

**PLURALISMO E VERITÀ MORALE.  
SFIDA PER IL CRISTIANESIMO**

Il Parlamento Europeo ha approvato, in data 8 febbraio, una risoluzione con la quale chiede alla *Commissione Europea per le Libertà Pubbliche e gli Affari Internazionali* di promuovere una regolamentazione unitaria dei diritti degli omosessuali nei dodici Paesi membri dell'Unione Europea e di vietare ogni discriminazione fondata sull'orientamento sessuale. Fra l'altro, nei sedici punti in cui si articola la risoluzione, è compresa la parità di diritti quanto al matrimonio e all'adozione da parte delle coppie omosessuali rispetto a quelle eterosessuali.

Alcune precisazioni per meglio inquadrare la risoluzione. Per prima cosa è da notare che la decisione è stata adottata dopo lunghe ed accese discussioni con 159 voti a favore, 98 contrari e 18 astenuti. Erano dunque presenti, su una larga assenza degli aventi diritto, solo 275 parlamentari su 518.

Un secondo elemento: già dal 1982 in Svezia, dal 1989 in Danimarca e Norvegia e dal 1990 in Olanda, esistono legislazioni nazionali che equiparano le convivenze di omosessuali alle unioni fondate sul matrimonio – escludendo però l'adozione di minori, visto che per un'equilibrata educazione dei figli la psicologia ritiene essenziale la presenza sia paterna che materna<sup>1</sup>.

Una terza osservazione: come in tante decisioni prese dai parlamenti di tutto il mondo, anche in questo caso si deve sottoli-

<sup>1</sup> Si deve però aggiungere che negli Stati Uniti già da anni sono in corso adozioni anche da parte di coppie omosessuali, come pure è riconosciuto ai *singles* il diritto di adottare, con particolari facilitazioni per le donne *singles*.

neare una forte *lobbying* dietro le quinte. Sono ormai anni che i movimenti omosessuali premono sul Parlamento Europeo e sui parlamenti nazionali per vedere riconosciuti, accanto a diritti di natura assicurativa e previdenziale, i loro diritti riguardo al matrimonio, all'adozione, alla casa.

Ma una corretta ricostruzione del fatto non può non registrare anche l'eco notevole che questa risoluzione ha suscitato sia negli ambienti ecclesiari che nella società civile. In una cultura dei massmedia e delle comunicazioni, risulta "fatto" non solo la singola decisione ma anche il risalto che la stessa riesce ad acquistare.

Mentre da parte delle organizzazioni omosessuali che operano a livello internazionale (ILGA ed altri), la risoluzione è stata valutata positivamente come "evento storico", il 20 febbraio, durante l'Angelus, il Papa Giovanni Paolo II la definiva «una terribile tentazione» perché con essa «si è chiesto di legittimare un disordine morale». Probabilmente sono stati proprio questi ed altri interventi a scatenare una serie di reazioni critiche e a volte offensive da parte della pubblica opinione, che accusa la chiesa di un ritorno al medioevo e all'integralismo, di «inaccettabili intromissioni» e di «intolleranza».

### MODERNITÀ E VALORI FENOMENOLOGIA SOCIOLOGICA DI UNA CRISI

Oltre alle questioni specifiche di morale sessuale e famigliare che non intendiamo affrontare in questa sede, ci sembra che questo fatto metta in rilievo il cambiamento profondo che sta vivendo la società occidentale riguardo ai valori morali. Un cambiamento che mette in discussione, come già sottolineava la *Veritatis splendor*, «l'insieme dell'insegnamento morale» della chiesa<sup>2</sup>. Vale dunque la pena enucleare prima alcuni degli elementi di questo

<sup>2</sup> Giovanni Paolo II, *Veritatis splendor*, 4.

cambiamento, per poi tentare di valutare la situazione creatasi e cogliere alcune piste di approfondimento.

Fino agli anni Sessanta la società moderna è stata segnata da un impianto relativamente stabile di aree sociali omogenee e circoscritte. Queste aree si distinguevano per valori morali e convinzioni religiose comuni. Con l'accelerarsi del processo di industrializzazione e con lo sparire delle tradizionali aree agricole e artigianali a favore di aree industrializzate, queste realtà omogenee hanno cominciato a dissolversi aprendo così al compimento la parola della modernità, avviata già da almeno duecento anni.

