

**CIRCA L'ANTROPOLOGIA DELLA TEOLOGIA MORALE  
SECONDO L'ENCICLICA VERITATIS SPLENDOR  
Dall'uomo a Cristo. Da Cristo all'uomo**

Luigi Lorenzetti

SOMMARIO

*A dieci anni dall'enciclica "Veritatis splendor", si registra una maggiore avvertenza circa l'opzione cristocentrica in teologia morale. Si tratta, pertanto, di comprendere il tipo di rapporto tra Cristo e la morale e, prima ancora, tra Cristo e l'uomo.*

*La riflessione prevede un triplice percorso. Il "primo" considera il rapporto cristologia e antropologia nello stesso evento Cristo, dove si evidenziano alcuni aspetti essenziali per la comprensione dell'uomo e, quindi, del suo agire morale (la relazione filiale di Gesù con il Padre; la vocazione dell'uomo a essere figlio nel Figlio, e la morale filiale che ne deriva). Il "secondo" percorso (da Cristo all'uomo) considera il mistero di Cristo in rapporto all'uomo, ricostruendo dapprima la ricca cristologia del concilio Vaticano II, le linee antropologiche che ne derivano e la loro importanza per l'elaborazione della teologia morale. Il "terzo" e ultimo percorso (dall'uomo a Cristo) coglie anzitutto l'uomo in ciò che lo caratterizza: la libertà. Si descrivono, alla luce della "Veritatis splendor", le caratteristiche della libertà: creaturale, finita, ferita, liberata.*

*La riflessione si conclude con una triplice questione: la prima è in riferimento alla crisi antropologica, che è alla base della crisi etica; la seconda riguarda la domanda morale che oggi, più di ieri, si pone a livello di domanda di senso; di qui l'importanza del rinnovamento della morale perché sia in grado di rispondere a tale domanda. Le norme morali concrete, infatti, possono essere comprese soltanto entro il progetto a cui sono funzionali e strumentali. La terza questione, infine, è relativa al passaggio dalla norma alle norme e, quindi, la necessità di mostrare la grazia e la forza normativa dell'evento Cristo sia a livello della morale fondamentale come a quello della morale speciale.*

I. A DIECI ANNI DALLA VERITATIS SPLENDOR (1993-2003)

1. *Il rinnovamento della teologia morale* ha dato buoni frutti – riconosce l'enciclica *Veritatis splendor*<sup>1</sup> – e altri ancora ne ha prodotti in questo ultimo decennio. L'indirizzo generale, tuttavia, non è soddisfacente: è insufficiente l'impostazione teologica<sup>2</sup> e precisamente cristologica.<sup>3</sup>

---

\* Pubblicato in *Atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2006, pp. 42-55.

<sup>1</sup> *Veritatis splendor* 29: "Lo sforzo di molti teologi, sostenuti dall'incoraggiamento del concilio, ha già dato i suoi frutti con interessanti e utili riflessioni attorno alle verità della fede da credere e da applicare nella vita, presentate in forma più corrispondente alla sensibilità e agli interrogativi degli uomini del nostro tempo".

<sup>2</sup> G. ANGELINI, "L'incerta vicenda della teologia morale fondamentale", in *Teologia* (2001)26, 385-405; D. MONGILLO, "La passione per il Regno di Dio. Orizzonti nuovi: creatività nuova", in *Rivista di Teologia Morale* (1999)123, 349: "Leggendo alcuni testi di morale fondamentale si ha l'impressione che dicono tutto il dicibile, ma non aiutano a centrare l'essenziale, l'*unum necessarium* (...). In etica è omissione grave il silenzio sulla vita dopo la morte, sul fine della vita nel tempo e sulla vita degna di quella eterna, sui criteri per discernere e valutare i comportamenti che incarnano la relazione con Dio e quelli che la depistano, sulle energie per sottrarsi al potere del male e quelle per operare il bene. Le domande base dell'esserci nel tempo debbono essere affrontate con responsabilità e diventare oggetto di insegnamento credibile". E più avanti (p. 352): "A volte si è portati a domandarsi per chi sono scritti alcuni saggi di etica, a nome di chi parlano, verso quale meta vogliono far convergere aspirazioni e opere". In altre parole, si avverte la mancanza di un'impostazione propriamente teologale della vita morale cristiana.

Nel periodo postconciliare, importanti documenti del Magistero trattano temi della vita morale cristiana e ripropongono alla morale, in quanto disciplina teologica, questioni di contenuto e di metodo sia a livello fondamentale come speciale. Tra questi, il *Catechismo della Chiesa cattolica* (1992) che, nella terza parte, espone la morale cattolica nella prospettiva di *La vita in Cristo*; soprattutto la *Veritatis splendor* (1993),<sup>4</sup> la prima e, finora, unica enciclica sull'«insegnamento morale della Chiesa»; l'*Evangelium vitae* (1995) sul valore e l'intangibilità della vita umana; la *Fides et Ratio* (1988) sui rapporti tra fede e ragione «come le due ali con le quali lo spirito umano s'innalza verso la contemplazione della verità» su Dio e, quindi, sull'uomo. Inoltre, in questo periodo, si sono verificati eventi straordinari: il Grande Giubileo dell'anno duemila dedicato al “mistero dell'incarnazione” nell'orizzonte del nuovo millennio che si è aperto, per la Chiesa e la comunità umana, carico di gravi problemi e di grandi speranze che costituiscono altrettante sfide alle quali la teologia e la teologia morale sono chiamate a rispondere.<sup>5</sup>

