

III. LINEE PER LA TEOLOGIA MORALE

1. I fondamenti dell'agire morale del cristiano (L. MELINA, J.J. PEREZ-SOBA)
2. Principi di morale sessuale (J. NORIEGA)
3. Prospettive per la spirituale familiare e coniugale (J. LAFFITTE)
4. Bioetica (M.L. DI PIETRO)
5. Fundamental Moral Theology (D.S. CRAWFORD)
6. Perspectivas sobre pastoral familiar (J.J. PEREZ-SOBA)
7. Elenco di libri per la teologia morale (a cura dei Proff. L. MELINA e J. NORIEGA)

1. I FONDAMENTI DELL'AGIRE MORALE DEL CRISTIANO

(PROFF. LIVIO MELINA e JUAN JOSÉ PÉREZ-SOBA)

1. L'ESPERIENZA ORIGINARIA DELL'AMORE

La dimensione morale viene scoperta dalla persona nelle sue azioni, che sempre rimandano all'**esperienza originaria dell'amore**. La morale non è quindi, in primo luogo, una riflessione, ma piuttosto un'esperienza. E' nell'amore, sperimentato in un *incontro personale*, che si rivela il carattere morale della vita, il quale provoca la libertà, aprendola a un senso e chiamando la persona a un dono di sé. L'amore si presenta come una realtà irriducibile a qualsiasi altra esperienza: la sua struttura interpersonale di base, orientata a due oggetti distinti: il bene (*bonum*) e l'amato (*amato*), genera per se stessa la dinamica morale, la quale nasce quindi da una prima unione affettiva con l'amato (la *presenza* dell'amato nell'amante), e tende a quell'unione reale con lui che si può denominare *comunione di persone*.

L'esperienza morale non può essere compresa come un momento isolato, ma come una **storia**, poiché si collega al modo in cui l'uomo costruisce la sua vita. La morale riguarda, infatti, fin dall'inizio l'identità della persona, in quanto tale identità è affidata alla libertà e dev'essere costruita nel tempo. La domanda morale originaria è pertanto: "chi sono chiamato ad essere?" alla quale segue: "come devo vivere per realizzare la comunione nell'amore?".

E nelle relazioni con gli altri che si scopre l'identità dinamica del soggetto da realizzare nell'agire: riconoscersi figlio, per diventare sposo e arrivare ad essere padre.

2. LA SPERANZA: SALVEZZA DEL DESIDERIO

All'interno di questa storia, in cui l'uomo si scopre chiamato interiormente al dono di sé per mezzo delle sue **azioni**, si rivela esistenzialmente l'amore del Padre, nel dono del Figlio, mediante la missione dello Spirito.

Questa **rivelazione** si ricollega al desiderio di infinito presente in ogni uomo, salvandolo, per mezzo della speranza, dall'incapacità radicale di portarne a termine l'istanza costitutiva. Accade a un uomo peccatore, che vede se stesso incapace di realizzare in pienezza la sua propria vita. Per questo l'annuncio raggiunge l'uomo originariamente come una promessa, e presenta il dono della legge, come rivelazione di un cammino, e della vicinanza di Dio, come compagnia misericordiosa lungo la storia (contenuti principali della morale biblica).

Con Cristo appare la rivelazione di una presenza nuova, mediante la grazia, che muove internamente la volontà e offre all'agire un nuovo destino, orientando e dinamizzando il modo umano di dirigere le azioni verso il loro fine.

3. LA FEDE COME SCELTA FONDAMENTALE

Se mediante le sue azioni, l'uomo persegue l'ideale di una vita riuscita, questa sua tensione è ormai assunta e superata da una nuova **promessa di felicità**, che appare nella persona di Cristo e nell'annuncio del Regno e il cui cammino è indicato dalle **beatitudini**. E' una felicità che avviene

già incipientemente in questo mondo e che non si può separare dalla costruzione della vita degli uomini. In tal modo le azioni acquistano un significato di *salvezza* nella misura in cui si dirigono, al di sopra di tutte le miserie e i limiti, a quella pienezza dell'*humanum* che si rivela in Cristo.

Per accogliere questa pienezza, c'è bisogno della risposta della *fede*, come conversione a Cristo, che si realizza sacramentalmente mediante il battesimo e che nella confermazione si configura come una missione ecclesiale. Essa apre l'uomo, per opera dello Spirito Santo, al discernimento della sua vocazione specifica dentro la Chiesa. Questa conversione iniziale (scelta fondamentale) segna tutta la vita del cristiano come una vittoria sul peccato in forza della grazia, significata anche nel sacramento della penitenza. Così *la fede e la vita* si trovano unite fin dal principio.

4. LA CARITÀ RADICE DI UNA AFFETTIVITÀ NUOVA NELLA CHIESA.

Il dono delle beatitudini offerto da Cristo risorto con l'invio dello Spirito Santo ci fa partecipi della Comunione originaria della Trinità, che abita in noi. La risposta amorosa al dono della vita divina è la *carità*, vissuta come un'*amicizia con Cristo*. E' questa che spinge l'uomo alla costruzione di vere comunioni tra gli uomini; essa si fonda in una comunione originaria che inizia sulla terra: la Chiesa, per mezzo della quale gli uomini giungono ad avere "un cuor solo e un'anima sola" (*Atti* 4,32). La fede, la speranza e la carità sono il contenuto originario della comunione della Chiesa come "vita in Cristo".

Questo dono originario avviene in primo luogo nell'affettività, è lì dove lo Spirito Santo ci permette di riconoscere Cristo nelle nostre azioni, per orientarle a Lui come all'Amico ed essere così trasformati in "altri Cristo", "figli nel Figlio", che possono agire "per la gloria del Padre" (*Ef* 1,14). Mediante il dinamismo proprio dei doni dello Spirito si costituisce nel cristiano una nuova affettività plasmata dalla grazia.

5. LA LIBERTÀ E IL BENE

La verità dell'affetto originario, che muove ad operare, risveglia la *libertà* dell'uomo. Egli deve rispondere a quella chiamata: la presenza dell'amato si impone come un assoluto in quanto chiede di essere accolta come fine della vita. In tal modo la libertà nasce da un dono e si dirige alla comunione. E' una libertà finalizzata che non si può comprendere né in modo individualista, giacché l'altro è fonte e non limite della mia libertà, né può essere assolutizzata come se non avesse un fine fuori di se stessa. Vanno quindi superati tanto il razionalismo, per cui ogni verità sarebbe qualcosa di esterno al soggetto che gli si impone da fuori, quanto pure ogni concezione di libertà che la riduca al suo momento elettivo o la fondi in un'indifferenza davanti al bene, così da ritenerla creativa della propria bontà. Nella rivelazione della libertà filiale di Cristo, che si realizza in grado massimo con il dono di sé sulla Croce, si incontra questa verità che ci fa pienamente liberi. Si chiarisce così in modo completo la relazione mutua tra verità e libertà, che permette di comprendere internamente il dinamismo morale (cfr. *VS* 4; *FR* 90).

Il dono originario della *grazia*, per essere pienamente ricevuto, ha bisogno dell'azione dell'uomo, che si dirige da se stessa alla costruzione di una comunione. Essa si svilupperà secondo quelle dimensioni di bontà che sono specifiche degli ambiti vitali di base: la famiglia, l'educazione, il lavoro, la società, la ricerca della verità.

6. VERITÀ SUL BENE E AGIRE

In tal modo la **verità sul bene** sarà sempre un fondamento di comunione. Superando una concezione del bene centrata solo sull'appetibilità, si può riconoscere il suo aspetto comunicativo che permette di unire la realtà della creazione con la comunicazione specifica della grazia, attraverso la mediazione di Cristo, nella Chiesa, dove si esprime in modo concreto nella dinamica sacramentale. Questa comunione si realizza in massimo grado nell'eucaristia, nella quale il dono sacrificale di Cristo è il fondamento, che costruisce la Chiesa come comunione delle persone che si conformano così al "corpo di Cristo" come risposta al suo dono sponsale.