La famiglia, il lavoro, il percorso della vita finora abbastanza "predestinato" e quasi istituzionalizzato, diventano oggetto di scelta radicalmente individuale. Mentre finora era chiaro ed indiscusso, perché in sé avvertito indiscutibile, il modello di famiglia ed in parte anche il rapporto con il lavoro, ora si aprono alternative radicali. Questa nuova libertà da strutture, ritenute sempre più repressive, comporta però anche una *costrizione alla scelta* e una conseguente insicurezza. L'identità del singolo, che si vorrebbe rafforzare, va in crisi anche perché non ci sono più parametri sicuri. Si richiede un processo di difficile autoriflessione che rischia di gravare sul singolo senza che questi abbia la capacità di reggerlo.

Questo processo tocca in modo particolare il cristianesimo, visto che finora esso è stato la struttura religiosa portante dei valori comuni della società occidentale.

Sarebbe però affrettato credere che dal rifiuto degli orientamenti morali tradizionali nasca semplicemente un vuoto morale.

È vero che le nuove generazioni si mostrano particolarmente critiche verso parametri morali proposti dalle autorità, chiunque esse siano, perché le ritengono non adatte e comunque eteronome: la crisi delle istituzioni è un segno tangibile di questo cambiamento. Allo stesso tempo, però, emerge dalle indagini sociologiche che è in atto una nuova ricerca di valori e di modelli di vita autentici.

Una ricerca che si mostra però particolarmente difficile e sempre più angosciante. Il pluralismo è diventato decisamente il nuovo paradigma di società e quasi l'unico orizzonte comune; questo significa che anche al livello dei valori e delle convinzioni vale la logica del mercato: fra insicurezza da parte dell'individuo

e mancanza di convinzioni capaci di integrare un'intera esistenza dall'altra parte, emerge come criterio di convinzione e di valori la "moda": convinzioni presto acquisite come anche di nuovo lasciate, sulla scia della ricerca affannosa di certezze che diventa non di rado uno stato angosciante permanente e difficile da vivere. Individualizzazione e pluralizzazione esasperate fanno sì che oggi le società occidentali rinuncino programmaticamente ad una nozione di verità anche morale.

Da una verità, da *la verità*, sono venute allora *le verità* dei singoli. Non è un fatto casuale. Infatti, le democrazie occidentali tendono a sganciarsi, per ragioni immanenti al sistema, da una nozione di verità ultima e, insieme, fondante. La democrazia in sé, di fatto, non può arrivare a dei risultati definitivi ma deve sempre tenere aperta ogni sua decisione a nuovi sviluppi. Confondendo metodo (democratico) e criterio di bene-verità (che non può essere definito da scelte maggioritarie o aperte a un superamento), si rinuncia ad una verità assoluta, promuovendo uno stato permanente di incertezza e provvisorietà<sup>3</sup>.

Attraverso una socializzazione pluralista si è imparato ad accogliere opinioni opposte e minoritarie. La comprensione di altri mondi di vita e di pensiero si articola però non di rado su una indifferenza tollerante. Il relativismo delle opinioni e l'ambivalenza di ogni posizione caratterizzano questo sviluppo. Ambivalenza, sincretismo e continua insicurezza – il "provvisorio" diventa la fragile *forma mentis* portante. Questo impianto individualista e incerto, che prescindendo da una verità assoluta e condivisa sceglie dal mercato delle offerte e costruisce un fragile e sempre provvisorio sistema di convinzioni e valori tra loro spesso non coerenti, conduce a cambiamenti e trasformazioni sempre più ra-

<sup>3</sup> Vedi a questo proposito l'osservazione fondamentale di Giovanni Paolo II nella encyclica *Centesimus annus*: «Oggi si tende ad affermare che l'agnosticismo e il relativismo scettico sono la filosofia e l'atteggiamento fondamentale rispondenti alle forme politiche e democratiche». E ancora: «Se non esiste nessuna verità ultima la quale guida e orienta l'azione politica, allora le idee e le convinzioni possono essere facilmente strumentalizzate per fini di potere. Una democrazia senza valori si converte facilmente al totalitarismo aperto oppure subdolo, come dimostra la storia» (CA 46).

pidi. La società delle trasformazioni rapide rende incerta e altamente difficile ogni identificazione con una verità “assoluta”.