2. La *Veritatis splendor* (1993), a trent'anni dal concilio Vaticano II, avverte che, per rispondere adeguatamente alla domanda morale (che si qualifica come “domanda di pienezza di significato per la vita”), bisogna collocarsi “nella prospettiva del concilio Vaticano II che ha invitato a perfezionare la teologia morale in modo che la sua esposizione illustri l'altissima vocazione che i fedeli hanno ricevuto in Cristo, unica risposta che appaga pienamente il cuore umano”.<sup>6</sup>

Dieci anni non sono passati invano.<sup>7</sup> In un primo momento, ci sono state reazioni polemiche e difensive soprattutto a riguardo della critica su certe correnti etico-teologiche che sembrano avallare teorie etiche che compromettono, in teoria e nella prassi, il giusto rapporto tra libertà e legge; coscienza e verità; scelta fondamentale e comportamenti concreti; intenzione del soggetto (situazione concreta) e oggetto o contenuto dell'atto morale. Qualcuno ha attribuito al testo una sorta di descrizione *caricaturale* di determinate posizioni, così da squalificarle in partenza.

Oggi si può riconoscere che l'atteggiamento polemico del primo momento ha lasciato il posto a una valutazione positiva e costruttiva dell'enciclica e, quindi, a un'analisi critica più oggettiva del percorso della morale rinnovata. I motivi che hanno favorito questo cambiamento sono diversi e, tra questi, una consapevolezza diffusa che l'assunzione della teoria dell'*autonomia*, in teologia morale, manifesta pesanti limiti, non perché dà spazio alla ragione, ma perché non lo dà adeguatamente alla rivelazione; non garantisce, in ultima istanza, un'adeguata soluzione al rapporto fede e morale. Inoltre, è maturata la persuasione che l'*universalità* del discorso etico non ha bisogno di mettere tra parentesi l'evento Cristo; anzi da quell'evento risulta ancora più confermata. In breve, si registra una più convinta apertura a ripensare l'opzione cristocentrica in teologia morale.

---

<sup>3</sup> R. TREMBLAY, “Cristo e morale. Breve sguardo a partire da *Optatam totius* 16”, in ID., *L'Innalzamento del Figlio, fulcro della vita morale*, PUL, Roma 2001, 11-18; cf. anche L. LORENZETTI, “Debole indirizzo cristologico della teologia morale, perché?”, in *Rivista di Teologia Morale* (1999)124, 495-500.

<sup>4</sup> G. DEL POZO ABEJON (a cura di), *Comentarios a la “Veritatis splendor”*, Biblioteca de Autores Christianos, Madrid 1994; R.L. LUCAS (a cura di), *“Veritatis splendor”. Testo integrale e commento filosofico-teologico. Presentazione del card. J. Ratzinger*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1994. In particolare, la prima parte, “Cristo e la domanda morale dell'uomo”, con interventi di A. Bovone, R. Tremblay, R. Fisichella, A. Amato, I. Carrasco de Paula.

<sup>5</sup> Nell'imminenza del Grande Giubileo, Il *Coordinamento delle associazioni teologiche italiane* (Cati) ha tenuto un congresso unitario sul tema “Gesù di Nazareth, Figlio di Adamo, Figlio di Dio”. Lo scopo era duplice: verificare l'autonomia delle singole discipline teologiche nel contesto dell'unico sapere teologico; e \_ secondo \_ ripensare ogni singola disciplina teologica (biblica, sistematica, morale, liturgica, mariologica, giuridica) nel suo essenziale rapporto a Gesù Cristo, centro della fede cristiana, e, quindi, della teologia, quale riflessione critica della fede. Cf. gli Atti a cura di G. BOF, *Gesù di Nazareth ... Figlio di Adamo, Figlio di Dio*, Paoline, Milano 2000. Per la teologia morale, in quanto disciplina teologica, gli interventi di G. Piana, B. Petrà, L. Lorenzetti; cf. anche (forum) “Gesù di Nazareth e la morale. Primo congresso Cati”, in *Rivista di Teologia Morale* (1999)124, 469-500.

<sup>6</sup> *Veritatis splendor* 7.

<sup>7</sup> P. CARLOTTI, *“Veritatis splendor”. Aspetti della ricezione teologica*, Las, Roma 2001, con ampia bibliografia divisa in 33 sezioni (pp. 249-274).

3. L'opzione cristocentrica, in teologia morale, mira a comprendere il rapporto tra Cristo e la morale; e, prima ancora, tra Cristo e l'uomo. Si apre, così, un trinomio che implica distinzione e, insieme, collegamento tra cristologia/antropologia/morale. La domanda centrale è: dalla cristologia quale antropologia deriva? E, quindi, quale morale? La riflessione intende propriamente considerare il nesso cristologia e antropologia, seguendo un triplice percorso. Il *primo* considera il mistero di Cristo in se stesso, in quanto già in lui cristologia e antropologia sono implicate (A); il *secondo* considera il mistero di Cristo e la storia della salvezza in rapporto all'uomo (B); il *terzo* esamina l'uomo in rapporto a Cristo (C). L'esposizione conclude con l'indicazione di alcune questioni.