Nella costruzione dell'azione, realizzata dal soggetto agente, l'accoglienza dell'amore originario si converte nel compito di amare umanamente. Qui si colloca il discernimento di come "i beni per la persona" contribuiscano a costruire "il bene della persona" nell'**azione eccellente**. Pertanto, si verifica fin dall'inizio un vincolo inscindibile tra la persona e l'azione umana (cfr. *GS* 51) integrando tutte le circostanze contingenti ed esteriori che vi si producono. L'azione umana è irriducibile sia ad un'elezione puramente interiore di valori, sia ad un calcolo di conseguenze esteriori all'azione. Diventa palese così l'aspetto *immanente* dell'azione, per cui l'uomo "diventa padre di se stesso" (Gregorio di Nissa).

7. RAGIONE PRATICA, VIRTÙ E AGIRE ECCELLENTE.

L'agire eccellente esige quindi l'integrazione di tutti i dinamismi umani nella ricerca di quel bene in cui consiste l'autentica pienezza umana.

Per discernere la verità sul bene è necessario assumere la prospettiva della persona che agisce, perché solo così si coglie il modo concreto nel quale l'uomo orienta internamente le sue azioni. Si tratta della scoperta dell'originale prospettiva della **razionalità pratica**, che permette di comprendere la verità dell'intenzione e il suo processo fino all'elezione e alla esecuzione di un'azione concreta. Così la **legge naturale**, elemento imprescindibile della dottrina morale cattolica e punto di contatto e di dialogo con ogni uomo di buona volontà, appare come una luce interna che illumina gli atti fino al bene vero e non solo come un codice di norme da applicare dall'esterno.

Le virtù, abiti operativi buoni che nascono dall'integrazione degli affetti, mediante la loro razionalità intrinseca, indicano i fini veramente umani dell'agire. Sono così la mediazione tra la natura umana, principio comune dell'agire, e l'azione concreta, che dev'essere adeguatamente personalizzata e circostanziata. Le virtù permettono di costruire in modo stabile le intenzioni che guidano dall'interno gli atti umani.

In tal modo l'uomo virtuoso è capace per mezzo della **prudenza** di determinare il bene operabile in concreto. Le virtù hanno così una funzione conoscitiva nella misura in cui specificano e determinano il momento dell'elezione, chiarendo la sua verità e permettendo di determinare **l'oggetto morale**, inteso come "il fine prossimo dell'azione deliberata" (*VS* 78). Quest'ultima infatti non è un evento fisico, che riceve solo accidentalmente una qualificazione morale dal paragone estrinseco con la norma, ma un'azione intenzionale di base.

In questo modo, gli atti delle virtù, prendendo forma dalla carità, costruiscono il soggetto cristiano, capace di realizzare la chiamata di Dio alla comunione con Lui e con i fratelli. Senza la **carità** l'uomo non è capace di realizzare atti perfetti, che lo uniscano al fine ultimo della comunione con Dio (il Regno di Dio), benché permanga negli atti virtuosi del peccatore la verità del bene che li predispone a tale comunione.

Per ciò stesso, non si possono concepire le virtù come una mera autoaffermazione del soggetto, bensì come una capacità di realizzare la verità dell'amore, come "strategie dell'amore" nel compito di costruzione del soggetto cristiano. Per il dono dello Spirito diventano partecipazione alle virtù di Cristo, momento necessario del cammino di divinizzazione che rende possibili le azioni eccellenti (*merito*). La vita cristiana è ormai introdotta nella *sequela di Cristo* come un'amicizia con Lui per opera dello Spirito Santo.

8. NORME MORALI E VITA NELLO SPIRITO

Grazie alla determinazione del bene e il modo come i distinti "beni per la persona" costruiscono e si rivolgono al "bene della persona", è possibile per mezzo di una riflessione razionale determinare l'esistenza di atti intrinsecamente cattivi, che in nessuna circostanza e per nessun motivo potranno diventare oggetto di scelte eticamente buone. Le **norme morali** negative, che li proibiscono, valgono sempre e comunque, senza eccezioni: si tratta di "assoluti morali", che indicano il limite intrinseco di un agire razionale.

La pur necessaria dimensione normativa non costituisce l'elemento originario della scienza morale, bensì il cammino per il discernimento della verità del bene, che aiuta pedagogicamente l'uomo, anche quando non sia ancora virtuoso, a diventare capace di realizzare la verità nelle sue azioni e ad entrare, per questo primo stadio, in un cammino di perfezione come risposta alla chiamata di Cristo.

In questo senso si deve comprendere la rivelazione del Decalogo come una preparazione evangelica, che dispone l'uomo a ricevere la legge della libertà, la quale si attua in chi crede in Cristo per la grazia dello Spirito Santo. Così pure, il Magistero della Chiesa ha il compito di chiarire, in forza del carisma di un insegnamento autentico, anche la verità della legge naturale in concreto, quando ciò sia necessario, in attuazione della sua missione di guidare tutti i fedeli alla salvezza.

Questo compito è unito alla testimonianza morale dei cristiani, specialmente alla vita dei martiri e dei santi, che fa della Chiesa l'autentica "luce del mondo". La santità della famiglia è un elemento di valore unico "per la vita del mondo" (OT 16).

2. PRINCIPI DI MORALE SESSUALE

(PROF. JOSÉ NORIEGA BASTOS)

A. L'ESPERIENZA SESSUALE COME CHIAMATA ALLA COMUNIONE.

Una duplice difficoltà determina in modo imponente la mediazione culturale che influisce nel vissuto della sessualità: da una parte l'emotivismo e la riduzione dell'amore a istinto, e dall'altra il teleologismo con il suo dualismo antropologico e morale. In tale contesto occorre riscoprire il senso *originario* dell'esperienza sessuale tra l'uomo e la donna. A tale scopo, l'interpretazione fenomenologica dell'esperienza affettiva aiuta a mettere in rilievo il significato sponsale del corpo umano: esso si desta dal momento che nell'incontro uomo-donna la persona ha una esperienza singolare della sua unità, dualità e differenza, che apre uno spazio di intimità e mette in gioco la sua libertà. La sessualità smette di essere semplicemente una forza biologica o psicologica da dominare, per diventare qualcosa di personale che annuncia una novità di significato.

Nell'esperienza dell'attrazione sessuale l'uomo e la donna possono scoprire la chiamata a una comunione reciproca sponsale che determina in una forma assolutamente originale e dall'interno il loro destino, implicando la totalità delle persone ed è capace di comunicarsi. Tale comunione è donata già nell'esperienza affettiva come una promessa di pienezza, che permette di intuire il contenuto di una vita riuscita, degna di essere amata per se stessa. Nella trascendenza alla quale la sessualità chiama, si vede il segno dell'amore originario di Dio e la chiamata alla comunione con Lui.

La significatività e intenzionalità intrinseche dell'esperienza sessuale ci permettono di superare l'interpretazione edonistica, oggi comune, integrando il piacere in un'agire eccellente, e facendo acquistare così un valore simbolico e figurativo decisivo.

B. L'UNIONE CONIUGALE COME DONO DI SE

La comunione si realizza mediante una reciprocità nell'agire. Tra le diverse azioni troviamo quelle proprie degli sposi, nelle quali essi fanno quel reciproco dono di sé nel corpo che consuma l'amore. Si tratta di un atto di tutta la persona che si dà all'altro nella mediazione della sessualità. La verità di questa mutua consegna di sé, al di là della funzionalità che implica, ha un significato nettamente umano in quanto permette una unione singolare degli sposi, che li rende capaci di comunicare la vita generando una persona.