Questa situazione, segnata dall'individualismo e dal pluralismo relativista, frutto della parabola della modernità, è anche lo sfondo su cui si muove la riflessione della encyclica *Veritatis splendor*. Acute sono a questo proposito le osservazioni del papa: «L'imprescindibile esigenza di verità è scomparsa, in favore di un criterio di sincerità, di autenticità, di “accordo con se stessi” tanto che si è giunti ad una concezione radicalmente soggettivista del giudizio morale... Tale visione fa tutt'uno con un'etica individualista per la quale ciascuno si trova confrontato con la *sua* verità, differente dalla verità degli altri»<sup>4</sup>.

Governi e istituzioni nell'occidente europeo sono ben consci e talvolta anche angosciati davanti a queste prospettive che sembrano indicare dei processi irreversibili. In questo modo le iniziative legislative sempre di meno si orientano – e si possono orientare – ai valori cristiani originariamente fondanti di queste società, esprimendo piuttosto i valori – o apparenti tali – che di volta in volta emergono, e le situazioni fattuali.

In questo contesto è da leggere la risoluzione di Strasburgo. C'è anzi da aspettarsi che il dibattito apertosì a Strasburgo sia il preludio di discussioni ancora più importanti sulle innovazioni sociali e culturali assai più radicali che si delineano all'orizzonte. Basta pensare alle tecnologie biomediche e a quelle delle comunicazioni. E alla politica per la regolamentazione delle nascite.

#### ALLE RADICI DI UNA “CRISI SPIRITUALE”

Ma bisogna scavare più in profondità per poter cogliere la profonda crisi e dunque la “ferita” che attraversa il tempo moderno e che appunto si esprime e si rispecchia nelle osservazioni di carattere piuttosto sociologico cui abbiamo accennato sopra.

<sup>4</sup> VS 32.

Si può dire che si tratta essenzialmente di una crisi provocata dalla stessa svolta antropologica avvenuta agli inizi del tempo moderno<sup>5</sup>. A partire da Cartesio l'uomo accentua la scoperta di se stesso come soggetto e sottolinea progressivamente la realtà della (auto)coscienza e della ragione come centro dell'uomo. Lentamente questa nozione acquista sempre di più – anche grazie a Kant – uno spessore trascendentale se non metafisico. Ma appunto questa assolutizzazione della autocoscienza e della ragione conducono in una crisi che proviene dalla pretesa di questa ragione stessa: «La caratteristica di fondo di questa ragione consiste nel suo presunto valore assoluto, sia pure inteso in vari modi e a vari livelli: e la crisi che la investe oggi è proprio crisi della sua assolutezza»<sup>6</sup>.

Accanto alla “scoperta” del soggetto matura – e questo è un positivo – la comprensione della categoria della storia come categoria fondamentale dell’essere e della ragione, e ci si muove a mettere progressivamente a fuoco la categoria della intersoggettività come dimensione fondante del soggetto umano.

La ragione è vissuta però sempre più esclusivamente come ragione del soggetto, del singolo, ed acquista come sua prima caratteristica una dimensione prettamente individualistica: è una ragione che si autoafferma a prescindere da ogni tradizione, fede o anche contesto sociale. Sottostà una concezione di libertà essa stessa concepita in termini soggettivistici, a prescindere da ogni riferimento oggettivo posto “fuori” del soggetto. Ne risulta una concezione fondamentalmente immanentistica e autonomistica della ragione, che sfocia in uno sfrenato individualismo e allo stesso tempo in una autochiusura che alla fine conduce a negare la stessa scoperta della dimensione intersoggettiva. È l’angosciante contradditorietà che consuma dall’interno la modernità. «Sganciata dal suo rapporto con la trascendenza di Dio, la figura moderna della persona come

<sup>5</sup> Cf. per quello che segue P. Coda, *La crisi spirituale dell’Europa: una sfida per la fede cristiana*, in «Nuova Umanità» XIV (1992) n. 84, pp. 17-36; Id., “Personalismo cristiano, crisi nichilista del soggetto e della socialità e intersoggettività trinitaria”, in AA.VV., *La teologia per l’unità*, Bologna 1991, pp. 181-205; E. Biiser, *Glaubenswende*, Freiburg 1987 (vers. it.: *Svolta della fede*, Brescia 1989).