## II. CRISTOLOGIA E ANTROPOLOGIA: UN TRIPLICE PERCORSO

È opportuno chiarire la ragione della novità di un triplice percorso. Generalmente, infatti, il legame tra il mistero Cristo e l'uomo è generalmente considerato in una duplice modalità: da Cristo all'uomo o, viceversa, dall'uomo a Cristo. Tutte e due convergono nel mettere in luce l'inseparabilità tra cristologia e antropologia: parlare di Cristo è sempre anche un parlare dell'uomo e, d'altra parte, parlare dell'uomo è sempre anche un parlare di Cristo al quale \_ in una riflessione teologica \_ si è necessariamente rinviiati. Di certo le due modalità non sono alternative: dall'uno e dall'altro versante si dischiudono orizzonti che conducono a comprendere la verità sull'uomo, il senso della storia umana e del cosmo nel disegno di Dio. Tuttavia, contrariamente alla tendenza praticata generalmente,<sup>8</sup> le due vie non sono né uniche né esclusive. Ci si può domandare, ad es., se esista un'altra modalità che consiste nell'esaminare il significato che l'evento Cristo ha avuto per l'uomo Gesù di Nazareth che l'ha vissuto. Nella sua persona, infatti, l'umanità e la divinità non sono separate, contrapposte o alternative, ma profondamente integrate: l'umano non è diminuito o assorbito nel divino, né viceversa. Questa comprensione è certamente mancata in alcune cristologie del passato che tendevano a separare l'umanità dalla divinità. Tale tendenza può verificarsi anche oggi,<sup>9</sup> con il rischio di orientare la teologia morale a interessarsi a un uomo senza Dio oppure, sul versante opposto, a un Dio senza uomo. Altro rischio, e non solo del passato, è quello di separare il *Gesù storico* dal *Gesù della fede* e, quindi, presentarlo come un eminente personaggio del passato da ammirare o anche da seguire come esemplare straordinario. Il Gesù storico e il Gesù della fede è l'unico e identico Gesù; il Crocifisso è il Risorto e, con i segni della passione, è il Vivente nella storia umana, contemporaneo con il suo Spirito a ogni persona e a ogni epoca. È lui, mediante il suo Spirito, che suscita in ogni uomo \_ come insegna la *Veritatis splendor* \_ la domanda morale e offre una risposta definitiva, svelando il senso della creazione e della redenzione.

### A. La persona di Gesù Cristo

Il primo percorso considera il rapporto cristologia e antropologia nello stesso mistero di Cristo.

1. *La relazione filiale con il Padre*. Alcuni studi cristologici, più di altri, evidenziano la relazione filiale dell'uomo Gesù di Nazareth con il Padre. "La filialità di Gesù coinvolge tutta la sua vita umana, si colloca al centro della sua esistenza; non è una realtà a parte rispetto alla sua esperienza di uomo, ma è il modo più umano e più religioso di vivere la vita".<sup>10</sup> Gesù di Nazareth, vero uomo e vero Dio,

<sup>8</sup> C. ZUCCARO, *Cristologia e morale. Storia, interpretazione, prospettive*, EDB, Bologna 2003, 175: "Tutti gli autori parlano e trattano il rapporto tra cristologia e antropologia secondo lo schema che approfondisce le conseguenze che per il credente ha l'evento Cristo; da qui diventa facile, in un secondo momento, continuare la riflessione anche a livello del discorso etico".

<sup>9</sup> Cf. B. SESBOÛE, *Jésus Christ à l'image des hommes. Brève enquête sur les déformations du visage de Jésus dans l'Église et la société*, DDB, Paris 1997.

<sup>10</sup> M. BORDONI, "Gesù Cristo", in *Nuovo Dizionario di Teologia*, Edizioni Paoline, Roma 1979, 543.

senza confusione tra le due nature, ha vissuto pienamente il suo essere uomo, come pure il suo eterno essere Figlio di Dio. D'altra parte, l'esperienza del suo essere l'*Unigenito* non è separabile dall'esperienza del suo essere anche il *Primogenito* di una moltitudine di fratelli. Tra l'una e l'altra c'è una profonda unità, anche se, di volta in volta, viene messo maggiormente in evidenza il suo personale rapporto con il Padre come Unigenito, senza escludere, però, la sua coscienza di Primogenito; oppure il suo essere Primogenito senza escludere o minimizzare la sua consapevolezza di essere Unigenito.

2. *Figli nel Figlio*. È certamente impossibile, per il cristiano, rivivere la stessa esperienza di Gesù Cristo, ma diventa possibile prendervi parte realmente, con una densità ontologica, nella fede e nei sacramenti. "Ciò che è detto in termini trinitari per il Figlio, va detto in termini di grazia e di libertà creaturale per la persona umana. La filialità è, così, il dono di grazia attraverso il quale siamo chiamati a partecipare alla dignità del Figlio unico e amato, quel Figlio che si svela così Primogenito di molti fratelli".<sup>11</sup> In breve, la nuova condizione in cui ci ha posto la venuta di Gesù è la *filialità*, che ci conforma al Figlio, rendendoci uno con lui, *fili in Filio*.

Da questo nuovo essere "figli nel Figlio" scaturisce, per il credente, la possibilità di esprimersi in novità di vita: egli è figlio di Dio; la sua morale, pertanto, sarà una *morale filiale* orientata verso il Padre.<sup>12</sup>

3. *Il mistero di Cristo nel mistero trinitario*. L'evento Cristo va considerato nel rapporto singolare al Padre e allo Spirito Santo, ma anche e sempre dentro il mistero trinitario. Gesù Cristo rende visibile la Trinità, di cui Egli è *ex-stasi*, cioè la sua manifestazione nella storia, che ha il suo culmine nel mistero pasquale. Cristo, nel mistero pasquale, rivela Dio che, per amore, si fa debole, mostrando come il senso della *kenosi* consista nella comunione con l'uomo per strapparla dalla solitudine e dall'isolamento in cui si trova a causa del peccato.<sup>13</sup>

Il mistero trinitario, visibilizzato nella storia dall'evento Cristo, è destinato a riflettersi nella comunità dei figli di Dio in terra. C'è una certa similitudine \_ insegna il concilio Vaticano II \_ tra l'unione delle persone divine e l'unione dei figli di Dio. "Anzi il Signore Gesù quando prega il Padre, perché "tutti siano uno, come anche noi siamo uno" (Gv 17,21-22) mettendoci davanti orizzonti impervi alla ragione umana, ci ha suggerito una certa similitudine tra l'unione delle persone divine e l'unione dei figli di Dio nella verità e nella carità".<sup>14</sup> Si deduce che la comunità in terra ha, nel mistero dell'unità e diversità, il suo archetipo e il suo modello normativo. Il principio trinitario è, pertanto, la *norma sociale fondamentale*, metro e misura della verità dei rapporti della comunità degli uomini e di ogni tipo di relazione interpersonale.<sup>15</sup>

In questa prospettiva, la teologia ortodossa mostra una sua originalità nel voler fondare la dottrina sociale cristiana sul dogma della Trinità: "Il nostro programma sociale è la Trinità" (Fedorov).