Gli sposi partecipano, attraverso il dono dello Spirito che ricevono nel giorno del loro matrimonio, del dono di sé che Cristo ha fatto alla Chiesa. Il loro amore sponsale diventa così amore salvifico, aprendo la prospettiva di una vera vocazione e facendo della loro famiglia una vera chiesa domestica.

C. LA CASTITÀ, VIRTÙ DELL'AMORE VERO

Affinché le persone possano vivere la realtà della comunione reciproca nel dono totale di sé, occorre l'integrazione dei diversi dinamismi dell'amore nella persona. La ragione di questo si trova nel fatto che l'amore è un atto di *tutta* la persona, ma la persona non si trova integrata fin dalla sua

nascita: la natura lo fa capace di amare in quanto è strutturalmente vulnerabile all'altro, ma non lo prepara ad amare. A tale scopo è necessaria un'integrazione di tutti i dinamismi affinché la persona possa amare in una totalità unificata in sé, acquistando una vera connaturalità con l'altro. Questa integrazione non può identificarsi con una repressione dell'istinto o dell'affetto, ma neanche con una sua sublimazione; è piuttosto una plasmazione o ordinazione dei dinamismi che permette all'uomo di amare in pienezza, senza divisione. Così la soggettività della persona si configura come *virtù di castità*, che integra i desideri, gli istinti, gli affetti, i sentimenti verso la comunione. Questa virtù rende gli sposi capaci di un'eccellenza d'amore, giacché possiedono una luce e energia nuove.

Lo Spirito Santo interviene nella apertura dell'affetto, configurandolo con il dinamismo d'amore di Cristo. La virtù della castità ha come sua prima origine questo dono e così si capisce che diventi *carità coniugale*.

L'assunzione del senso sponsale del corpo si realizza attraverso l'affettività. Per questo è decisiva non soltanto una sua adeguata interpretazione, ma anche un'adeguata educazione. Il primo passo di un processo formativo comincia con l'aiutare le persone ad interpretare le loro esperienze affettive. Tale aiuto ha il suo luogo adeguato nella famiglia e nella comunità ecclesiale. La dimensione narrativa dell'etica gioca qui un ruolo decisivo, proponendo esempi e storie che documentino la verità dell'amore.

La virtù della castità si configura così come la virtù che guiderà intenzionalmente gli sposi e darà loro l'energia necessaria, per poter vivere l'eccellenza del loro amore nella quotidianità della vita, aiutando la loro prudenza a sviluppare una creatività tale da permettere di costruire una vera comunione coniugale in una grande diversità di azioni.

Questa dimensione della virtù della castità si fa palese nella questione della procreazione, che guiderà e illuminerà gli sposi a vivere la responsabilità della loro paternità adeguando la loro vita sessuale, se fosse il caso, ai ritmi di fertilità della donna, per la cui conoscenza sono necessari i metodi naturali. Il senso di questo eventuale cambiamento delle abitudini sessuali viene dato proprio dall'interesse di conservare integro il significato propriamente umano del suo mutuo donarsi in quanto unitivo e procreativo: un significato che essi accolgono e a cui acconsentono, ma non creano.

D. LE NORME MORALI AL SERVIZIO DELLA CRESCITA DEL AMORE.

Nella ragionevolezza intrinseca dell'agire eccellente, al quale tendono ambedue gli sposi, si può comprendere anche un suo limite insuperabile. Ci sono azioni che in nessun modo possono essere rivolte al bene della mutua comunione, e che mai potranno essere ordinati a questo bene. Tale ragionevolezza può venire espressa in forma negativa acquistando un valore normativo assoluto, che fa perno proprio sull'oggetto dell'azione adeguatamente inteso, aldilà di una concezione fisicista o teleologista. Così si capisce perché la Chiesa nel suo magistero ordinario abbia insegnato ininterrottamente che determinate azioni come i rapporti prematrimoniali, la masturbazione, l'omosessualità, la contraccezione sono atti intrinsecamente disonesti. Con questo la Chiesa intende salvare la verità dell'amore sessuale da ogni possibile menzogna e perversione.

Nel processo di sviluppo della virtù della castità l'elemento normativo ha un valore pedagogico di primo ruolo, sempre e quando faccia riferimento al bene che vuole salvaguardare: cioè, il significato sponsale del corpo e la verità della comunione.

E. MATRIMONIO E VIRGINITÀ

La virtù della castità è vissuta dai cristiani a seconda del loro stato di vita. In tale senso bisogna mostrare l'integrazione dinamica delle due vocazioni fondamentali all'amore: il matrimonio e la verginità consacrata. La verginità può essere vista così non come una negazione del significato sponsale del corpo, ma come una sua realizzazione piena che anticipa, nel segno del sacrificio, il suo senso ultimo: l'accoglienza definitiva del dono di Dio.

3. PROSPETTIVE PER LA SPIRITUALITÀ CONIUGALE E FAMILIARE

(PROF. JEAN LAFFITTE)

In quanto realtà naturale, il nucleo coniugale e familiare è il luogo dove si vivono alcune esperienze originarie : esperienza dell'amore, della paternità, della maternità, della filiazione, della vita fraterna, del servizio, del lavoro, della scoperta delle proprie origini, dell'impegno nella società, delle separazioni, del lutto, dell'accoglienza di nuovi membri, della vita religiosa. Il loro approfondimento necessita il contributo di varie discipline tali, in primo luogo, la teologia spirituale, ma anche la teologia sacramentaria e la morale. Tuttavia, nell'ambito della coppia e della famiglia cristiana, queste esperienze hanno una consistenza particolare che esige un approccio specifico. Si tratta di esaminare come la vita spirituale va vissuta fra gli sposi cristiani e come si manifesta nella famiglia la sua fecondità soprannaturale.

Come tutti i battezzati, gli sposi sono chiamati alla comunione con Dio e con il fratello. Questa chiamata è una vocazione alla santità, la quale non si può concepire al di fuori della Chiesa. Gli sposi vivono una comunione particolare che possiede due dimensioni inscindibili : da una parte, è segno di una altra comunione che la fonda, quella di Cristo per la Sua Chiesa ; dall'altra, la loro comunione è l'unica ad avere una fecondità tale da implicare l'eventuale venuta all'esistenza di un nuovo essere umano (ordine naturale), fecondità che diventa, però, anche soprannaturale, con la decisione di fare battezzare i figli e di educarli cristianamente. La spiritualità coniugale non dissocia questi due aspetti, anzi li unifica alla luce dell'eterno disegno del Padre (elevazione degli uomini alla partecipazione della sua vita divina ; realizzazione di questo disegno nella Chiesa di Gesù Cristo).

Così il rapporto familia-Chiesa è visto come strutturante per la vita della coppia e della famiglia. Tale dimensione ecclesiologica tradotta dall'espressione tradizionale *Chiesa domestica* si studia alla luce del sacramento del matrimonio, realtà che inaugura una presenza permanente di Cristo accanto agli sposi, che vivifica e santifica il loro amore, trasformandoli in autentici soggetti dell'evangelizzazione. La fede degli sposi è teologale perché, avendo Dio come oggetto, assentisce alla certezza della presenza permanente di Cristo in mezzo alla loro famiglia.

Il carattere indissolubile del loro amore è consolidato dalla forza della grazia sacramentale, mentre la loro fedeltà diventa espressione e attuazione della fedeltà di Cristo alla sua alleanza. La *fides* coniugale compie tutte le esigenze di donazione dell'amore, ciò che va fino ad includere la determinazione all'eventuale perdono delle offese.

L'esercizio della speranza teologale si manifesta attraverso la perseveranza nel proseguimento dei veri beni. In modo particolare, l'apertura alla vita traduce una disponibilità fondamentale alla realizzazione del progetto divino (speranza teologale), mentre dimostra anche la convinzione dei genitori che hanno dei valori da trasmettere (speranza naturale). L'educazione dei figli in campo religioso, spirituale e morale manifesta lo stesso atteggiamento di speranza che aderisce alla certezza che la grazia di Cristo non verrà a mancare a loro, mentre la semplice assunzione dei compiti di trasmissione di un sapere in altri campi già presuppone la fiducia nell'opera naturale del tempo nella loro crescita e maturazione.