<sup>6</sup> P. Coda, *La crisi spirituale dell’Europa*, cit., p. 19.

soggetto autocentrato irrimediabilmente finisce col veder dissolta la sua stessa sussistenza: non solo quella metafisica, ma anche quella esistenziale e pratica. D'altra parte, la stessa "trascendenza" storica del soggetto verso l'altro – che vuol essere la grande conquista della modernità (...) finisce col dissolversi anch'essa: anzi, questo sviluppo orizzontale, "assorbendo in sé quello verticale – negato – diventa paurosamente distruttivo sia a livello psicologico che sociale e ambientale" (G.M. Zanghi)»<sup>7</sup>.

Tutti questi sviluppi non possono non condurre ad una crisi del concetto di verità. Infatti, il concetto di verità viene ridotto al relativismo di molte verità, che poi sociologicamente sfocia in quello di uno slegato pluralismo come *conditio sine qua non* per la salvaguardia dell'indipendenza e libertà del soggetto. Al livello di società questo processo provoca una progressiva frammentazione della vita sociale in una erosione del tessuto etico. Vengono a mancare punti di riferimento e valori comuni che fanno difficile una comunicazione vera al di là di pure forme convenzionali<sup>8</sup>.

Descrivendo pur sommariamente questo processo, tipico della parabola del pensiero moderno, viene chiaramente in evidenza che qualunque pretesa di una verità assoluta finisce con l'essere immediatamente scartata come inadeguata. Dall'altra parte – come conseguenza inherente a questo processo – è in pieno svolgimento, come frutto altrettanto radicale di questa parabola, una "decostruzione" del soggetto. È – come scrive P. Ricoeur – la parabola del "cogito ferito", «un *cogito* che pone se stesso ma non si possiede, un *cogito* che non comprende la propria verità originaria altrimenti che dentro e per mezzo dell'ammissione dell'inadeguatezza, dell'illusione, della menzogna della coscienza immediata-

<sup>7</sup> P. Coda, *Personalismo cristiano*, cit, p. 193. E continua: «Potremmo parlare, semplificando, di un duplice nichilismo che insidia il soggetto moderno dal suo stesso interno e nel suo rapporto con l'altro: un nichilismo individualistico o di "implosione", là dove il soggetto si rinchiude nel cerchio magico della sua auto-riflessività; e un nichilismo totalitaristico o di "esplosione" (M. Foucault), là dove il soggetto (...) per sussistere deve, paradossalmente ma inevitabilmente!, o negare l'altro o negare sé, e in ogni caso restare come negato all'interno del tutto sociale non più come "io" ma come anonimo "sì"».

<sup>8</sup> Vedi i tentativi di J. Habermas e K.O. Apel e delle loro scuole.

ta»<sup>9</sup>. Viene in luce «l'impossibilità di pensare in termini di fondamento», qualunque esso sia (G. Vattimo).

La stessa pretesa di liberazione dell'individuo conduce dunque paradossalmente all'autoscioglimento del soggetto. La scoperta della storia come categoria fondamentale sfocia nella “fine della storia” (Fujimori), e la scoperta dell’alterità conduce ultimamente nell’indifferentismo o nel neoliberalismo senza alcun riferimento etico o, peggio, nella reazione violenta alla diversità.

Emerge così come sfida radicale la necessità di una *riscoperta* dell’alterità, della trascendenza, ed anche della persona. Conclude P. Coda: «È per questo che l’istanza fondamentale per la salvezza della cultura occidentale non può non essere ritrovata se non in un creativo rinnovamento di quello che è stato definito “il principio di eteronomia”»<sup>10</sup>.

Si tratta allora di ritrovare una nozione di verità, e di verità morale, che riesca a fondare ed a salvare dal loro autoscioglimento le irrinunciabili istanze del soggetto, della storia e dell’alterità che sono emerse lungo il percorso del pensiero moderno.

Sullo sfondo della suddetta crisi già il Sinodo europeo del 1991 si era espresso così: «A questo proposito appare decisiva la questione del rapporto tra libertà e verità, troppo spesso concepito in termini antitetici dalla moderna cultura europea... Egualmente essenziale è il superamento di un’altra alternativa, del resto collegata alla precedente: quella tra libertà e giustizia, libertà e solidarietà, libertà e comunione» (n. 4).

