da capo si proceda, ignorando le molte parole, le troppe parole e troppo imprecise, mediante le quali trova articolazione il senso della vita nella pratica quotidiana di vita. La comprensione vera delle parole del Libro si realizza soltanto nella misura in cui esse riprendono e correggono le parole della vita quotidiana. Cercare altrove, fosse pure nel Libro santo, l'immagine bella della vita sarebbe come consentire ad una religione immaginaria, che sanziona l'uscita da una vita, alla cui insignificanza di fatto ci si rassegni.

Il primato della Parola non può essere inteso come primato del libro, della Bibbia. Per dire, la parola biblica ha bisogno della precedente parola generata nel dialogo tra uomo e donna, tra genitori e figli, tra fratelli. Della verità del vangelo è possibile venire a capo soltanto impegnandosi nel laborioso e interminabile compito di verificare che e come quel vangelo interpreti e giudichi le forme più antiche della vita dei figli di Adamo. Le forme più antiche sono appunto quelle generate dall'incontro sorprendente tra uomo e donna; esso appare subito come grato e promettente, ma insieme straordinariamente impegnativo; la parola di Gesù dà espressione ad una nuova e più radicale comprensione di quell'impegno. Alle forme più antiche della vita appartiene anche l'evento della generazione, anch'esso anzitutto grato, ma insieme promettente e impegnativo; alla decifrazione della promessa e del comandamento in esso iscritti deve servire la parola del vangelo.

Spiritualistica è la visione del cristianesimo che postula un azzeramento puro e semplice delle parole dei figli di Adamo in ordine alla comprensione della Parola del Figlio di Dio. La visione spiritualistica costituisce da sempre una consistente tentazione della coscienza credente, e del cristianesimo tutto. Fin dall'inizio della sua storia esso ha dovuto cimentarsi con tendenze gnostiche; l'attrattiva che esse esercitavano era connessa appunto al fatto che esse prospettavano la possibilità di separare la verità dello spirito dalla menzogna della carne e del sangue. A tal fine semplicemente cancellavano dal canone della Libro santo il troppo carnale Antico Testamento; rappresentavano la verità cristiana come verità esoterica, alla quale era possibile essere iniziati unicamente a procedere da rivelazioni arcane, preventivamente sequestrate rispetto ad ogni rapporto con la tradizione comune.

La visione spiritualistica acquista poi nuove ragioni di attualità nella vicenda moderna del cristianesimo, successiva alla presa di distanza da quella visione troppo umana di esso, che aveva propiziato la sua egemonia civile nei secoli di mezzo. Propizia una visione spiritualistica della vita cristiana, intimistica e sostanzialmente senza Chiesa, la perentoria separazione che Lutero propone tra legge e vangelo, tra fede e opere, tra regno temporale e regno spirituale. In direzione analoga sollecita il grande prestigio che assumono, nell'ambito del cattolicesimo, le forme mistiche dell'esperienza cristiana; come pure le forme tipiche della devozione cattolica moderna, esasperatamente sentimentali, nutrite soprattutto di un immaginario fantastico, proporzionalmente remoto dalle forme secolari e morali della vita.

La tentazione di una visione spiritualistica acquista rinnovata ragione di attualità nella stagione più recente, sempre più spesso qualificata come postmoderna, segnata da un crescente distacco della coscienza individuale dalle forme della tradizione culturale e della vita comune. Tale stagione è segnata da un consistente ritorno della religione; si tratta per altro di una religione esoterica, appunto, tendenzialmente sequestrata rispetto alle forme concrete della vita quotidiana, e dunque anche dai mores. Il rinnovato interesse per la religione assume in tal senso la forma di un grande apprezzamento della spiritualità, a preferenza di ogni interpretazione morale della verità cristiana, squalificata in fretta come moralistica, e addirittura 'pelagiana'. Questa piega spiritualistica appare assai sospetta.

Essa è comunque impertinente per riferimento alla verità obiettiva; tratto appariscente della verità cristiana infatti, per differenza rispetto ad altre tradizioni religiose etniche, soltanto culturali, o rispettivamente mistiche, è proprio la stretta congiunzione che essa propone tra la fede e le forme pratiche della vita; così segnala la polemica dei profeti contro il culto, abbondantemente ripresa dalla predicazione stessa di Gesù. Inoltre, per riferimento alla presente condizione civile, la piega spiritualistica propizia la sottrazione del cristianesimo ad un compito, in ogni caso urgente, che sollecita a titolo particolare la coscienza cristiana: quello di rimediare alla deprecabile indeterminatezza che affligge la figura della vita buona nella società tardo moderna. Essa trova la propria spiegazione nelle forme troppo rarefatte che assumono le norme poste a fondamento della vita comune; esse sono per un primo lato di carattere soltanto tecnico e burocratico; si aggiunge poi certo l'appello ai valori, ma è appello generico, che non trova in alcun modo determinazione per riferimento alle forme effettive della vita comune. Le esperienze primarie della vita, quelle che si realizzano nella forma del rapporto tra uomo e donna, e quindi nello spazio familiare, sono abbandonate non a caso alla competenza esclusiva della coscienza privata. Conseguenza di questa censura delle figure morali della vita nell'immaginario pubblico sono le note difficoltà dei processi di identificazione, che per loro natura dovrebbero presiedere all'apprendimento del mestiere di vivere. A questa crisi di identità, spesso denunciata da psicologi e sociologi, corrispondono strategie di vita del soggetto moderno assai caute, spiccatamente narcisistiche, attraversate cioè dalla ricerca ossessiva della propria identità, incapaci invece di responsabilità nei confronti di altri. La preoccupazione di trovare conferma per se stessi pregiudica l'attitudine ad onorare quell'alleanza con altri, che lo si riconosca o no è obiettivamente iscritta nelle forme originarie della vita.