L'amore dei coniugi è assunto nell'amore di Cristo per la Chiesa : la *caritas coniugalis* trasforma la comunione familiare in segno del Regno. Gli sposi diventano l'uno per l'altro ministri della loro santificazione. La vita coniugale e familiare è anche il luogo di una necessaria e continua

conversione ; i mezzi di santificazione ricevono dalla realtà vissuta nella famiglia la loro forma peculiare : la preghiera come anima della comunione, la fedeltà come protezione di un bene che è anche un bene della Chiesa e della società, i servizi di solidarietà vissuti nei compiti ordinari dell'educazione dei figli, della cura eventuale delle persone anziane, dei doveri di accoglienza ed ospitalità. La famiglia è anche il luogo dove si impara il valore dei beni materiali, la loro saggia gestione e il senso della condivisione.

La vita teologale assume per la coppia e per i membri della famiglia gli stessi impegni di fede, di speranza e di carità di quelli di ogni battezzato, lo stesso accesso alla meditazione della Parola di Dio, alla vita sacramentale, in particolare l'Eucaristia e la Penitenza ; ma vissuti in una piccola società perfetta, cioè orientata verso la piena realizzazione dei beni più alti di ciascuno dei suoi membri, tali impegni costituiscono la famiglia in una comunità santa che, nell'interdipendenza spirituale di tutti, padri e figli, anticipa la comunione dei santi. La famiglia cristiana, comunità riconciliata e di natura eucaristica rimanda, attraverso la forma provvisoria dei legami matrimoniali e familiari, alla realtà escatologica dell'unica famiglia di Dio.

4. BIOETICA

(PROF.SSA MARIA LUISA DI PIETRO)

Nata come disciplina circa trenta anni fa, la bioetica ha oramai superato i confini della ricerca biomedica e dell'assistenza clinica, coinvolgendo sempre di più la società e – nel suo ambito – la famiglia. Non poteva, d'altra parte, essere diversamente dal momento che la bioetica tocca i temi fondamentali della vita umana. Dalla sessualità e procreazione umana alle tecniche di riproduzione artificiale, dalla sperimentazione sull'embrione umano alla clonazione umana, dalla ricerca genetica ai trapianti d'organo fino all'assistenza in fase terminale di malattia: la famiglia è non solo soggetto e oggetto di scelte che riguardano la vita e la salute dell'uomo, ma ha anche un ruolo fondamentale nel rendere le nuove generazioni consapevoli delle trasformazioni in atto e nel dare strumenti valutativi. Ed è così che la bioetica è entrata a far parte anche dell'educativo.

Il nesso tra bioetica ed educazione risulta ancor più evidente se si chiarisce lo statuto epistemologico della bioetica. A tal fine, è necessario individuare l'oggetto formale (*il tipo di domande*) e l'oggetto materiale (*la realtà da indagare*) della bioetica.

Alla luce delle due interpretazioni (1978; 1995) che della bioetica sono state date nel mondo anglosassone, si possono individuare come oggetto materiale le dimensioni morali del comportamento umano nel campo delle scienze della vita e della salute e come oggetto formale i valori e i principi morali. Se, dunque, finalità della bioetica è l'identificazione di valori e norme morali che guidino l'agire umano, l'intervento della scienza e della tecnologia sulla vita stessa e sulla biosfera, mentre -come è noto - finalità dell'educazione è portare alla luce, intenzionare, dare e promuovere, formare, soprattutto a ciò che conferisce dignità all'uomo, i valori morali, si può osservare come vi sia in entrambi i casi vi è una ricerca di valore e di senso.

Sono queste le ragioni che hanno giustificato l'inserimento della bioetica all'interno di un percorso di studi su matrimonio e famiglia e la scelta di alcuni temi peculiari tra i tanti di interesse bioetico: l'educazione alla salute, la sessualità umana tra natura e cultura, i diritti sessuali e riproduttivi, la "famiglia" della fecondazione artificiale, genetica e famiglia, i trapianti d'organo, la sofferenza e il dolore, la famiglia e la gestione del malato grave.

Tra i metodi, oggi, utilizzate nell'indagine bioetica, al fine di rendere più evidente il passaggio dal momento descrittivo (*ciò che di fatto si fa*) - proprio del concorrere in questa riflessione di diversi saperi (biomedico, antropologico, etico) - al momento prescrittivo (*ciò che si deve fare*), si è scelto il cosiddetto "metodo triangolare" (Sgreccia, 1987) con i suoi tre momenti: momento epistemologico (*esame del fatto biomedico*); momento antropologico (*rilevazione delle implicazioni sul piano della persona*); momento applicativo (*individuazione e giustificazione delle "soluzioni"*).

La figura del triangolo - nella quale tre vertici devono essere non solo presenti ma anche connessi tra di loro - permette, infatti, di definire le emergenze teoriche della questione bioetica, stabilire una relazione tra biomedicina, antropologia ed etica, e passare dal piano della descrizione al piano della prescrizione: il momento descrittivo è seguito dal momento prescrittivo, in cui le conclusioni sono guadagnate alla luce dei dati precedentemente acquisiti. La bioetica assume, così, una connotazione valutativa (*non si limita a descrivere ma cerca di proporre soluzioni*) e prescrittiva (*si tratta di soluzioni di natura etica*).

La concezione antropologica ed etica di riferimento è di tipo cognitivista-oggettivista, propria del personalismo “ontologicamente fondato”: la persona umana nella sua oggettività è al centro della valutazione etica, punto di riferimento e di misura tra il lecito e il non lecito; i giudizi morali sono fondati oggettivamente e muovono dal riconoscimento della legge morale iscritta nella natura umana, quale riflesso della legge divina. Non prescindendo, dunque, dalla giustificazione razionale di valori e norme, si fa riferimento al dato rivelato non in quanto mortificazione delle istanze razionali, ma quanto piuttosto rafforzamento delle stesse e stimolo ad attenersi al dato scientifico correttamente interpretato. Una “bioetica”, dunque, modellata dai principi propri della disciplina, illuminati però dalla luce della fede.

5. FUNDAMENTAL MORAL THEOLOGY

(PROF. DAVID S. CRAWFORD)

1. In arriving at an adequate sense of the proper “perspectives for research” at the John Paul II Institute for Studies on Marriage and Family, we need to take into account, it seems to me, two basic considerations. The first is the nature and meaning, beginning with the foundations, of the disciplines themselves and, in the present case, the discipline of fundamental moral theology. The second consideration is the unique mission of the Institute. The question, according to this second consideration, then, is: What role does the discipline of fundamental moral theology play at the John Paul II Institute? In this very brief and necessarily incomplete account, I would like to center on these two basic considerations in the order just given.

