



TEOLOGIA E FORMAZIONE

Studi in memoria di don Serio De Guidi

Nuova serie
2023
n. 7



Un progetto originale di morale fondamentale e generale

Giannino PIANA

Abstract

This article concerns Prof. Serio De Guidi's research in the moral theology field. All of his research focuses on the search for the foundation of moral theology through a close and fruitful dialogue between the current philosophical movements and the biblical-theological message, with the aim of retrieving the most genuine Christian tradition. The notes in this article convey the importance of this message, firstly by focusing on the writings concerning foundational morals, then by adding some categories from special morals, and finally concluding with an appendix on the relationship between friendship and love. The aim is to praise this man and theologian who has represented and still currently represents a stalwart in post-council moral theology in Italy, and who was perhaps not fully acknowledged due to his personal shyness and his rigorous and complex writing style.

L'articolo si propone di ripercorrere l'itinerario di ricerca e riflessione in ambito teologico morale del prof. Serio De Guidi. Tutta la sua produzione ruota attorno alla ricerca del fondamento della teologia morale mediante uno stretto e fecondo dialogo tra le correnti attuali del pensiero filosofico e il messaggio biblico-teologico nello sforzo di recuperare la più genuina tradizione cristiana. Le note qui proposte perseguono dunque l'obiettivo di dare conto della centralità di tale messaggio, ponendo in un primo momento l'accento sugli scritti che riguardano direttamente la morale fondamentale, accostando in un secondo momento alcune categorie della morale speciale e concludendo con una sorta di appendice dedicata al rapporto amicizia-amore. Si desidera così rendere onore a questo uomo e teologo che ha rappresentato e rappresenta nel panorama del rinnovamento postconciliare della teologia morale italiana una pietra miliare di fondamentale importanza, forse non adeguatamente riconosciuto in ragione della sua indole schiva e della complessità della sua scrittura scientificamente rigorosa, ma non facilmente accostabile.

Il professore Serio De Guidi ha rappresentato e rappresenta nel panorama del rinnovamento postconciliare della teologia morale italiana (e non solo) una pietra miliare di fondamentale importanza. Lo scarso riconoscimento avuto a livello ufficiale (ma non in quello dei suoi stretti collaboratori e degli allievi) è dovuto tanto alla sua umiltà – Don Serio era alieno da qualsiasi ambizione personale e disdegnava ogni forma di ostentazione in ragione di un innato senso del pudore – quanto alla complessità della sua scrittura scientificamente rigorosa, ma non facilmente accostabile, perché spesso ostica fino a rasentare i confini dell'ermetismo.

Tutta la sua produzione ruota attorno alla ricerca del fondamento della teologia morale mediante uno stretto (e fecondo) dialogo tra le correnti più attuali del pensiero filosofico e il messaggio biblico-teologico, nello sforzo di recuperare la più genuina tradizione cristiana. Anche laddove affronta tematiche di morale speciale, egli riconduce il discorso all'istanza fondativa, facendo di essa la questione centrale alla quale occorre fare costantemente ricorso per risalire alle radici delle problematiche, vecchie e nuove, da affrontare e per fornirne soluzioni fedeli alla sostanza del messaggio etico evangelico, rendendo trasparente la forza che da esso si sprigiona e facendo di esso un riferimento imprescindibile per il corretto sviluppo della vita personale e sociale.

Le note che vengono qui proposte perseguono dunque come obiettivo quello di dare conto della centralità di tale messaggio, ponendo in un primo momento l'accento sugli scritti che riguardano direttamente la morale fondamentale [I]; accostando in un secondo momento, nella stessa prospettiva, alcune categorie della morale speciale [II] e concludendo con una sorta di appendice dedicata al rapporto amicizia-amore (III).

I. Una proposta innovativa

La questione del fondamento è affrontata da Serio De Guidi in sé stessa e in riferimento alla dimensione ecclesiologicala della teologia morale, non sempre presente (o almeno non sufficientemente sviluppata) anche nei contributi della ricerca postconciliare. Una dimensione fondamentale che conferisce alCitazione in blocco teologia morale un carattere comunitario, che si proietta oltre il contestoCitazione in blocco intraecclesiale, illuminando l'intero campo dell'attività sociale.

1. Alla ricerca di un fondamento aperto

De Guidi non manca anzitutto di rilevare che il termine “fondamento”, che egli distingue da quello di “fondazione” – il primo ha uno spessore ontologico, il secondo si colloca sul piano soggettivo avendo una valenza gnoseologico-operativa –, attraversa oggi uno stato di crisi. Mentre in passato la questione del fondamento era fuori discussione a livello filosofico, dove occupava uno spazio di primo piano in ogni sistema che veniva elaborato, ai nostri giorni ad essere elusa è la stessa domanda a suo riguardo. In passato alla base della costruzione di ogni sistema vi era infatti il *fundamentum inconcussum* come riferimento essenziale dell'agire umano in tutte le sue articolazioni. Oggi, invece, non sembra esistere alcun interesse a dare risposta a questo problema, in quanto esula dagli obiettivi che il pensiero filosofico contemporaneo persegue; obiettivi che hanno un carattere fenomenico e utilitarista.