#### LA RISCOPERTA DELLA VERITÀ COME SFIDA DI FONDO AL CRISTIANESIMO

Questi esiti del pensiero moderno – altamente ambigui e anche distruttivi pur nella loro ricchezza – possiamo cercare di leg-

<sup>9</sup> P. Ricoeur, *Il conflitto delle interpretazioni*, vers. it., Milano 1986, p. 258.

<sup>10</sup> P. Coda, *La crisi spirituale dell’Europa*, cit., p. 24.

gerli, come segni dei tempi, alla luce del Vangelo. Non è pensabile che questa situazione si possa presentare come uno specifico *kairòs* della cultura moderna ed anche della vita cristiana? <sup>11</sup>.

Le sfide che ci vengono da questa situazione forse si lasciano riassumere nella necessità di un ripensamento del concetto di verità. Più o meno in tutte le correnti filosofiche moderne e contemporanee è in atto uno sforzo in questa direzione <sup>12</sup>. Oltrepassando una concezione piuttosto concettualistica ed intellettualistica, emergono oggi alcuni accenti preziosi. La verità acquista al suo interno le dimensioni della storia, del dialogo, del nesso con la vita e la prassi e dell'apertura al futuro. «La verità è oggi percepita e configurata più nei termini di un "evento" che sollecita l'intelligenza e la libertà del soggetto e che si dà ed è verificata in un'esperienza, che in quelli di una semplice proposizione dottrinale, anche se essa è poi utile ed anzi necessaria all'interno della stessa concezione e apprensione consapevole della verità come evento» <sup>13</sup>.

La verità che oggi viene ricercata deve dunque oltrepassare un livello solo intellettuale o, comunque, il livello dei principi astratti. Più che di concettualizzazione da applicare, più che di una morale di principi pur veri, è richiesto un modello vitale di verità che include essenzialmente il dialogo. Il pluralismo odier- no, pensiamo, non dovrebbe necessariamente degenerare verso un'indifferenza tollerante – anche se è proprio questo il rischio e la linea di tendenza –, ma potrebbe svilupparsi verso un modello di comunione e di rapporto dove – nell'accettazione dell'altro e della sua "verità" – ci si può muovere per approfondire insieme *la Verità*. Pur nella forte esigenza di trovare e vivere valori autentici, rimane il problema del *come* e *dove* viverli. E questa esigenza rimanda alla domanda su come gli spazi sociali perduti, dove era

<sup>11</sup> Ci muoviamo sulla scia della enciclica *Redemptoris Missio*, n. 33, dove Giovanni Paolo II interpreta la crisi europea come vero *kairòs*.

<sup>12</sup> Vedi per una prima panoramica, in Italia: ATI, *Verità, chiesa e missione*, Padova 1989; AA.VV., *Linguaggio, persuasione, verità* (Atti del XXVIII Congresso di filosofia), Padova 1984; Mura G., *Ermeneutica e verità*, Roma 1990.

<sup>13</sup> P. Coda, *Il vangelo della carità per la chiesa e la società*, in Atti del Congresso "Il vangelo della carità per la chiesa e la società", in corso di pubblicazione presso le EDB.

possibile vivere le proprie convinzioni in comune, possano essere ricuperati.

C'è da chiedersi se «da crisi della verità»<sup>14</sup>, che abbiamo cercato di abbozzare e che si esprime in un pluralismo tollerante che prescinde sistematicamente da ogni riferimento ad una oggettività e rifiuta ogni proposizione di una verità “in sé” da parte di una autorità o comunque da altri, non sfida la chiesa stessa ad approfondire la propria comprensione di verità. È una sfida urgente, perché la crisi di cui stiamo parlando compromette gravemente anche la fede e la prassi cristiana in quanto le soggettivizza radicalmente e le disancora da ogni riferimento alla Verità della fede<sup>15</sup>.

Il papa, nella *Veritatis splendor*, sottolinea che l'attuale crisi della morale deve spingere i cristiani a «ricuperare e riproporre il vero volto della fede cristiana che non è semplicemente un insieme di proposizioni da accogliere e ratificare con la mente. È invece una conoscenza vissuta di Cristo, una memoria vivente dei suoi comandamenti, una *verità da vivere*»<sup>16</sup>.