I

2. *Veritatis splendor* suggests that we should situate the idea of the moral life within the basic and unavoidable human questions about the “full meaning of life,” such as those regarding “what must be done,” the nature of “the good,” the content of the “perfection of love,” and so forth.
3. “Fundamental moral theology” addresses the question of the theological significance and meaning of “human action” for the moral life. Thus, the Pope would seem to be indicating that, in order to ground our inquiry into human action, it is necessary to understand that such an inquiry is always a way of asking and addressing these “basic and unavoidable questions of life.”
4. What is most significant about human action therefore is that it constitutes the content of the *motus rationalis creaturae in Deum*. Most fundamentally, human action is about “movement,” and the moral life (and therefore the theological discipline that makes the moral life its object of study) begins within this “*motus*.” Thus, fundamental moral theology must make a very careful and scientific study of the meaning of human movement.
5. But what are the basic roots of this “*motus*” of the human creature? *Veritatis splendor* tells us the moral life is most fundamentally a “response” and, indeed, a “response of love” (VS 10). Thus, the *motus* of the creature is situated within the tension or paradox produced by two poles. First, there is the pole of the “call.” The moral life presupposes the call of the human creature to a destiny that is utterly beyond the horizons of his expectations or even his knowledge, until it is revealed in Jesus Christ, who is the “*universale concretum et personale*” (Balthasar). Christ, as possessing human nature as taken utterly beyond itself and put at the service of a divine mission, not only delivers a “call,” he *is*, in fact, the call that reveals us to ourselves (cf. GS 22).
6. Second, there is the pole of human activity, as such. The human creature, as *imago Dei*, is apt (*capax Dei*) to receive and respond to this call, and therefore, in some sense everything that we can say about the creature in his basic structure and in the structure of his action is shaped by this “aptness.” *Veritatis splendor*, in this regard, speaks repeatedly of human “longing” or “yearning” (cf. VS 1, 7, 16), a reference to the *desiderium naturale* that constitutes the most basic structure of the creature.
7. The “theological significance of human action,” referred to a moment ago, therefore, moves in two directions. On the one hand, revelation casts light on human action, so that it can be seen in

its mysterious fullness. On the other hand, human action is already situated within the paradox that what is most truly its own is also and always a gift. Thus, human action, as a gift and an engagement with all of reality, always contains the mysterious presence of Another (and, indeed, the presence of a tissue of infinitely complex personal relations). Human action reveals, therefore, not only the one who acts, but also the presence and “co-activity” of Another (and, *mutatis mutandis*, all others).

8. Thus, we can consider Mary’s *fiat* as a paradigm of moral action and the *movement* it brings into reality. Her action is both given her, as a proleptic participation in the graces of the Cross and as an invitation to an absolutely unique communion, and it is simultaneously what is most utterly her own, indeed her own precisely *as* creaturely (natural) activity and as the root of her uniquely personal identity. Hence, the *fiat*—and, within the *fiat*, every action of Mary’s life—is a “taking up,” simultaneous with a “giving away,” of everything that constitutes Mary’s creaturely nature and personal identity.
9. Now, human action and freedom are given a specific shape and ground within “fundamental choice” (VS 65-67), which is, in fact, the irrevocable and self-defining giving away of oneself in the *sequela Christi*. Because the human person lives in time and space, this fundamental “action” must be lived out and reconfirmed, made real and concrete, in the countless “actions” constituting a human life. Each one of these actions is a privileged entrance of eternity into time. Each action concretely addresses the radical question of how anything I might do could possibly touch God, since each action is called to reconfirm God as *heteros* (rather than *heteron*) (Balthasar). Because the moral life is set within the movement of the human person toward his destiny, from image toward likeness (“divinization”), human action, in which this movement is realized as human, therefore always entails a personal history—what the moral actor has made himself to be. Thus, *Veritatis splendor* speaks of actions which “per se and in themselves are not capable of being ordered to God and to the good of the person” (VS 81). There are “objects” which simply cannot be reconciled with the foundational creaturely movement.
10. Human freedom and action necessarily take their shape and meaning within this movement from longing to destiny within the call/response. Thus, freedom is not a “freedom of indifference,” nor is it simply a freedom towards fulfillment or an unfolding of nature. Rather it is a gift and a capacity for participation, as “response,” in the form of a “consent,” to the invitation that is held out in the call and which takes its concrete and historical form in the *sequela Christi*. While the movement contained in human action and the intrinsic élan of freedom *do*, of course, move toward fulfillment, this fulfillment can only be realized as a sacrifice (hence, it is not a self-centered eudaemonism), as a “maturity in self-giving” (VS 17). This fulfillment-in-“self-giving” does not deny fulfillment (it is not an “alienation” [cf. VS 41]), but merely “makes space” for the truth of the Person/person as invitation to communion. The moral actor discovers that he does not so much want to possess God and all others as to be possessed—or rather, to possess only in being possessed—in communion.
11. Since Christ is both the fullness of the law, as the image of the Beatitudes, and exemplar of the virtues, both the law and the virtues have an interior and exterior character with respect to the acting person. Both are grounded in human nature (natural law and moral virtues), but both find their fullness in Christ’s disclosure of this nature. Thus, they constitute the framework and the structure of a life; they are the constitutive truth and authentic shape of human *motus*.

12. We now need to consider the role of fundamental moral theology at the Institute. It seems to me that this second issue entails thinking through the basic framework for understanding fundamental moral theology as a discipline in light of the Institute's task. The Holy Father described this task in his 1999 address to the Institute faculty as "delv[ing] more deeply into God's plan for the person, marriage and family."
13. Certainly, each of the disciplines in which the research at the Institute occurs has the task of addressing the various issues that arise in our day and age with respect to marriage and family. Thus, the mission of the Institute would seem to be, at the very least, bringing the various disciplines to bear on an area of theological and human importance, viz. "person, marriage and family." A large number of challenges have arisen in modern culture concerning this area of human reality, many of them of an explicitly moral character. Clearly, then, the task of fundamental moral theology is to address these areas of concern with all of the wisdom and force it can muster.
14. However, contact with these issues, which after all always arise within certain cultural and historical circumstances (and therefore imply a prior understanding of the significance and meaning of the fundamentals of human life, such as the meaning of life, death and birth [cf. *Centesimus annus*, 24]), forces a reconsideration, and a deepening, of the most basic elements of the discipline of fundamental moral theology itself. Thus, for example, if we think of a number of key developments of John Paul II, such as his elaboration of a "nuptial anthropology," we will see that "delv[ing] more deeply" appears to indicate more than that each of the disciplines should apply its methods and learning to certain issues. It means that the discipline must necessarily, to a certain extent, be rethought. (This last point is evident when we consider that in every theological/moral mistake, there is an element of truth, which must be attended to now because it has not been entirely or adequately attended to in the past.) Thus, to follow our example one step further, it means (evidently, for the Holy Father) rethinking the discipline of theological anthropology to bring out its latent "nuptial" foundation. It is only by proceeding in this way that we are able to address the anthropological "issues" regarding person, marriage and family, since these issues begin with certain one-sided or problematic (cultural/historical) presuppositions concerning the underlying character and meaning of the human person, as disclosed in his body and particularly in sexual relations. This is, it must be granted, a very delicate task entailing much hard work.
15. Again, it will be agreed by all that there are certain problems and issues that arise in the current cultural and historical context, and it is the task of fundamental moral theology at the Institute to address (to "delve more deeply into") them. If human action is situated within *motus*, and if it is this *motus* that gives action its significance, then issues arising within the current cultural and ecclesial context contain presuppositions about the essential meaning of *motus*. The question to be asked, then, is how the cultural/historical issues we face imply problematic and fundamental presuppositions about *motus* (and therefore about action, the domain of fundamental moral theology). We need to ask a number of questions. We need to ask, in the first place, what person, marriage and family have to do with *motus* and action at a fundamental level. If they do (as seems evident), then we need to ask how *motus* can disclose to us their truth and beauty. And then we need to ask how person, marriage and family (as, for example, in concepts such as filiality, nuptiality, and paternity) disclose to us the truth and beauty of *motus*. To put it another way, if the discipline of fundamental moral theology, in its consideration of action as the incarnation/personalization in time and space of *motus*, can tell us *anything at all* about person, marriage and family, it can only do so because person, marriage and family have already told us something about *motus*, and action, and therefore fundamental moral theology.
16. So, finally, we will want to ask ourselves, for example, if Christ's double movement (in obedience to the Father and in the outpouring of his being to form his Bride the Church) is

foundational for the possibility of *motus*/action in the concrete, historical world, then what does this imply about the relation(s) of filiality/nuptiality to the meaning and structure of *motus*/action? Or, if we are members of the Church, what is the significance of the Church's status as body and bride for moral action? Or, if Mary's *fiat* is paradigmatic for understanding human action, then, what is the significance in the fact that Mary is "Daughter Zion," mother, virgin, and bride? Or, if *motus*/action is situated in the freedom opened up in the infinite space between call and response, and if freedom is (therefore) structured as fulfillment/sacrifice, then what is the significance for *motus*/action of the Christian states of life (cf. *FC* 11)? Of course, none of these questions could be conceived as setting the stage for an exhaustive and complete explanation of what is essentially a Mystery that will always leap the bounds set for it by finite intellect. Rather, they should be conceived as indicating a way to address the fundamental issues that we see in front of us now, which are simultaneously distinctive of our particular age and (as such, because history is given its meaning as more than just "one thing after another" in Christ [*Redemptor hominis* 1]) of universal significance.