---

<sup>11</sup> G. COLZANI, *Antropologia teologica. L'uomo: paradosso e mistero*, EDB, Bologna 1997, 131-132.

<sup>12</sup> R. TREMBLAY, *Radicati e fondati nel Figlio. Contributi per una morale di tipo filiale*, Edizioni Dehoniane, Roma 1977: dalla cristologia emerge un'antropologia filiale e, quindi, una vita morale filiale. Il vettore che la definisce passa attraverso l'unione ontologica con il Figlio ed è destinata alla piena comunione con lui e, attraverso lui, al mistero trinitario al quale, del resto, già la vita filiale fa riferimento; ID., *L'"Innalzamento" del Figlio, fulcro della vita morale*, PUL, Roma 2001, 39-94. L. LORENZETTI, "Una nuova fase di rinnovamento? La proposta di R. Tremblay", in *Rivista di Teologia Morale* (2003)137, 81-95; R. TREMBLAY, *Voi, luce del mondo... La vita morale dei cristiani: Dio fra gli uomini*, EDB, Bologna 2003, in particolare, i capitoli terzo, *Realizzare nel mondo la relazione Padre-Figlio*, e quarto, *L'"agape" vissuta, presenza reale del Figlio*, (pp. 45-63) dimostrano che la vita morale è vita filiale, in corrispondenza all'identità ontologica del credente, e implica di essere, nel Figlio, del tutto orientata verso il Padre.

<sup>13</sup> C. ZUCCARO, *Cristologia e morale*, 179.

<sup>14</sup> *Gaudium et spes* 24.

<sup>15</sup> N. GATTESCHI, "La globalizzazione. Per una *teologia filiale*. "Mai senza l'altro, mai senza l'Alto"", in *Rivista di Teologia Morale* (2002)135, 359-374.

## B. Da Cristo all'uomo

Il secondo percorso considera il mistero di Cristo in rapporto all'uomo.

1. *Al concilio Vaticano II*. Paolo VI, al termine dei lavori conciliari, si rivolge agli umanisti moderni che, per paura di perderci in dignità umana, rimuovono la trascendenza, e afferma ad alta voce: “Riconoscerete il nostro nuovo umanesimo: anche noi, noi più di tutti, siamo i cultori dell'uomo”.<sup>16</sup> La cultura dell'uomo, nella riflessione dei padri conciliari, mette radici profonde nel mistero di Cristo, “vera luce” che illumina la verità dell'uomo. La centralità del Cristo, quale via definitiva per la comprensione dell'uomo, è ricorrente nei documenti del concilio Vaticano II,<sup>17</sup> in particolare nella *Gaudium et spes* che, nella prima parte dal n. 10 al n. 45, offre le basi di una cristologia di grande respiro.<sup>18</sup> Quattro numeri meritavano (e meritano) particolare attenzione:

- il n. 22 parla dell'uomo in se stesso e lo considera a partire da Cristo “Cristo, l'Uomo Nuovo”;
- il n. 32 descrive l'uomo in quanto essere relazionale, e lo comprende alla luce del “Verbo incarnato e la solidarietà umana”;
- il n. 39 parla dell'attività umana che viene valutata in riferimento alla dimensione cristologica della “terra nuova e del cielo nuovo”;
- il n. 38 parla ancora dell'attività umana ed evidenzia la forza salvifica del mistero pasquale.<sup>19</sup>

Tra questi, il n. 22 è il più citato, nel periodo postconciliare, in primo luogo da Giovanni Paolo II nella sua prima enciclica, *Redemptor hominis* (1979), dedicata interamente allo stretto legame tra Cristo e la persona umana. Le espressioni sintetiche: “Cristo è la via principale della Chiesa”,<sup>20</sup> “tutte le vie della Chiesa conducono all'uomo”,<sup>21</sup> evidenziano con insuperabile efficacia l'unione inscindibile tra Cristo e l'uomo. Di nuovo, il n. 22 è ricordato nella *Fides et ratio* (1998).<sup>22</sup>

---

<sup>16</sup> PAOLO VI, *Omelia nella IX sessione*, 7 dicembre 1965, in *EV*: 1/456.

<sup>17</sup> M. DOLDI, *Fondamenti cristologici in alcuni autori italiani. Bilancio e prospettive*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2000, 47-67.

<sup>18</sup> Il n.10 evidenzia “gli interrogativi più profondi dell'uomo”, ai quali la Chiesa è consapevole di sapere rispondere alla luce di Cristo: “La Chiesa crede che Cristo, per tutti morto e risorto (cf. 2Cor 5,15), dà all'uomo mediante il suo Spirito, luce e forza perché l'uomo possa rispondere alla suprema sua vocazione (...). Così, nella luce di Cristo, immagine di Dio invisibile, primogenito di tutte le creature (cf. Col 1,15), i padri conciliari intendono rivolgersi a tutti per illustrare il mistero dell'uomo e per cooperare nella ricerca della soluzione ai principali problemi del nostro tempo” (GS 10). Il n. 45 conclude la prima parte della costituzione con un altro paragrafo cristologico dal compendioso titolo “Cristo, Alfa e Omega”: “Il Verbo di Dio, per mezzo del quale tutto è stato creato, si è fatto lui stesso carne... Il Signore è il fine della storia umana.... Egli è colui che il Padre ha risuscitato da morte, ha esaltato e collocato alla sua destra, costituendolo giudice dei vivi e dei morti”.