1.1. Le ragioni della crisi

Le ragioni di questa situazione vanno da De Guidi ricercate nella deriva antimetafisica che ha contrassegnato il pensiero della modernità. Egli risale alle origini di tale deriva, richiamando anzitutto l'attenzione sul pensiero filosofico di Hume e di Kant. Il primo, negando la possibilità del passaggio dall'essere al dover essere, riconduce il rapporto causa-effetto a semplice successione di dati, affermando in questo modo l'impossibilità di raggiungere il fondamento ontologico dell'esperienza morale. Il secondo, negando la possibilità della conoscenza intellettuale di attingere la cosa in sé (il *noumeno*) e concependo l'etica come espressione autonoma della volontà guidata dall'*apriori* dell'imperativo categorico, cioè dal dovere per il dovere, non fa che confermare l'impossibilità dell'esperienza morale di risalire ad un dato ontologico.

Non potendosi fondare su un presupposto oggettivo, l'eticità assume così il carattere di realtà fattuale – emerge qui la distinzione tra fatto e valore – che trova nelle scienze umane, in particolare in quelle psicologiche e sociali, la propria chiave interpretativa. A dettare le regole del comportamento è lo stesso comportamento nella sua valenza quantitativa, a prescindere da antecedenti riferimenti valoriali. Il dato psicologico e sociologico assume in questo contesto i connotati di imperatività, facendo della morale una sorta di “scienza dei costumi”, alla cui base sta una concezione positivista e/o scienziata della realtà.

«In sintesi – osserva De Guidi – muovendo da una gnoseologia scienziasta si giunge a una fondazione nominalista, cioè alla ragione come calcolo senza possibilità di riferimento al fondamento ontologico personalista, per cui in ultima istanza la moralità è data dalla stessa volontà come autoposizione o volontarismo, con la conseguenza di un'etica giustificazionista o decisionista fideista»¹.

Un'analoga posizione, sia pure a partire da presupposti diversi e da una diversa ottica, è presente nel cosiddetto “pensiero debole” di matrice nietzschiana, che ha avuto in Italia, in Vattimo e in Rovatti, i suoi principali esponenti. In questo caso il rifiuto della questione del fondamento – “lo sfondamento del fondamento”, come viene detto dai filosofi citati –, come del resto della questione del senso, nasce dalla considerazione del venir meno delle ideologie, delle grandi narrazioni religiose e delle concezioni metafisiche, che hanno prodotto, in diversi campi, sistemi totalizzanti con gravi ricadute autoritarie. A sostituire tali categorie interpretative, per le quali si incorre o in forme di cieco fideismo o nell'adesione a una ragione assoluta, quella illuminista, viene formulata la categoria della “differenza”. Da questa categoria scaturisce un'etica che trova la sua espressione compiuta nella virtù della *pietas*, intesa come superamento della conflittualità, implicita nelle concezioni segnalate, per creare le condizioni di accettazione della diversità e dare vita a forme di convivenza pacifiche. Siamo anche qui di fronte a una giustificazione razionale, o a quella che De Guidi definisce come “fondazione di un'etica senza fondamento”.

1.2. Un approccio fenomenologico

Tra l'adesione al tradizionale dogmatismo metafisico e la rinuncia ad ogni fondamento, larga-

mente presente nel pensiero della modernità e della postmodernità, che sfocia in una sorta di nichilismo scettico, De Guidi introduce una riflessione sul “fondamento”, attenta a mettere a fuoco il carattere di continuità e di storicità che lo qualifica e intrecciando il discorso filosofico con quello strettamente teologico.

1.2.1. La radice dell'esperienza morale

Il punto di partenza del teologo veronese è rappresentato dal ritorno, negli anni settanta del secolo scorso, della centralità dell'etica all'interno del pensiero filosofico. A venire privilegiata in questo quadro è la “filosofia dei valori”, ossia la percezione intuitiva dell'esistenza – come affermano M. Scheler e N. Hartmann – di un *apriori* assiologico; e a rivestire, a sua volta, in questo quadro una particolare rilevanza è, accanto all'ermeneutica di Gadamer, il pensiero di P. Ricoeur, il quale mette in evidenza l'intrinseca connessione esistente tra l'evidenza veritativa del conoscere e il fondamento dell'etica. Grazie all'ermeneutica e alla fenomenologia del linguaggio si perviene così attraverso l'analisi riflessiva ad una conoscenza valida del fatto morale.