6. PERSPECTIVAS SOBRE PASTORAL FAMILIAR

(PROF. JUAN-JOSE PEREZ-SOBA)

La pastoral familiar se ha de ver dentro de una superación de la fragmentación de la experiencia cristiana entre la dogmática, la espiritualidad y la pastoral con la dificultad ocasionada por que la ciencia pastoral nace (s. XVII) precisamente en el momento de tal fragmentación. De ella deriva la separación entre la fe y la vida y la marginación del matrimonio y la familia en la pastoral de la Iglesia.

La posterior corrección debida a plantear la pastoral desde la “praxis eclesial” por agentes especializados, tampoco resuelve tal fragmentación. La dificultad que existe en ellas es que el matrimonio y la familia son dos realidades tan unidas a la vida que pretender estructurarlas a base de acciones determinadas fuera de su desarrollo vital impide una adecuada integración de la misma en el conjunto de la acción pastoral de la Iglesia.

La pastoral familiar debe ser considerada como una pastoral *global* en la que se vea como la fe es vida y trate de la vocación a la santidad y la espiritualidad matrimonial en relación a esta vida. Se puede entender entonces la pastoral familiar como: una *dimensión esencial de toda evangelización*¹, el modo como la Iglesia es fuente de vida para las familias cristianas. No se reduce por tanto a una serie de actividades a realizar con los matrimonios y la familia. Su fin es “ayudar a la familia a alcanzar su plenitud de vida humana y cristiana”². El contenido de la misma deja de ser unas acciones determinadas para ser la vida cristiana de las mismas familias. “Se trata del modo cómo la Iglesia es fuente de vida para las familias cristianas y, a su vez, cómo las familias cristianas son protagonistas de la evangelización de la Iglesia.”³

Se ha de preferir hablar de pastoral familiar mejor que de pastoral matrimonial porque a veces la pastoral se ha entendido como una preparación más a un sacramento y el matrimonio como un plan de dos de tal modo que se centraran todas las acciones eclesiales en torno a la preparación al matrimonio y los problemas matrimoniales. Considerar el centro de la pastoral la familia y su atención nos ofrece, en cambio, el hilo conductor de la *vocación al amor*⁴ que nos sirve para presentar la pastoral matrimonial en un marco más amplio de una vocación que nace en el seno de la familia y tiende a la construcción de la misma.

Tal atención requiere un principio adecuado de comprensión de la realidad eclesial y sacramental. La concepción dinámica de la Iglesia fundada en su elemento de comunión centrada en el amor esponsal de Cristo cuya donación engendra la Iglesia, antes de la división en funciones. Se ha de evitar entonces entender la pastoral familiar como una *pastoral sectorial*, esto es, una pastoral dirigida sólo a un colectivo de personas unidas por un determinado factor de la vida (esto es, los que van a contraer matrimonio), sino a una vocación que construye la Iglesia. Es esencial entonces la concepción de la familia como Iglesia doméstica.

Igualmente toda pastoral familiar debe entenderse como un cauce específico de *inculturación* del Evangelio del matrimonio y la familia, debe conocer e iluminar las costumbres

¹ Cfr. CONF. EPIS. ESPAÑOLA, Instr. Pastoral *La familia, santuario de la vida y esperanza de la sociedad*, n. 165.

² Cfr. Instr. Pastoral *La familia, santuario de la vida y esperanza de la sociedad. Materiales de trabajo*, Edice, Madrid 2002, 229.

³ Cfr. CONF. EPIS. ESPAÑOLA, *Directorio de la Pastoral Familiar de la Iglesia en España*, n. 3.

⁴ Cfr. JUAN PABLO II, *Redemptor hominis*, n. 10; ID., *Familiaris Consortio*, n. 11.

sociales, la influencia de la cultura en las relaciones hombre-mujer, la organización eclesial. Son realidades que se viven de un modo muy plural y debe saberse conjugar las acciones con la propia idiosincrasia y los valores culturales.

Una vez determinada la esencia de la pastoral familiar, se ha de estudiar la configuración orgánica de la misma, en las acciones que conlleva para la ayuda y acompañamiento a las familias dentro del conjunto de la Iglesia. A esto ha de seguir una distinción de tiempos, de responsables y de ámbitos de acción. Por último hay que estudiar el modo de configurar un proyecto pastoral y de programación de sus acciones.

1) En cuanto a los tiempos de la pastoral familiar, las acciones pastorales se han de comprender en la medida en que acompañen la vocación fundamental al amor como elemento de la identidad humana y configuración de su intimidad: ser hijo, para ser esposo y llegar a ser padre. El modo de configurarlas debe hacerse en vista del modo como se construye el sujeto cristiano por medio de la realización de relaciones personales sólidas fundamentadas en el amor verdadero y en una comunicación de un bien específico que conforma una auténtica “comunidad de personas”.

En cuanto a la primera parte, la pastoral familiar se configura como el paso de la vocación bautismal (ser hijo) a la vocación matrimonial (ser esposo) en todos sus aspectos. Es aquí donde se enmarca la distinción de la *Familiaris consortio* entre preparación remota, próxima e inmediata⁵ que deben entenderse como tiempos de la pastoral familiar en relación a como la persona asume en sí la vocación al amor.

Esto significa al mismo tiempo una coordinación con otras realidades eclesiales que deben ayudar a la persona a encontrar los cauces de la maduración cristiana que se pide para poder llegar al auténtico *don de sí* que se hace realidad en el matrimonio. En este proceso de maduración hay que tener en cuenta la *ley de la gradualidad* para acompañar a cada persona en su propio itinerario de fe y de conocimiento de Cristo. Es muy importante para no convertir la pastoral familiar en una serie de estructuras que no ayuden de verdad a las personas.

Esto debe incluir un estudio acerca de una adecuada predicación y catequesis sobre la realidad matrimonial y familiar en toda su extensión. Para ello se ha de realizar con la *integralidad* propia de una vocación cristiana que reúne en sí de forma ordenada las distintas dimensiones de la persona humana: la espiritual, la humana, la intelectual, y la enseñanza para la vida en común. Estos cuatro elementos deben estar presentes a lo largo del acompañamiento pastoral. Es importante que en todos ellos se tenga en cuenta la multitud de diversos caminos que se abren para los esposos dentro de la Iglesia.

2) En cuanto a las estructuras y los agentes de la pastoral familiar⁶, son las propias de la Iglesia, además de los que los son por la propia misión en la Iglesia: obispos, presbíteros, religiosos dedicados a esta misión, y los movimientos ya sean específicamente familiares como los que no, es necesario atender el papel de sujeto de esta pastoral que tienen los matrimonios y las familias cristianas. Esto debe incluir los medios de formación de estos agentes en distintos niveles.