Qual è questa verità da vivere? Già qui emerge chiaramente che la verità oltrepassa una sua restrizione concettualistica e si rivela come Persona che in sé porta una dinamica vitale: «La risposta della chiesa alla domanda dell'uomo – afferma ancora la *Veritatis splendor* – ha la saggezza e la potenza di Cristo crocifisso, la *Verità che si dona*»<sup>17</sup>.

La “verità da vivere” consiste allora in una partecipazione alla vita del crocifisso stesso: «*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>18</sup>. Questo donarsi pienamente rivela che la verità, che è Cristo stesso nel suo evento di morte e risurrezione, è la verità del Padre stesso, l'amore<sup>19</sup>.

<sup>14</sup> VS 32.

<sup>15</sup> Cf. F. Garelli, *Religione e chiesa in Italia*, Bologna 1991.

<sup>16</sup> VS 23.

<sup>17</sup> VS 117. Cf. il contributo di R. Tremblay in «*Lateranum*» LX (1994), n. 1.

<sup>18</sup> VS 85.

<sup>19</sup> Cf. ancora VS 87: «Gesù rivela ... con la sua esistenza e non solo con le parole, che la libertà si realizza nell'amore, cioè nel *dono di sé*. Lui che dice: "Nessuno ha un amore più grande di questo: dare la vita per i propri amici" (Gv

L'amore si rivela così come l'origine, l'organo, la messa in atto e il luogo della verità, come dall'altra parte la verità rivelatasi nel Crocifisso è la condizione del vero amore<sup>20</sup>.

Affinché questa affermazione non induca di nuovo a concettualizzazioni semplicemente astratte o pietistiche, l'enciclica ribadisce che si tratta di incontrare il Cristo vivente. L'esigenza di "vivere la verità" che è Cristo rimanda dunque ad una esperienza vitale di chiesa: «*Perché gli uomini possano realizzare questo "incontro" con Cristo, Dio ha voluto la sua chiesa.* Essa infatti desidera servire quest'unico fine: che ogni uomo possa ritrovare Cristo, perché Cristo possa, con ciascuno, percorrere la strada della vita»<sup>21</sup>. L'esperienza vitale di Cristo, e conseguentemente un vero *ethos* cristiano, sono legati a questo concreto "spazio di grazia" che è la chiesa. L'enciclica pone il *proprium* di un *ethos* cristiano nel comandamento nuovo di Gesù, nell'amore reciproco che ha le sue radici nell'amore del crocifisso e che è partecipazione alla vita trinitaria di Dio<sup>22</sup>.

15, 13), va incontro liberamente alla passione (cf. *Mt* 26, 46) e nella sua obbedienza al Padre sulla croce dà la vita per tutti gli uomini (cf. *Fil* 2, 6-11). In tal modo la contemplazione di Gesù crocifisso è la via maestra sulla quale la Chiesa deve camminare ogni giorno se vuole comprendere l'intero senso della libertà: il dono di sé nel servizio a Dio e ai fratelli».

<sup>20</sup> Cf. K. Hemmerle, *Wahrheit und Liebe - ein perichoretisches Verhältnis, in Veritatis et caritatis*, Opole (Polonia) 1993, pp. 106-118. L'Autore costata un rapporto pericoretico fra verità e carità.

<sup>21</sup> VS 7.

<sup>22</sup> Cf. VS 20, 86. A proposito della necessità di far emergere il «luogo» nel quale è possibile vivere un vero *ethos* umano mi sembrano altamente stimolanti i tentativi di A. MacIntyre. Vedi p. e. A. MacIntyre, *After virtue. A study in moral theory*, Notre Dame (USA) 1984 (vers. it.: *Dopo le virtù*, Milano 1988). Per un primo approccio rimando a M. Matteini, *L'etica neoaristotelica delle virtù nella riflessione morale di Alasdair MacIntyre*, in «Nuova Umanità» XVI (1994), 1, pp. 93-119; N. Urbinati, *Il ritorno alla comunità nella filosofia americana contemporanea*, in «Giornale critico della filosofia» LXXI (1992) n. 3, pp. 518-535; A. Honneth (ed.), *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Frankfurt/New York 1993; B. Edmunds/M. Möhring-Hesse, *Nach der Entkopplung von Ethos und Moral. Theologische Gesellschaftsethik als normative Theorie im christlichen Kontext*, in «Theologie und Philosophie» 68 (1993), pp. 481-515. Per la recezione in teologia, vedi le pubblicazioni di S. Hauerwas, *A community of character: toward a constructive Christian social ethic*, Notre Dame/London 1983; Id., *Christian Existence today: Essays on Church, World and Living In Between*, Durham 1988. Per una prima valutazione critica del contributo di Hauerwas e MacIntyre vedi R. Hüter, *Evangeliache Ethik als kirchliches Zeugnis*, Neukirchen 1993.