<sup>19</sup> *Gaudium et spes* 38 : “Con la sua risurrezione, costituito Signore, Cristo concentra in sé tutta la storia (assumendola e ricapitolandola) e espande da sé tutta la forza con la quale la famiglia umana cerca di rendere più umana la propria vita e di sottomettere a questo fine tutta la terra”.

<sup>20</sup> *Redemptor hominis* 13.

<sup>21</sup> *Ibid.*, 14.

<sup>22</sup> Nella *Fides et ratio* 60, GIOVANNI PAOLO II scrive: “Non posso dimenticare, soprattutto nel contesto di questa lettera enciclica, che un intero capitolo della costituzione *Gaudium et spes* costituisce quasi un compendio di antropologia biblica, fonte di ispirazione anche per la filosofia... Certamente possiede anche un profondo significato filosofico l'espressione culminante di quelle pagine, che ho ripreso nella mia prima lettera enciclica *Redemptor hominis* e che costituisce uno dei punti di riferimento costante del mio insegnamento: “In realtà solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo. Adamo infatti, il primo uomo, era figura di quello futuro e cioè di Cristo Signore. Cristo, che è il nuovo Adamo, proprio rivelando il mistero del Padre e del suo amore svela anche pienamente l'uomo all'uomo e gli fa nota la sua altissima vocazione”.

2. *Antropologia cristocentrica*. Il n. 22 è la chiave di un'antropologia cristologica:<sup>23</sup> in Cristo, nuovo Adamo o, meglio, *Alfa e Omega*, l'uomo comprende ("gli fa nota") "l'altissima vocazione" alla quale è chiamato da sempre nel disegno di Dio: la filialità divina; come pure, in Cristo, si svela all'uomo il senso e il futuro della storia umana e del cosmo: "il Signore è il fine della storia umana".

Le linee antropologiche, derivate dalla cristologia del concilio Vaticano II,<sup>24</sup> in un recente studio sono così compendiabili:<sup>25</sup> la concezione integrale dell'uomo ("corpore et anima unus"); la visione cristocentrica: in Cristo, l'umano trova la sua piena verità; la sua vocazione: figlio nel Figlio; la coscienza morale (luogo dell'incontro tra Dio e l'uomo); la somiglianza divina.

3. *Per la teologia morale*. Tali linee antropologiche sono particolarmente rilevanti per la teologia morale. In questo quadro, si comprende ancora una volta, in tutto il suo spessore, il citatissimo e ormai classico n. 16 dell'*Optatam totius*, che indica l'itinerario e lo statuto che la teologia morale deve seguire nella sua riflessione. Diversi teologi moralisti, specie negli ultimi decenni, hanno percorso con convinzione questo itinerario, esortando i colleghi a fare altrettanto.<sup>26</sup>

### C. Dall'uomo a Cristo: *libertà da liberare*

È il terzo e ultimo percorso che qui viene considerato: dall'uomo a Cristo. Partire dall'uomo significa individuare ciò che lo caratterizza e lo distingue da ogni altra realtà: la *libertà*. Tra gli esseri viventi, infatti, l'uomo è l'unico che *sa* (consapevolezza) di agire e di essere, così, all'origine della decisione (autodeterminazione). "La libertà non è una qualità a fianco di tante altre, ma è il costitutivo essenziale della persona: essere persona è essere liberi, così come crescere nella propria umanità è crescere nella propria libertà [...]. È la persona stessa a dare un orientamento alla propria vita e, con la sua azione, anche alla storia umana e al cosmo".<sup>27</sup>

In riferimento alla *Veritatis splendor*, le caratteristiche della libertà si possono configurare con i seguenti aggettivi:<sup>28</sup>

1. *Creaturale*: la libertà umana, in se stessa, dice rapporto intrinseco al Creatore, a Dio. In altre parole, è posta nell'orizzonte dell'agire di Dio e solo in quello ha il suo senso e il suo fine. Non è superfluo ricordare che, per il fatto di essere posta di fronte a Dio, la libertà non è né ristretta né compromessa, al contrario è fondata proprio su questo.

<sup>23</sup> "Egli è "l'immagine dell'invisibile Dio" (Col 1,15). Egli è l'uomo perfetto, che ha restituito ai figli di Adamo la somiglianza con Dio, resa deforme già subito agli inizi a causa del peccato. Perché in lui la natura umana è stata assunta, senza per questo venire annientata, per ciò stesso essa è stata anche in noi innalzata a una dignità sublime. Con l'incarnazione il Figlio di Dio si è unito in un certo modo a ogni uomo. Ha lavorato con mani d'uomo, ha pensato con mente d'uomo, ha agito con volontà d'uomo, ha amato con cuore d'uomo. Nascendo da Maria vergine, egli si è fatto veramente uno di noi, in tutto simile a noi, fuorché nel peccato".

<sup>24</sup> Cristo: "rivelatore" del mistero di Dio e, in Dio, del mistero dell'uomo ("immagine del Dio invisibile"); "l'ultimo Adamo", l'uomo perfetto e definitivo ("primogenito di ogni creatura"); chiave della storia umana ("alfa e omega", "principio e fine"); il salvatore definitivo e il datore dello Spirito; Cristo: uno di noi ("Ha lavorato con mani d'uomo, ha pensato con mente d'uomo, ha agito con volontà d'uomo, ha amato con cuore d'uomo", n. 22); fine della storia umana ("il punto focale dei desideri della storia e della civiltà, il centro del genere umano, la gioia di ogni cuore, la pienezza delle loro aspirazioni", n. 45).