Aderendo a questo orientamento, che si fonda sull'approccio all'esperienza morale, De Guidi rileva come ad essa afferiscono

«responsabilità, come linguaggio, come ethos, come norma vincolante. Tale imporsi è immediato, va oltre le variabilità contenutistiche culturali e si annuncia al soggetto prima come energia intenzionale, o possibilità finalizzata, di disporre di sé rispetto all'altro e poi come azione autorealizzatrice.... Nell'esperienza morale il soggetto si esperisce immediatamente come significato di un desiderio e come desiderio di un significato di sé rispetto all'altro uomo sulla base di fini-beni-mezzi comuni»².

L'esperienza morale, che è dunque la via per la riscoperta della verità morale, fa della persona umana il fondamento soggettivo e oggettivo della costruzione della personalità assiologica, la cui identità, in quanto espressione dell'uomo storico in permanente divenire, non è mai completamente e definitivamente attuata. L'atto morale acquisisce così il carattere di coscienza di sé in atto, la quale nel proprio esercizio categoriale – la coscienza ha da sempre anzitutto una valenza tra-

¹ Serio DE GUIDI, «Per una teologia morale fondamentale sistematica secondo la storia della salvezza», in Tullo Goffi – Giannino Piana (a cura di) *Corso di Morale, vol. 1. Vita nuova in Cristo. Morale fondamentale e generale*, Brescia: Queriniana 1989, pp. 208-209. Più avanti De Guidi interviene precisando che «l'aporia di fondo sembra consistere nella precomprensione nominalista, occamista, assunta come valenza sensista da Hume e come *aprioristica* razionalità da Kant. Nell'uno e nell'altro caso, data la invalidità della conoscenza intellettuale, la conoscenza non si regge sulla ontologicità del fondamento dell'agire morale libero dell'uomo storico» (p. 214).

² *Ibid.*, 215-216.

scendentale – dà origine, mediante un processo razionale, alla formulazione dei giudizi di coscienza e delle norme morali. Si istituisce in tal modo uno stretto rapporto tra aspetto soggettivo e aspetto oggettivo dell'eticità, tra l'atto fondativo (fondazione) e il dato fondante (fondamento).

1.2.2. La fondazione teologica

Alla luce di questa analisi De Guidi introduce, nella sua specificità, la riflessione teologica che ha a fondamento l'evento storico-salvifico, approfondendo anzitutto i significati di "storia" e di "salvezza", e mettendo in evidenza il rapporto inscindibile esistente tra loro, e perciò l'esigenza di superare la tentazione di una loro dissociazione o di dare vita a un percorso unilaterale come quello in atto nella teologia moderna e contemporanea, nella quale ad essere lasciato in ombra è il fondamento storico-ontologico.

«La teologia moderna e contemporanea – egli scrive – sembra trascurare l'aspetto soggettivo del fondamento storico-ontologico per sviluppare quello funzionale soggettivo della fondazione storiografica rispetto alla costituzione di una teologia pratica»³.

Il ricupero dell'aspetto soggettivo del fondamento storico-ontologico esige, da un lato, la rinuncia alla totalità onnicomprensiva di un sistema fondato su una ragione ideologica universale e totalizzante come quella dell'illuminismo e, dall'altro, la necessità di uscire da una forma di individualismo sensitivo-intellettuale, analitico che riconduce tutto alla soggettività. Nel primo caso, infatti, ad essere messa tra parentesi è la dimensione storica della moralità; nel secondo caso a venire trascurata è la dimensione ontologica. De Guidi individua, a tale proposito, una possibile via di soluzione nella stessa Scrittura, laddove

«evidenzia un rapporto strutturale genetico tra il farsi della storia della salvezza, l'ethos, l'esperienza e il linguaggio storico biblico. Questo rapporto così strutturato giustifica la correttezza metodologica di una teologia sistematica secondo la storia della salvezza... Chiarita la legittimità di questa sistematica della morale fondamentale come storica, è ora possibile mostrarne la validità fondazionale o storiografica, lo spessore del fondamento ontologico teologico e storico e la legittimità della formu-

lazione di norme di comportamento»⁴.

A supportare tale fondamento non è il dato biblico per sé stesso, ma la rivelazione come auto-comunicazione storica del Padre in Cristo nello Spirito. Qui infatti l'imperativo acquista il significato di risposta all'indicativo di salvezza. Si istituisce in tal modo uno stretto rapporto tra il credo e la prassi; rapporto che ha la sua radice nell'evento-persona di Gesù di Nazaret, che è insieme il fondamento e la norma dell'agire morale cristiano, il quale assume il carattere di risposta al dono ricevuto.

La fondazione cristologica deve istituire una corretta mediazione tra dimensione incarnatoria e dimensione escatologica, evitando gli opposti estremismi dell'incarnazionismo e dell'escatologismo attraverso la costituzione di una circolarità dinamica tra la proposta evangelica e l'attenzione alle istanze emergenti dal contesto storico, alla ricerca di stili di vita i quali coniughino in sé stessi fedeltà alla Parola e fedeltà alla storia. In gioco vi è la libertà divina e la libertà umana nella loro reciproca interazione, in un rapporto di chiamata e risposta, dove il dono divino diviene appello alla responsorialità umana. Osserva De Guidi:

«La libertà divina, come amore tra il Padre e Gesù Cristo, che è lo Spirito santo, si incontra e comunica con la libertà personale umana e così ha origine la nuova creazione, ma non al di fuori e sopra, bensì all'interno della prima... L'andare verso il compimento delle singole libertà storiche e dell'intera vicenda umana è sempre sinergica azione dello Spirito santo e della libera personalità umana»⁵.