3) En cuanto a los ámbitos de esta pastoral: la atención a la familia en cuanto tal tiene una dimensión pública y otra particular. En esta última es esencial estudiar el modo de coordinación entre las parroquias y los movimientos con los centros de formación y de atención a los problemas matrimoniales. Es necesario que toda familia cristiana sepa a dónde acudir para formarse y poder pedir ayuda para resolver sus problemas. Con un adecuado conocimiento de la posible regulación

⁵ Cfr. JUAN PABLO II, *Familiaris consortio*, nn. 65-69.

⁶ Cfr. *Ibidem*, nn. 70-76.

civil sobre estos temas, hay que ver la organización interna de los COF (Centros de Orientación Familiar) y los Consultorios Familiares o la Mediación familiar y cómo se puede en ellos mantener de la identidad cristiana y evitando la posible ambigüedad y colaboración al mal que se puede dar en estos últimos.

Junto a esta dimensión, no podemos olvidar la del acceso a los ámbitos públicos, que es una exigencia fundamental de toda pastoral familiar por la dimensión pública de la familia como célula de la sociedad que es. Esto se ha de conectar con las ciencias humanas: especialmente la sociología, el derecho y la política. Las dimensiones básicas de esta actuación deben conducir a la planificación de una adecuada política familiar, una presencia en los medios de comunicación y una formación de profesionales en los distintos campos implicados en la atención a la familia.

Naturalmente esta dimensión exige un conocimiento del medio y la división tanto política como eclesial de cada lugar. Esto es esencial para determinar los sectores más desfavorecidos en las familias de cada sociedad, ya sea la mujer, los ancianos o los niños. Igualmente se debe saber determinar los criterios fundamentales y particulares de atención a las situaciones especiales (matrimonios sin hijos, familias monoparentales, viudez y orfandad, etc.) y a los denominados casos irregulares (parejas de hecho, separación, divorcio, en sus diversas variantes).

4) A partir de estas realidades es como hay que enseñar ha realizar un proyecto de pastoral familiar como a la planificación de acciones específicas. Ambas cosas son necesarias para toda acción de pastoral familiar y deben tratarse en los distintos niveles en los que son posibles: Conferencia Episcopal, región eclesiástica, diócesis, arciprestazgo, y parroquia, para así lograr una coordinación entre todos ellos que permita un auténtico impulso pastoral.

7. ELENCO DI LIBRI PER LA TEOLOGIA MORALE

(a cura dei Proff. L. MELINA e J. NORIEGA)

M. BLONDEL, *L'Action* (1893). *Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, PUF, Paris 1973.

Nel capolavoro di Blondel viene esplorato il mistero dell'azione umana, come luogo in cui si decide il senso della vita, mediante il rischio pratico della fede. L'azione, infatti, proprio in quanto manifesta in se stessa una sproporzione strutturale tra ciò che si vuole (*volonté voulue*) e l'aspirazione originaria della volontà (*volonté voulante*), è l'espressione di un dinamismo che pone la libertà di fronte alla necessità e alla possibilità della fede. Ed è nella pratica che avviene l'apertura ad un'azione soprannaturale divina, che, abitando l'agire umano, ne compie il desiderio più intimo.

A. MACINTYRE, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Duckworth, London 1981.

E' il volume che a provocato una svolta nell'etica recente, con ripercussioni notevoli anche nella teologia morale. Lo studioso scozzese denuncia la situazione di naufragio dell'etica moderna, fatta di regole, principi e ragioni essenzialmente impersonali, la quale ha il suo culmine nel modello illuminista. Essa può proporre solo frammenti sparsi e sconnessi di una concezione morale, incapaci di garantire una navigazione. MacIntyre prospetta, come alternativa al razionalismo e all'emotivismo, una riscoperta della tradizione classica delle virtù, che considera il soggetto morale non come individuo isolato, ma come persona, che riceve la sua originaria formazione all'interno di comunità e tradizioni, in cui emerge un ideale di vita buona e di eccellenza nell'agire.

K. WOJTYLA, *Amore e responsabilità*, Marietti, Torino 1982.

In quest'opera, ormai classica, viene delineato il fondamento antropologico di un'etica sessuale personalistica. L'impulso sessuale e l'affettività vengono analizzate nella loro concreta dinamica esistenziale e nella loro possibile integrazione a livello personalistico nell'amore. Esso è colto come norma personalistica di responsabilità verso l'altro, mediante la categoria della verità sul bene. Può assumere così le dimensioni istintuali e affettive, trasformandole in virtù. La prospettiva psicologica e fenomenologica, a partire dalla quale viene esaminato il fenomeno amoroso, si congiunge alla sua interpretazione metafisica e morale nella linea tomista, per chiarirne adeguatamente le dimensioni personali.

C. CAFFARRA, *Viventi in Cristo*, Jaca Book, Milano 1981.

Il volume offre un vigoroso, benché schematico, tentativo di assimilazione della prospettiva cristocentrica in chiave morale, sia a livello ontologico fondativo, che di esemplarità normativa, all'interno di una prospettiva dinamica della libertà. Il passaggio dal fondamento alle scelte è mediato in modo oggettivo dal concetto di norma, attribuito, sulla scorta di Balthasar, a Cristo stesso. Sul piano dell'agire ciò implica una conformazione, che, a partire dagli atteggiamenti interiori, arriva a plasmare anche gli atti esterni, mediante un'analogia di proporzionalità.

P. BEAUCHAMP, *La Loi de Dieu. D'une montagne à l'autre*, Seuil, Paris 1999.

Il grande biblista francese propone una meditazione nello stesso tempo elementare ed originale, sui fondamenti scritturistici della legge, di grande interesse per la teologia morale. Il suo approccio si caratterizza da un lato per il rimando ermeneutico continuo dall'uno all'altro Testamento, e dall'altro lato per la prospettiva fenomenologica, che consente un riferimento continuo all'esperienza. Così il Monte delle Beatitudini svela il senso originario del Sinai, il Vangelo si mostra come la pienezza del Decalogo. La giustizia si può conciliare con la misericordia, trovando nella croce di Cristo la chiave di lettura decisiva.

L. MELINA, *Cristo e il dinamismo dell'agire. Linee di rinnovamento della Teologia Morale Fondamentale*, Pul-Mursia, Roma 2001.

La prospettiva teologica del cristocentrismo viene associata all'impostazione etica delle virtù, intese quali disposizioni dinamiche della persona verso un agire eccellente, animato dalla carità e teso alla comunione. La verifica della possibilità e della fecondità dell'integrazione di questi due filoni della riflessione sono il risultato più promettente di questa ricerca, in vista di un rinnovamento della teologia morale nel solco delle indicazioni conciliari e, in particolare, dell'enciclica *Veritatis splendor*.

G.E.M. ANSCOMBE, *Intention*, Second Edition, Basil Blackwell, Oxford 1963 (trad. it. di C. Sgaliani: *Intenzione*, USC, Roma 2004).

Questo piccolo e difficile testo è stato definito (Davidson) come il più importante trattato sull'azione dopo Aristotele. In effetti la Anscombe, discepola di Wittgenstein, inaugura con quest'opera l'indagine su una serie di concetti relativi all'agire umano, quali intenzione, motivo, cause mentali, conoscenza pratica e ragionamento pratico. Questo plesso semantico, il metodo di riflessione e le intuizioni qui offerte hanno dischiuso quel panorama di indagine, che va sotto il nome di "teoria dell'azione" e che permette di superare il riduzionismo implicito nel legalismo manualistico e nel consequenzialismo.

P.J. WADELL, *The Primacy of Love. An Introduction to the Ethics of Thomas Aquinas*, Paulist Press, New York-Mahwah 1992.

Il libro offre una rilettura della morale della *Summa theologiae* di san Tommaso attraverso l'immagine di un cammino da percorrere, la cui meta è la felicità, intesa come comunione con Dio. Grazie a questa scelta iniziale, offre un approccio alla morale, aiutando il lettore a situare i grandi argomenti della morale, come la felicità, le passioni, l'amore, le virtù, i doni dello Spirito, la carità, secondo un piano chiaro e profondo. Si tratta di un'ottima introduzione che offre una visione globale degli argomenti, aiutando a riscoprire argomenti trascurati dalla tradizione manualistica, come l'importanza per la vita morale degli affetti, della carità e dei doni dello Spirito.