<sup>25</sup> A. NIEMIRA, "L'insegnamento conciliare: l'uomo nella luce del mistero di Cristo", in ID., *Religiosità e moralità. Vita morale come realizzazione della fondazione cristiana dell'uomo secondo B. Häring e D. Capone*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2003, 126-133.

<sup>26</sup> Per la teologia morale italiana, cf. M. DOLDI, *Fondamenti cristologici della morale in alcuni autori italiani*. In base a un criterio selettivo, ma non esclusivo, Doldi esamina quattro autori italiani, che convergono nella matrice cristiana, pur adottando categorie diverse: *L'uomo è persona in Cristo* (D. Capone); *L'uomo creato ad immagine di Dio in Cristo* (D. Tettamanzi); *L'uomo incontra Dio in Gesù Cristo* (S. Bastianel); *La singolarità dell'evento di Gesù Cristo e l'uomo* (A. Scola).

<sup>27</sup> G. COLZANI, "La libertà creaturale della persona", in ID., *Antropologia teologica*, 367-405, 374.

<sup>28</sup> Cf. *Veritatis splendor* 86-87.

2. *Finita*: la libertà umana, in se stessa, non è originaria e indipendente, ma proprio nell'originario rapporto con Dio è costituita in tutta la sua verità.

3. *Ferita*: è un dato di esperienza prima ancora che di riflessione teorica.<sup>29</sup>

In base a questa condizione ferita, è facile capire che la questione morale riguarda soprattutto non tanto la *conoscenza* del vero, del bene e del bello, ma il *compimento* del bene conosciuto. Al riguardo, è interessante il ragionamento di N. Bobbio, noto filosofo italiano, che si definiva né ateo né agnostico. La differenza tra la morale religiosa e la morale laica – secondo lui – non sta tanto nella conoscenza del bene (che è possibile, anche se difficile, per l'una e l'altra), quanto nel decidersi per il bene. A questo livello, il credente – aggiungeva – è più avvantaggiato, perché a muoverlo ad agire bene, è la sanzione divina, che è più efficace di qualsiasi altra sanzione umana, civile e penale. In modo inconsueto, il ragionamento evidenzia un aspetto essenziale della libertà, il cui vero problema è quello della libertà *effettiva*: essere liberi davvero, muoversi verso il bene “per scelte libere e consapevoli... e non mera coazione esterna”.<sup>30</sup>

4. *Liberata*. La libertà creaturale, finita e ferita aspira dal profondo alla liberazione. “*La libertà, quindi, ha bisogno di essere liberata. Cristo ne è il liberatore: egli "ci ha liberati perché restassimo liberi" (Gal 5,1)*”.<sup>31</sup> A questo punto, però, sembra che si faccia un salto troppo in alto e, per così dire, estrinseco e fideistico. Ma così non è, se solo si riflette sul nesso intrinseco tra Cristo e uomo; se si pensa al disegno originario di Dio che “predestina gli uomini ad essere conformi all'immagine del Figlio suo”.<sup>32</sup> In questa prospettiva, si comprende pienamente la promessa: “Se rimanete fedeli alla mia parola sarete davvero miei discepoli; conoscerete la verità e la verità vi farà liberi... Se dunque il Figlio vi farà liberi, sarete liberi davvero” (Gv 8,31-36). Il significato della promessa traspare chiaramente dalle parole e dalla vita vissuta di Gesù di Nazareth, specie nell'evento del mistero pasquale. “Cristo crocifisso rivela il senso autentico della libertà, lo vive in pienezza nel dono totale di sé e chiama i discepoli a prendere parte alla sua stessa libertà”.<sup>33</sup> Aderire a lui, pertanto, significa liberare la libertà per l'amore e comprendere che l'amore non è una qualifica marginale della libertà, ma ne è la misura, il criterio, l'orientamento e la struttura di fondo.<sup>34</sup> In Gesù Cristo, la libertà trova la sua possibilità, il suo senso e il suo orizzonte.

5. “*Gesù, Legge vivente e personale*”. Gesù, con la sua stessa vita e soprattutto con la sua morte, porta i comandamenti di Dio al loro compimento. In questo modo, Gesù è “lui stesso (la) Legge vivente che invita alla sua sequela”.<sup>35</sup> Il riferimento a Cristo è, pertanto, *normativo*, in quanto determina e influisce non solo sugli atteggiamenti fondamentali (sequela, opzione fondamentale) ma anche e precisamente sugli atti categoriali, come dimostra ampiamente la relazione di Mons. A. Scola che ripensa, in termini cristologici, le strutture della moralità: libertà, coscienza, legge morale, verità.

---

<sup>29</sup> *Ibid.*, 86: “Ragione ed esperienza dicono non solo la debolezza della libertà umana, ma anche il suo dramma. L'uomo scopre che la sua libertà è misteriosamente inclinata a tradire l'apertura al vero e al bene e che troppo spesso, di fatto, egli preferisce scegliere beni finiti, limitati ed effimeri. Ancora più, dentro gli errori e le scelte negative, l'uomo avverte l'origine di una ribellione radicale, che lo porta a rifiutare la verità e il bene per erigersi a principio assoluto di se stesso: "Voi diventerete come Dio" (Gen 3,5).

<sup>30</sup> *Gaudium et spes* 17.

<sup>31</sup> *Veritatis splendor* 86.

<sup>32</sup> *Ibid.*, 45: “(Tutte le leggi di Dio) scaturiscono e conducono all'eterno disegno di Dio sapiente e amoroso con il quale Dio predestina gli uomini "ad essere conformi all'immagine del Figlio suo" (Rm 8,29). In questo disegno non c'è nessuna minaccia per la vera libertà dell'uomo; al contrario l'accoglienza di questo disegno è l'unica via per l'affermazione della libertà”.