E aggiunge:

«In questa prospettiva, appare come il rapporto tra storia e storia della salvezza non sia né dialettico né contrapposto, né evolucionista né omogeneo, ma storico cioè fondantesi su degli schemi a priori, ma sulla struttura della concreta libertà dell'uomo e di Dio, tra questo fondamento, da elaborarsi come teologia morale fondamentale sistematica secondo la storia della salvezza, sembra possibile costruire una teologia morale ge-

³ *Ibid.*, 235-236.

⁴ *Ibid.*, 250-251.

⁵ *Ibid.*, 259.

nerale come normatività e quindi teologie morali speciali o secondarie o del genitivo di modo da determinare concreti progetti di operatività, norme specifiche di comportamento e criteri particolari di verità»⁶.

1.3. La questione metodologica

Chiarito lo *status quaestionis*, con la declinazione del rapporto tra fondazione e fondamento e tra storia e storia della salvezza, rimane da precisare con quale metodo affrontare la questione del fondamento o, più precisamente, quali siano, in senso metodologico, le “funzioni” teologiche di “fondamentale” e “sistemica”. Si deve anzitutto sottolineare, come premessa alla questione metodologica, che

«l'oggetto teologico – come afferma De Guidi – si mostra sempre come dato positivo (teologia positiva) e come dato elaborato o mediato (teologia speculativa) [...]. La teologia è sempre positiva e sistemica, pur nel rispetto delle funzioni e delle discipline, perché solo così si compie il suo servizio di esprimere in ciascun momento storico il dato della fede e la dinamica del credere personale ed ecclesiale»⁷.

Sullo sfondo di questa visione unitaria va colta la specificità teologica delle diverse discipline, la cui formalità è data dalla prospettiva secondo la quale il dato della fede viene considerato. La specificità della teologia morale in generale, e di quella fondamentale in particolare, va riferita alla sua funzione teologica, quella di mettere in evidenza la genesi e la struttura della vita cristiana come l'attuarsi nell'uomo storico del mistero della salvezza da incarnare nella prassi della vita quotidiana. L'asse portante che le conferisce unità ed organicità è costituito – come già si è detto – dalla cristologia come cardine antropologico-teologico, che fa da supporto all'articolarsi delle varie espressioni dell'esistenza.

«Perciò – rileva De Guidi – si può concludere che la formalità antropologica adeguata per la teologia morale fondamentale sistemica è quella cristologica, senza voler con questo considerare come fondamento adeguato della vita cristiana la sola cri-

stologia, riducendo tutta la teologia a cristologia e questa a sola soteria [...]. Solo il mistero pasquale è ad un tempo il fondamento più radicale dell'autocomunicazione divina e l'energia più immediatamente costituente l'esistenza cristiana e perciò il punto più adatto per iniziarne, a modo di esempio, una elaborazione sistemica»⁸.

1.4. La Pasqua come fondamento genetico della vita cristiana

Il passaggio dal metodo al contenuto del messaggio è segnato con chiarezza da questa ultima citazione del testo di De Guidi che evidenzia come il fatto – evento pasquale Gesù – costituisce la chiave interpretativa per comprendere l'intera *oikonomia* della storia della salvezza come fondamento della vita cristiana.

«Quindi appare consono alla intenzionalità rivelante – afferma De Guidi – porre l'origine formale della cristologia e quindi della vita cristiana e della conseguente teologia fondamentale sistemica, nel fatto-evento del morire-rinascere del Signore Gesù Cristo come pasqua cristiana»⁹.

Il primo problema che si pone al riguardo è quello di come mettere tra loro in equilibrio morte e risurrezione; in altre parole, di come far emergere il dramma e la gloria della pasqua del Signore, considerando il duplice aspetto del morire-risorgere come unità strutturale del mistero pasquale – non si tratta di avvenimenti separati, ma di un unico grande avvenimento salvifico – e salvaguardando la specificità della loro interazione.

La soluzione del problema va anzitutto ricercata nel modo con cui si pensa il morire. Occorre uscire da una visione dualista che, non considerando l'unità corporale-spirituale dell'uomo, riconduce la morte entro la figura della separazione dell'anima dal corpo. La dialettica morte-risurrezione va ricondotta in una prospettiva unitaria, avendo come modello di riferimento la morte di Gesù di Nazaret. La sua piena umanità, che coinvolge anche eventi dolorosi negativi come la morte, è insieme segno della radicale partecipazione alla vicenda umana, ma è anche restituzione agli eventi umani, morte compresa, di un senso nuovo e sal-

⁶ *Ibid.*, 261.