## LA CHIESA – “EVENTO” E “LUOGO VITALE” DELLA VERITÀ

Così si dischiude il carattere essenzialmente dialogico-comunionale della verità morale nello spazio di vita della chiesa che è Cristo presente. Si tratta perciò di entrare e far entrare in questo spazio vitale che è Cristo stesso, per potere scoprire la verità. Così si delinea una nuova comprensione della verità cristiana che richiede un proprio e specifico *methodos* per trovare la verità.

C'è da dire, d'altra parte, che questo non sostituisce la comprensione della verità nella sua dimensione intellettuale. Come si può descrivere più concretamente questa ermeneutica del vissuto che in fondo è Cristo stesso? Prima di tutto si deve dire che la verità, allora, non è separabile dall'esistenza che viviamo nell'amore<sup>23</sup>. Il processo del trovare la verità è legato al rapporto reciproco di amore: «Nell'atto del pensare (...) l'altro (...) è polo costitutivo della mia stessa interiorità, dilatata fino a comprenderlo e farsene comprendere. In me che penso, il pensare è vissuto come un darmi radicale, perché accade nella comunione con l'altro: è il pensare come atto della persona»<sup>24</sup>. Questo presuppone una reciprocità la quale rende necessario «che anche l'altro mi faccia spazio in sé accogliendo il dono di me, facendolo suo; e nello stesso tempo si doni a me con un moto di ritorno che a sua volta è spogliazione piena come il moto di andata»<sup>25</sup>.

La ricerca della verità anche morale presuppone allora una cultura del dialogo ed uno spazio in cui si può “trovare insieme”. Forse è proprio questo il contributo della chiesa per il mondo di

<sup>23</sup> Questa concezione di verità si può già trovare nelle lucidissime pagine di D. Bonhoeffer, *La parola predicata. Corso di omiletica a Finkenwalde*, vers. it., Torino 1994. Fra l'altro si legge: «Non c'è che una verità a cui la chiesa rende testimonianza. Questa verità non è il risultato di deduzioni, non è la trasmissione di un determinato corpo di dottrine. Essa è una verità in divenire. Crea essa stessa la propria forma di esistenza. È possibile che la chiesa prediliga la pura dottrina e tuttavia sia nel falso. Il carattere di verità dipende dalla forma di esistenza di questa chiesa. Ma la sua forma di esistenza si chiama sequela...».

<sup>24</sup> G.M. Zanghí, *Dio che è Amore*, Roma 1991, p. 56.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 57.

oggi. La chiesa ha da proporre *la verità morale*, che però prima di tutto è un modo di vivere, vivere la realtà del Cristo presente. La chiesa potrebbe diventare il luogo dove le varie “verità” morali si incontrano, si donano, ed attingono Gesù, la verità intera.

Proponendo questo stile di vita si staglierebbe dunque non una verità astratta che si impone «dal di sopra», ma una verità che emerge dal donare e perdere *per amore* le proprie verità parziali. Verità che *emerge* non nel senso che essa sia il frutto del darsi in reciprocità delle verità parziali, ma nel senso che essa viene rivelata e incarnata in questo darsi in reciprocità delle verità parziali. Questo non toglie il pluralismo né l’enfasi sul singolo individuo, ma li integra in una visione assoluta, quella dell’Amore-Agape. Emerge così il metodo per condensare ed esprimere la verità morale in norme da annunciare. La chiesa stessa, in quanto icona vitale della vita trinitaria, si mostra come verità del mondo.