G. ABBÀ, *Quale impostazione per la filosofia morale?*, LAS, Roma 1995.

Il libro delinea le principali figure storiche di filosofia morale domandandosi quale sia la esperienza morale che sta alla loro origine e come venga concepito il soggetto agente. Sono cinque le principali figure che vengono analizzate in riferimento al loro intento: ricerca della vita migliore da condurre (aristotelico-tomista), ricerca della legge morale da osservare (nominalismo, kantismo), ricerca delle regole per la collaborazione sociale (scuola hobbesiana e rawlsiana), spiegazione del comportamento umano (Hume), ricerca di una produzione d'un buon stato di cose (utilitarismo). L'utilità di questo studio deriva dal confronto che offre tra le diverse impostazioni morali, in base alla loro capacità di spiegare l'esperienza morale secondo la totalità dei suoi fattori. Dalla lettura del libro si può apprezzare il vantaggio di una impostazione secondo il punto di vista della prima persona, che vede il soggetto nella tensione della costruzione di una vita buona.

G. ABBÀ, *Felicità, vita buona e virtù. Saggio di filosofia morale*, LAS, Roma 1989

La riscoperta del termine "felicità", inteso come "vita buona" è il pregio maggiore di questo studio. Rispetto al tentativo di riduzione dell'esperienza morale alla questione del dovere, Abbà propone la riscoperta della portata della felicità nel dinamismo morale, la quale implica un agire eccellente inclusivo, che è possibile grazie alle virtù. In questa forma il dovere, e con esso tutto il sistema normativo, acquistano il loro posto al interno di un dinamismo virtuoso. E così che si può capire perché la conoscenza del bene che muove all'azione è una conoscenza originale, che non si deduce razionalmente della natura delle facoltà, ma che implica tutto un dinamismo affettivo. Diventa così evidente il vantaggio che la riflessione sulla prudenza, innestata nell'affettività, comporta rispetto alla riflessione sulla coscienza, più intellettuale.

M. RHONHEIMER, *La prospettiva della morale. Fondamenti dell'etica filosofica*, Armando editore, Roma 1994.

Tre sono le acquisizioni principali di questo interessante manuale di etica filosofica: in primo luogo il chiarimento di che cosa è l'oggetto di un'azione. Questo, al di là di una descrizione esteriore, si può cogliere solo entrando nella prospettiva del soggetto agente e domandandosi "a che pro?" si agisce. Così l'oggetto, che specifica le nostre azione viene visto come il fine prossimo dell'agire che identifica l'azione intenzionale di base. In secondo luogo emerge l'importanza di un'etica fondata sulle virtù, che riconosca loro un influsso decisivo sulla scelta, che specifica il fine prossimo. In terzo luogo, il libro offre la possibilità di un approfondimento nella teoria della prudenza, capace di integrare dinamicamente la legge naturale. L'ispirazione del libro si trova nell'impostazione aristotelico-tomista della morale, ma anche nei filosofi analitici, con i quali istituisce un confronto critico circa il proporzionalismo.

S. PINCKAERS, *Les sources de la morale chrétienne. Sa méthode, son contenu, son histoire*, Editions Universitaires Fribourg-Editions du Cerf, Fribourg-Paris 1985

Tre sono le questioni chiave di questo libro fondamentale per lo studio della morale: in primo luogo, capire l'originalità della morale cristiana, nella sua duplice dimensione di morale –non riducibile ad altre discipline– e di cristiana –con una specificità propria. In secondo luogo farsi un'idea dei grandi sviluppi storici della morale, e specialmente della svolta che è intervenuta con il nominalismo, riguardo all'idea di libertà. E in terzo, luogo un'adeguata comprensione della legge naturale, che con le sue inclinazioni dà la prima configurazione alla libertà, la quale acquisterà la

sua forma definitiva e il suo slancio verso il bene grazie alle virtù. È così che si può capire il punto decisivo del libro, che consiste nel tentativo di superare una comprensione della libertà basata semplicemente sull'indifferenza, per privilegiare la libertà di qualità, in quanto si tratta di una libertà orientata, per costruire una vita buona, felice e veramente riuscita.

G. ANGELINI, *Il figlio. Una benedizione, un compito*, Vita e pensiero, Milano 1991.

Le scottanti problematiche bioetiche relative alla procreazione umana, prima ancora di precisazioni normative, esigono una chiarificazione del senso umano del generare. L'indispensabile contributo della sapienza al riguardo viene ricercato dall'Autore del volume con un approccio biblico e fenomenologico all'esperienza umana, ridestata nei suoi fattori essenziali anche mediante un approccio critico alla situazione culturale odierna. Ne risulta che il compito arduo della procreazione e dell'educazione può trovare fondamento solo in una adeguata percezione della benedizione che il figlio è per la vita di un uomo e di una donna, come di tutta la società.

A. CHAPPELLE, *Sexualité et sainteté*, Institut d'Etudes Théologiques, Bruxelles 1977.

Il volume, denso impegnativo ed originale, intende mostrare la riconciliazione del desiderio e dell'amore con la castità cristiana, nella grande prospettiva della vocazione alla santità. La fondazione biblica, la fedeltà alla voce della Tradizione e del Magistero si associano con l'attenzione al dialogo critico con la grande filosofia moderna e contemporanea, con la psicanalisi e la sessuologia. Ne risulta un prezioso ed equilibrato discernimento cristiano del significato della sessualità al cuore del dibattito attuale.

A. SCOLA (ed.), *Quale vita? La bioetica in questione*, Mondadori, Milano 1998.

Alcuni professori dell'Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia propongono una serie organica di riflessioni sui fondamenti, la natura e il metodo della bioetica. Il volume ha il merito e il coraggio di mettere in primo piano proprio il tema che funge da oggetto della nuova disciplina (il bios, il fenomeno della vita) e che, però, paradossalmente viene troppo spesso trascurato nell'urgenza di una regolamentazione normativa degli interventi delle tecnologie biomediche. Esso è illuminato nella luce convergente di antropologia filosofica e teologica, di scienze biologiche ed umane, di epistemologia ed etica.

C. CAFFARRA, *Etica generale della sessualità*, Edizioni Ares, Milano 1991

Qual'è la verità sul bene che è implicata nella sessualità umana? Per capirla bisogna approfondire a un triplo livello: in primo luogo, vedere in che modo questa verità si fonda sull'unità della persona e sulla redenzione del corpo; in secondo luogo, si tratta di una verità che chiede un'integrazione della facoltà sessuale nella persona generando la virtù della castità in forma tale che la persona si orienti al vero bene della sessualità; e in terzo luogo, si tratta di una verità che è vissuta in un modo concreto grazie agli stati di vita, coniugale e verginale. L'interesse maggiore del libro si trova nel offrire una fondazione oggettiva della moralità del agire sessuale.

M. RHONHEIMER, *Etica della procreazione. Contraccezione. Fecondazione artificiale. Aborto*, PUL-Mursia, Roma 2000.

Il libro affronta dei grandi argomenti dell'etica sessuale come la contraccezione e la fecondazione artificiale dal punto di vista del soggetto agente, tentando di capire qual è l'intenzionalità di base che anima queste azioni. In questa prospettiva riesce a mostrare in che modo contraddice l'intenzionalità intrinseca dell'amore che ha nella virtù della castità la sua forma umana, e grazie alla quale si può integrare la responsabilità procreativa. Il vantaggio del libro si situa, oltre a una chiarificazione dei problemi e della terminologia morale, anche nel confronto che stabilisce con diversi moralisti.