⁷ *Ibid.*, 263.

⁸ *Ibid.*, 278-280.

⁹ *Ibid.*, 286-287.

vifico, che li riscatta dal negativo e dalla assurdit . A morire non   infatti in lui la sola natura umana, ma   il Figlio di Dio, che vive tale momento con angoscia come abbandono da parte del Padre. Annota De Guidi:

«Il mistero della *oikonomia* divina   questa reale e perci  vera mutabilit  del Verbo, il suo poter divenire umano fino a partecipare al nostro morire, pur rimanendo divino in s  stesso, cos  da fondare, partecipandovi, un modo nuovo di morire e quindi di vivere [...]. Il fatto-evento della fede circa la reale umanit  fino al morire dell'intero Ges  Cristo, deve essere confessato non per un'esigenza logica, ma per l'intelligenza della praticit  del fondamento della morte del Signore Ges  rispetto alla vita e alla teologia morale fondamentale»¹⁰.

La singolare partecipazione di Ges  al mistero del morire, vissuto fino in fondo nelle sue implicanze umane, e la ragione della sottomissione a tale esperienza – l'atto supremo di amore fedele di Dio nei confronti dell'uomo – sono i motivi del suo carattere salvifico, della vittoria definitiva sulla morte, che restituisce un senso compiuto all'esistenza umana.

«In nessun altro uomo, eccetto Ges  Cristo, l'uomo ha assaporato tutto il mistero del morire umano, proprio perch , assumendolo in atto di personalizzazione d'amore fedele, pot  trascendere il morire stesso, ma non scavalcandolo, bens  attraversandolo da cima a fondo. La connessione della sepoltura con la morte e il teologumeno della discesa agli inferi forse vogliono sottolineare questa definitiva vittoria del morire sul morire tramite l'andare fino in fondo al morire per uscire a trovare il fondamento incrollabile della vita. Questa sembra essere, al di l  delle immagini, la salvezza ontologica personalizzata della morte per la vita. Qui perci  la vita cristiana e la teologia morale fondamentale conseguente trovano il loro adeguato fondamento genetico e sistematico»¹¹.

La morte, del resto, rappresenta un momento cruciale per la vita dell'uomo; un momento che   preceduto da un processo – il morire – che attraversa l'intera esistenza e che ha nel suo compiersi un alto significato. Nel *mysterium mortis* l'uomo si trova infatti di fronte alla sua ultima decisione.   qui che la sua libert  storica si compie o si nega in maniera totalizzante.   qui che sperimenta il senso della pienezza dell'amore del Padre e si trova nella condizione di scegliere il proprio futuro definitivo. La morte di Ges  come compimento del processo di umanizzazione,   rivelazione dell'amore del Padre, che trova espressione nel dono del Figlio e che d  origine alla sua e alla nostra risurrezione. Ai piedi della croce fiorisce la speranza cristiana: il Figlio di Dio   innalzato, cio  rivelato-glorificato per attirare a s  tutti gli uomini (Gv 3,14; 8,28; 12,34).

Morte e risurrezione dunque, nella pienezza dell'unico mistero, rendono trasparente l'*oikonomia* trinitaria; la salvezza risulta infatti essere dono dello Spirito, gloria di Cristo e definitiva rivelazione del Padre. La pasqua di risurrezione   l'esaltazione del Figlio ad opera del Padre, ma   anche il momento inaugurale della presenza dello Spirito, che accompagner  il credente nella costruzione del Regno.

«Il verbo nel risorgere di Ges  Cristo – osserva De Guidi – si rivela e si dona perci  in modo definitivo rispetto sia all'uomo che a Dio come intelligenza, libert , corporalit  [...] umana.   questa struttura complessa della pasqua del Signore Ges  che si mostra ad un tempo come centro genetico e gi  prolettico della storia della salvezza e come fondamento della vita cristiana. Ogni vivere e morire umano viene consociato, attuato, informato dalla pasqua del Signore Ges  (Gv 22)»¹².

Ma c'  di pi . La risurrezione corporale del Signore, cio  la trasformazione in Cristo della dimensione somatico-psichica, la quale comporta una connessione con il mondo esterno, conferisce alla salvezza carattere cosmico; implica cio  la trasformazione del mondo, che diviene partecipe della risurrezione di Cristo. La redenzione assume i connotati di "nuova creazione", il cui esito nel compimento escatologico   l'avvento di "cieli nuovi" e di una "nuova terra". La teologia morale

¹⁰ *Ibid.*, 301.

¹¹ *Ibid.*, 305.

¹² *Ibid.*, 311.

fondamentale è in tal modo radicata nel mistero pasquale, che attribuisce ad essa la logica che presiede alla conduzione dell'esistenza e alle scelte che ad essa afferiscono.