Questa sfida a diventare luogo di comunione e così luogo di verità presuppone che anche la chiesa al suo interno trovi sempre più una prassi convincente di comunione. Si rivela sempre più urgente la sfida a sviluppare forme di vita ecclesiale che rispecchino la vita trinitaria magistralmente enunciata dal magistero già dal Concilio Vaticano II. La credibilità della verità cristiana dipende dalla credibile testimonianza del vissuto ecclesiale<sup>26</sup>. Sembra anche evidente che questo passo necessario della chiesa non può esaurirsi in programmi pastorali<sup>27</sup>. Se la verità (morale) è essenzialmente dialogico-comunionale e così autenticamente

<sup>26</sup> Cf. P. Coda, *Il vangelo della carità*, cit. «Se non “realizzo” che la verità del vangelo è tale solo se è fatta nella carità, non solo - soggettivamente - non ho compreso appieno cos’è la verità cristiana, ma anche - oggettivamente - non posso “pretendere” di rendere percepibile e credibile tale verità a chi desidero annunciarla (...»).

<sup>27</sup> Scrive a proposito E. Jüngel: «La frase neotestamentaria “Dio è amore” - 1 Gv 4,8 - è possibile ... solo nella misura in cui gli uomini con la loro intera esistenza vengono determinati da questo evento ricevendo lo Spirito dell’amore che è appunto lo Spirito di questo Dio (...). “Dio è amore” è dunque una vera frase umana solo quando Dio come amore fra gli uomini è evento: “se ci amiamo gli uni gli altri, Dio rimane in noi e il suo amore è perfetto in noi” (1 Gv 4,16)». (E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen 1977; vers. it.: *Dio mistero del mondo*, Brescia 1982, p. 410).

cristiana, lo sforzo della chiesa dovrebbe essere più che altro l'invito al dialogo e alla ricerca della Verità *che vive in se stessa e di se stessa*. Infatti la testimonianza della verità non può mai prescindere dall'impegno personale e ancor più comunitario, anzi, esistenza e testimonianza diventano un tutt'uno nel "fare la verità" affinché appaia chiaramente che questa verità è da Dio, perché fatta in Dio<sup>28</sup>. È proprio nella reciprocità dell'amore vissuto nella misura del Crocifisso, che si svela pienamente la verità del mondo al mondo.

Rimane un'ultima considerazione: se – come nel caso di Strasburgo – il magistero interviene nel contesto della cultura di oggi pluralista e relativista, questo è tutt'altro che una «inaccettabile intromissione». In una società pluralista anche la chiesa, come una delle forze importanti della società, deve avere la sua voce e il suo diritto. Se da una parte è ormai tramontato il tempo della "cristianità", questo non vuol dire che la chiesa deve tacere. Essa *deve dire* la verità che è Cristo. Forse nel vicino e lontano futuro lo deve fare molto di più, e in tutti i campi. Forse la chiesa non sarà mai un interlocutore facile. È da ricordare però che la parola concreta della chiesa in campo morale, gradita o no, combattuta o no, verrà sentita soltanto se non solo parola astratta ma verità vissuta.

Se la chiesa – come magistero e come comunità – sarà sempre di più sfidata a testimoniare in questo modo la verità, ciò comporta ancora un'altra sfida che in un tempo di forte crisi dell'autorità viene ancora più in luce. Se da un lato è vero che la verità dev'essere confessata, è altrettanto vero che questa verità deve conformarsi a quella *martyria* che è propria di Gesù crocifisso: il modello primo del testimoniare cristiano è lo stesso crocifisso. Questo significa, anche, che la forma dell'annuncio deve ac-

<sup>28</sup> Cf. P. Coda, *Il vangelo della carità*, cit., con riferimento a Gv. 17, 21: «Questa configurazione a Gesù crocifisso è ciò che rende non solo la parola, ma l'opera stessa del discepolo e, *in primis*, l'opera concreta di carità, testimonianza della verità del vangelo e sua efficace comunicazione. Il che avviene in modo ancor più manifesto là dove l'opera di carità è espressione dell'amore reciproco, anzì dell'unità dei discepoli in Cristo e, per Lui, nel Padre».

quisire una struttura kenotica e di servizio. Così l'annuncio della verità non può mai venire "dal di sopra", ma conforme al Crocifisso dev'essere una testimonianza kenotica (che per questo ha una forza di evidenza e un'autorità assolute), nella quale si apre il passaggio alla gloria-evidenza data nella Risurrezione. Servizio d'amore *intero* all'uomo, nell'obbedienza d'amore *intera* alla verità nella sua *interezza*.