<sup>33</sup> *Ibid.*, 85.

<sup>34</sup> *Redemptor hominis* 21: “Cristo insegna che il miglior uso della libertà è la carità, che trova a sua manifestazione nel dono e nel servizio. Per "tale libertà" Cristo ci ha liberati e ci libera sempre”.

<sup>35</sup> *Veritatis splendor* 15.

### III. IPOTESI E PROPOSTE

#### 1. La questione antropologica

La domanda di Pilato (“cos’è la verità?”), è emblematica dell’uomo contemporaneo che non sa più *chi è, donde viene e dove va*.<sup>36</sup>

La grande questione oggi, prima che etica, è antropologica. Il dibattito attuale mostra abbondantemente (e non solo in campo bioetico), come il pluralismo etico sia, alla radice, un pluralismo antropologico. A differenza dell’uomo antico e moderno, l’uomo contemporaneo (denominato *postmoderno*) teorizza l’impossibilità di conoscere la verità su se stesso, sul mondo, su Dio.<sup>37</sup> La verità oggettiva – egli conclude – o non c’è o è difficilmente raggiungibile: ognuno ne ha una, parziale, provvisoria e secondo questa può/deve vivere.<sup>38</sup>

È evidente che l’oscuramento della verità antropologica oscura inevitabilmente la verità etica e non solo circa la distinzione tra bene/male, giusto/ingiusto, ma anche circa l’esistenza stessa della distinzione. Si può comprendere, così, come il dialogo con l’uomo contemporaneo passi necessariamente e primariamente attraverso il dialogo sulla verità antropologica. In questa prospettiva, non si può dimenticare la grande intenzione dei padri conciliari: “Nella luce di Cristo, immagine del Dio invisibile, primogenito di tutte le creature, il concilio intende rivolgersi a tutti per illustrare il mistero dell’uomo”.<sup>39</sup>

La teologia morale, in quanto disciplina teologica, coglie la priorità della questione antropologica quando prende sul serio la dinamica dell’*indicativo - imperativo*, e sa mostrare che quanto deve accadere da parte dell’uomo (imperativo) è dipendente da quanto è accaduto (e accade) da parte di Dio in Cristo che è contemporaneo, con il Suo Spirito, a ogni persona e a ogni epoca. Si tratta, di conseguenza, di recuperare una lacuna dei nuovi manuali, dove si nota la scomparsa, totale o parziale, del trattato sui Sacramenti. I sacramenti, infatti, fondano la morale e non sono soltanto degli aiuti per osservare una morale elaborata altrove.

Inoltre, la priorità della questione antropologica è colta dalla teologia morale quando coltiva e interpreta, in chiave cristocentrica, le grandi categorie antropologiche: libertà, verità, legge morale, coscienza. In questa direzione la *Veritatis splendor* offre alla teologia e alla teologia morale una base importante di riflessione.

#### 2. La domanda morale

L’urgenza della questione antropologica si presenta in termini inediti rispetto alle altre epoche storiche: l’uomo contemporaneo ha interrotto il rapporto con la verità oggettiva, con il trascendente, con il relazionale. In breve, si ha un soggetto nuovo che non è uscito dai laboratori biologici, ma da profondi mutamenti culturali e sociali che caratterizzano l’epoca contemporanea o postmoderna. Prendere consapevolezza del volto nuovo dell’uomo contemporaneo aiuta a comprendere il perché oggi la domanda morale si evidenzia, in modo preferenziale, se non esclusivo, come domanda di senso. Di certo, la domanda morale non è spenta, né potrebbe esserlo, ma oggi, più di ieri – prima che domanda di regole da osservare – è domanda di senso, anzi di pienezza di significato per la vita.<sup>40</sup>

---

<sup>36</sup> *Veritatis splendor* 84; *Gaudium et spes* 10: “Cos’è l’uomo? Qual è il significato del dolore, del male, della morte che malgrado ogni progresso continuano a sussistere?.[...]. Cosa ci sarà dopo la morte?”.

<sup>37</sup> *Fides et ratio* 91: “Secondo il pensiero di alcune correnti postmoderne, infatti, il tempo delle certezze sarebbe irrimediabilmente passato, l’uomo dovrebbe ormai imparare a vivere in un orizzonte di totale assenza di senso, all’insegna del provvisorio e del fuggevole”.

<sup>38</sup> *Ibid.*, 5: “La legittima pluralità di posizioni ha ceduto il posto a un indifferenziato pluralismo, fondato sull’assunto che tutte le posizioni si equivalgono: è questo uno dei sintomi più diffusi della sfiducia nella verità che è dato di verificare nel contesto contemporaneo... In questo orizzonte tutto è ridotto a opinione”.

<sup>39</sup> *Gaudium et spes* 10.

<sup>40</sup> *Veritatis splendor* 7.

La contemporaneità della *Veritatis splendor* si verifica anche per questo, e proprio là dove dice che il concilio Vaticano II ha voluto il rinnovamento della teologia morale per metterla in grado di rispondere alla domanda di senso:<sup>41</sup> del senso ultimo della vita e dell'agire dell'uomo, e dei sensi intermedi che a quello si collegano e sono connessi.

### 3. Dalla morale *fondamentale* alla morale *normativa*

C'è una terza questione che, almeno implicitamente, viene in evidenza già dalle due precedenti: il necessario e, insieme, problematico passaggio dalla morale *fondamentale* alla morale *normativa*.