2. La dimensione ecclesiale

La ricerca del fondamento non si arresta tuttavia qui. La cristologia (con la centralità assegnata al mistero pasquale) e l'antropologia non sono gli unici elementi fondanti: l'economia storico-salvifica fa riferimento al mistero cristiano nella sua pienezza, in particolare alla dimensione ecclesiale e sacramentale. Scrive De Guidi:

«Il discorso di Gesù morto-risorto nello Spirito santo tramite la chiesa e i sacramenti della fede genera l'uomo nuovo. Infatti se si analizzano i vari aspetti del mistero pasquale, esso appare come la struttura umana pienamente vissuta, attuata e perciò attuante ed esprimente, mediante il donarsi di Dio nello Spirito santo, tutto l'uomo e ogni uomo. Il mistero del Signore risorto, esprimendosi nella pienezza dell'umano, diventa la legge dello Spirito di vita per ogni uomo»¹³.

La dimensione ecclesiale, che nei manuali anche postconciliari è poco presente (o in alcuni casi addirittura assente), riveste un ruolo di primo piano nella costruzione della morale fondamentale. Il mistero di Cristo continua infatti ad operare nella storia in via normale (anche se non esclusiva) *nella e mediante* la chiesa. Si tratta di un fondamento che ricorda e fa rivivere l'aspetto comunitario della salvezza ebraico-cristiana. E che pone inoltre l'accento sulla sua ricaduta sul terreno sociale, cioè sull'esistenza umana come storia del mondo. È come dire che il mistero della chiesa collocato nella prospettiva della salvezza, oltre ad avere una grande importanza nella costruzione della comunità cristiana, consente di dare concreto sviluppo alla capacità della fede cristiana a comprendere la società e i suoi problemi, dando vita a una "teologia della società".

2.1. Ministerialità e comunione

Il concetto di "ministerialità" è la categoria che viene da De Guidi privilegiata per sviluppare la propria visione ecclesiologica. Essa esprime (più di quella di "ministero") la qualità di diakonia

dell'intera comunità ecclesiale come effettiva partecipazione alla realizzazione della comunione storica.

2.1.1. Il significato semantico e il valore teologico

Il termine "ministro" e "ministero" – nel linguaggio corrente prevale il termine "servizio" – indicano una prerogativa che è propria di ogni cristiano adulto, il quale riceve la ministerialità come "dono" ed è, di conseguenza, chiamato a far fruttificare, all'interno della comunità ecclesiale, la comunione di amore. L'oggetto assiologico del ministrare coincide dunque con l'atto di amore stesso umano-divino a partire da Gesù Cristo nello Spirito. «La chiesa e la sua ministerialità sono, secondo la teologia dell'economia della salvezza – osserva De Guidi – una mediazione storica di Cristo mediante e in forza dell'azione energetica dello Spirito»¹⁴.

Nella sua prospettiva dinamica unitaria la ministerialità si presenta come diakonia dell'annuncio, che si attua nella promozione di valori e di strutture che favoriscono lo sviluppo della comunione ecclesiale e fanno del credente adulto familiare di Dio, figlio del Padre e fratello in Cristo, tempio vivo dello Spirito santo. La riflessione biblico-teologica che De Guidi propone con ricchezza di particolari – accurata è l'analisi dei testi biblici a livello esegetico – rende trasparente il processo di graduale gerarchizzazione della ministerialità – processo che sottrae ai fedeli la possibilità del suo esercizio – e serve a comprendere, partendo dai risvolti positivi e negativi del processo storico avviato, come oggi si dovrebbe ripensare e attuare la ministerialità nella comunità ecclesiale in vista della creazione di condizioni di una sempre maggiore comunione di amore.

«Al termine della ricerca positiva sembra possibile evidenziare – afferma De Guidi – alcune conclusioni per cogliere le mete raggiunte e i problemi che rimangono ancora aperti. All'interno della chiesa cattolica si può constatare come a partire dal Vaticano II sia iniziato un lento e graduale superamento della rigidità ministeriale risalente alla situazione scolastico-tridentina [...]. I ministeri, sia ordinati che istituiti, o di fatto, sono, o dovrebbero essere, l'effettiva

¹³ *Ibid.*, 319.

¹⁴ SERIO DE GUIDI, «Per una fondazione ecclesiologica dell'etica», in Tullo Goffi – Giannino Piana (a cura di) *Corso di Morale*, vol. 4. *Etica della vita sociale*, Brescia: Queriniana 1994, p. 443.

strutturata ministerialità della chiesa rispetto alla preoccupazione di amore salvifico nell'ambito della comunità ecclesiale storica per la reciproca comunicazione e comunione»¹⁵.

Nonostante i passi avanti realizzati negli anni del postconcilio, De Guidi non manca di mettere in luce l'esistenza di importanti problemi non risolti, che hanno un peso considerevole per il corretto articolarsi della vita della comunità cristiana così da non poter essere dilazionate: dalla ordinazione delle donne alla effettiva responsabilità dei ministeri laicali nelle varie strutturazioni ecclesologiche di partecipazione all'unica missione della chiesa.

2.1.2. La struttura della ministerialità ecclesiale

La struttura della diaconia agapica, in quanto koinonia storica, si qualifica come dono-impegno per la crescita della comunità cristiana. Alla radice della legittimità del suo esercizio, e soprattutto a fondamento della sua fecondità, vi è il suo ancoramento all'agape economica trinitaria come forza originaria che assicura efficacia all'esperienza cristiana ed ecclesiale.

L'impegno fondamentale è – come si è già accennato – l'annuncio, che ha nella testimonianza come diaconia la sua espressione più alta. Da essa scaturisce l'interrelazione tra persone, tra generazioni, la quale consente la intercomunione sincronica e diacronica, sia a livello ecclesiale che sociale e politico.

«Il testimoniare – osserva De Guidi – fa storia e cultura. Media continuamente l'intero patrimonio umano e divino come attuale ricchezza di comunità umana ed ecclesiale per la comunione [...]. È l'esercizio profetico dei cristiani sia come singoli che come comunità ecclesiale»¹⁶.

2.1.3. La testimonianza del valore della bontà

La testimonianza, che ha la sua condizione essenziale nel corrispondere anzitutto alla verità, trova la sua più alta espressione nella bontà. Il valore del bene si identifica con il saper prendersi cura dei beni utili.

«La cura – precisa De Guidi – acco-

glie il passato, custodisce il presente e promuove il futuro. La cura è la figura dell'uomo adulto come tale, considerato nella sua dimensione dinamica di essere facente spazio e tempo, abitabili per l'uomo. Egli, oggettivando sé stesso, è in grado di progettare, realizzare sé stesso attraverso la utilizzabilità della realtà mondana a lui presente e disponibile proprio in quanto adulto corrispondente del mondo»¹⁷.

L'imperativo che da ciò scaturisce è il dovere di compiere il bene, prendendo a modello la condotta di Cristo, che è venuto non per essere servito ma per servire e dare la vita. La testimonianza cristiana del bene, che De Guidi illustra ampiamente, facendo riferimento alla ministerialità del Maestro e della primitiva comunità cristiana, ha dunque connotati radicali che non consentono superficiali mediazioni e forzati compromessi.

«Lo stile evangelico della sequela di Cristo come fedeltà della fede, o obbedienza, gratuità della speranza, o povertà e trasparenza dell'agape, o castità, trova la sua prima attuazione e verifica nella diakonia del compiere il bene. L'attività lavorativa è la professionalità in atto, la personalità in atto è la diaconia della corresponsabilità degli adulti per esercitare la solidarietà che supplisce nei beni materiali per costruire l'auto-ed-etero promozione assiologica iniziando dal compiere il bene. La diaconia dell'operare il bene è la prima attuazione pratica del significato della verità della realtà della relazione interumana e divina attraverso questo mondo storico»¹⁸.

2.2. Promuovere il valore della virtù

I valori sono semplici idealità; essi rappresentano simultaneamente, facendoli interagire, l'ordine oggettivo ontico ed ontologico e quello soggettivo in quanto prendono consistenza nella persona del soggetto, configurandolo come personalità storica in atto come buona. Esso fa riferimento al bene in sé, nella sua trascendentalità e nell'esperienza del diventare buono del soggetto mediante l'adesione al bene.

¹⁵ *Ibid.*, 483.

¹⁶ *Ibid.*, 569-570.

¹⁷ *Ibid.*, 607-608.

¹⁸ *Ibid.*, 615-616.

«La ministerialità del valore della virtù, garantito il presupposto del benessere materiale, consiste nel promuovere per solidarietà suppletiva e promotiva questo avvalorante corrispondere oggettivo e soggettivo in tutto e in tutti gli esseri personali storici. Trasmettere le virtù allora significa il connaturale averne cura dall'esterno dell'altro, affinché egli, attraverso la sua attuazione strutturale immanente, possa attuare la sua formazione personale professionale trascendente»¹⁹.

De Guidi fa sua la distinzione tra bene e valore, considerando il primo come qualità della realtà in sé, cui l'uomo deve conformare la propria condotta, e il valore come la stessa qualità in relazione alla persona. È come dire che il soggetto, pur dovendo fare necessariamente il confronto con il bene in sé, deve tradurlo, per incarnarlo, in modalità capaci di recepire le istanze del momento storico. In quanto soggetto che vive in un tempo e in uno spazio circoscritti, l'uomo è infatti potenziale fondamento e norma di tutti i valori, ma lo diviene di fatto nella misura in cui si prende cura del valore facendolo proprio. Egli è, in altre parole, personalità assiologica in via di attuarsi; il che significa che il suo essere si configura come "dono" e come "compito".