Si tratta di un passaggio necessario e, nello stesso tempo, molto avvertito sia a livello di vita morale vissuta sia a quello di morale teoricamente elaborata. È il momento dove si verifica la portata dell'affermazione "Gesù, Legge vivente e personale", che Mons. A. Scola qualifica *fondamentale* tanto da porla alla base della sua relazione. Si tratta di mostrare come Cristo influisca e determini non solo gli atteggiamenti fondamentali o generali, ma anche gli atti categoriali e le scelte morali concrete.

Si tratta, inoltre – ed è un altro obiettivo o impegno della teologia morale – di mostrare come Cristo influisca e determini non soltanto le norme morali fondamentali, ma anche le norme morali concrete. Infatti, "Se il modo di porre il problema e la ricerca avvengono al di fuori di ogni riferimento a Cristo, le controversie che sorgono nella Chiesa, a riguardo di questioni etiche particolarmente difficili, sono vissute alla stregua di un dibattito politico dove si affrontano tesi e ideologie".<sup>42</sup>

È necessario riconoscere che la questione non ammette soluzioni semplicistiche, come se l'impostazione cristocentrica della morale disponesse di un codice di norme già confezionate per tutti i problemi specifici. La cosa, in verità, è più complessa, come si può rilevare da pregevoli tentativi di soluzione, i cui risultati, tuttavia, non sono del tutto convincenti. Si osserva, infatti, una sorta di giustapposizione tra argomentazione di ragione e argomentazione di rivelazione, con il rischio di un'impostazione cristocentrica, per così dire, di facciata.<sup>43</sup> Una originale impostazione cristocentrica può venire solo da un approfondimento del rapporto tra ragione e rivelazione o, in altri termini, tra creazione e redenzione; tra natura e grazia; tra legge naturale, legge antica e Legge Nuova; tra umano e divino. La posta in gioco consiste nel mostrare come il secondo termine rilegge il primo e lo conduce al suo compimento, salvaguardandone l'identità e la specificità.

Nel dibattito attuale in merito al passaggio dalle norme fondamentali a quelle concrete, una corrente teologico-morale sostiene volentieri che, in base al riferimento a Cristo, si possono determinare non solo scelte di fondo e atteggiamenti fondamentali, ma anche norme morali concrete. Tuttavia, non si esclude che – ovviamente dopo la verifica di determinati presupposti – alle norme morali concrete si arrivi con "soluzioni non identiche".<sup>44</sup> Senza pretendere di dare una valutazione su

---

<sup>41</sup> *Ibid.*, 7.

<sup>42</sup> J. DESCLOS, *Libérer la morale. Christocentrisme et dynamique filiale de la morale chrétienne à l'époque de Vatican II*, Paulines&Médiaspaul, Montréal 1991, 224.

<sup>43</sup> L. MELINA, "Dalla norma alle norme. Introduzione ad alcune questioni metodologiche della morale speciale", in ID., (a cura di), *L'agire morale del cristiano*, Jaca Book, Milano 2001, 43-44: "Il cristocentrismo in morale è stato... una reazione all'impostazione neoscolastica basata solo sul diritto naturale. Esso intende salvaguardare la dimensione teologica e la specificità cristiana della morale. E tuttavia, in assenza di una adeguata cristologia, l'impostazione cristocentrica appare ancora troppo formale e incapace di integrazione: si rischia una mera giustapposizione tra motivazione cristiana, a livello intenzionale, e norme di condotta ricavate ancora dalla legge naturale, per quanto riguarda il loro contenuto specifico e determinato. L'insufficienza di un cristocentrismo astratto dev'essere colmata da una cristologia". L'A. dedica un ampio studio (pp. 24-78) alla morale speciale e ne indica le opzioni; esamina, infine, alcune questioni metodologiche propriamente pertinenti alla morale speciale.

<sup>44</sup> C. ZUCCARO, *Cristologia e morale*, 170-172, 171. L'A. ritiene che "la difficoltà è di natura oggettiva e, più che essere attribuita al deficit di riflessione degli autori, forse trova la sua ragione più profonda proprio nella struttura della teologia morale, la cui evidenza è senza dubbi quando ci si riferisce alla fondazione cristologica, ma si presenta come suscettibile di molteplici formulazioni ed ha bisogno anche di una serie di mediazioni che giungono a delle conclusioni che possono non essere identiche... Si presuppone, però, che si sia verificata l'autentica oggettività non solo del punto di

tale conclusione, sembra che tale ipotesi non risponda a una legittima obiezione: se il punto di partenza per tutti è cristologico e sono autentiche anche le ulteriori mediazioni, come è possibile giungere a “soluzioni non identiche”?

In ogni caso, un’adeguata comprensione del rapporto tra norme fondamentali e norme morali concrete, è una questione urgente per la teologia morale: le norme morali concrete non possono essere vissute e sperimentate come una *risposta*, se non vi si vede una *chiamata*. In questo contesto, mi pare sia importante ricordare, per la teologia morale, quanto la *Veritatis splendor* espone sulla Legge Nuova nei due elementi che la compongono: interiore (*la grazia dello Spirito Santo donata mediante la fede in Cristo*) ed esteriore (precetti esterni); e nel rapporto tra i due elementi: quello esteriore è strumentale e funzionale all’elemento interiore. Questa impostazione – purtroppo trascurata dalla morale tradizionale casuistica – non è nuova nella storia della teologia morale. La *Veritatis splendor*, infatti, riprende la dottrina di San Tommaso e afferma che questa “riassume il messaggio morale di Gesù e della predicazione degli Apostoli” e ripropone “in una sintesi mirabile la grande tradizione dei padri d’oriente e d’occidente”.<sup>45</sup>

---

partenza, per tutti cristologico, ma anche delle ulteriori mediazioni che hanno condotto alla formulazione proposizionale della norma”.

<sup>45</sup> *Veritatis splendor* 24.