Si fa qui strada il concetto di virtù, la cui promozione implica una forma di adesione connaturale al bene e ai valori che, assimilati interiormente, conferiscono all'agire umano la possibilità di produrre, a partire dal consenso ai beni esterni, l'autorealizzazione immanente dello stesso agente. Le virtù, che si configurano come risposte a esigenze umanamente rilevanti, sono acquisite mediante l'esercizio morale umano, ma hanno anche, almeno alcune, il carattere di dono dall'alto.

2.3. Nel cuore del mistero

Al vertice di tutto questo – ritorna ad essere esplicitato il fondamento della dimensione ecclesiale – sta il sacramento più significativo dell'esperienza cristiana, l'eucaristia, fonte e culmine della vita cristiana, la cui celebrazione evoca, spingendo a metterli in atto, valori come la

gratuità, la convivialità, la solidarietà, l'amore che concorrono a trasformare la comunità in comunione.

«La forma della convivialità della presenza del Signore Gesù nella sua massima formalità, quella pasquale – scrive De Guidi – fa la chiesa. L'eucaristia trasforma dall'interno la stessa comunità celebrante in corpo mistico ecclesiale del corpo reale, o persona di Gesù Cristo [...]. La celebrazione attua la triplice forma misterica o reale di presenza, quella storica, quella gloriosa e quella conviviale dello stesso e medesimo Signore Gesù Cristo. L'insieme di queste presenze mediante la diaconia sacerdotale della chiesa costituisce il *Christus totus*: soggetto e oggetto del celebrare [...]. Solo in seguito alle controversie eucaristiche l'eucaristia viene intesa come corpo reale e la chiesa come corpo mistico»²⁰.

E aggiunge:

«La celebrazione della cena, come apice del celebrare la gratuità, è il dono del compimento della stessa competenza sacerdotale della comunità e di ciascuno dei partecipanti [...]. La "chiesa" mediante l'intera gamma del "ministero di grazia" media visibilmente l'esprimersi, l'attuarsi e il compiersi del "mistero" economico trinitario per e nell'uomo storico (Ef 3, 2. 9). La chiesa, esprimendosi quale comunità è "un sacramento, cioè segno e strumento", che normalmente media il comunicarsi di "Dio uno e trino all'uomo". È la diaconia della mistagogia ecclesiale tra Trinità economica e uomo storico [...]. Tale mistagogia avviene attraverso la Parola e i sacramenti: i mezzi simbolici del reciproco esprimersi interumano divino. I sacramenti, analogamente alla chiesa, non sono autoespressivi. Sono simbolo-mezzo dell'autoesprimersi storico-salvifico interpersonale umano e divino»²¹.

La dimensione ecclesiale occupa dunque, alla luce delle considerazioni fin qui fatte, un ruolo di

¹⁹ *Ibid.*, 617.

²⁰ *Ibid.*, 649-650.

²¹ *Ibid.*, 452 e 659-660.

primo piano nella costruzione della morale fondamentale. L'agire cristiano è infatti radicato in una visione non individualistica ma comunitaria. La salvezza biblica è salvezza di un popolo proteso costantemente in avanti sorretto dalla promessa e che fa della comunione un modo adeguato di rendere concreta la partecipazione all'amore di Dio in Cristo. La fraternità che unisce tra loro i credenti, facendoli "una sola cosa" (Gv 17,11) sul fondamento del mistero trinitario è il primo (e il più fondamentale) connotato della morale cristiana. Esso si traduce in una forma di condivisione che include anche i beni economici, come riferisce il libro degli Atti (2,44-45).

Ma l'ecclesialità dell'agire cristiano non fonda soltanto il comportamento dei discepoli nell'ambito della comunità cristiana, ma si proietta anche sul terreno sociale e politico, tanto come fattore trasversale dell'intero agire, quanto come diretta influenza categoriale sulla vita socio-economica e politica. La morale fondamentale di De Guidi, in cui convergono le diverse dimensioni del mistero cristiano – dalla cristologia all'antropologia, dalla prospettiva trinitaria a quella escatologica – ha pertanto nell'ecclesiologia uno dei luoghi privilegiati di incarnazione del messaggio cristiano.

II. Decisione e peccato: due categorie della morale generale

In stretto rapporto con la teologia morale fondamentale, e in dipendenza da essa, De Guidi inserisce la riflessione sulla morale generale con attenzione ad alcune categorie che ne definiscono l'impianto. La distinzione tra "morale fondamentale" e "morale generale" mette bene in evidenza due piani diversi dell'approccio alla teologia morale: quello che ricerca le ragioni ultime che giustificano la identità di tale disciplina e quello del suo strutturarsi come sistema destinato ad affrontare le singole questioni esistenziali della condotta umana, personale e sociale. Aderendo a questa visione De Guidi dedica un certo spazio ad alcune categorie della morale generale, tra le quali, in particolare, la decisione e il peccato. Su di esse fermiamo la nostra attenzione per cogliere il modello di riferimento da lui privilegiato nell'accostamento alle tematiche di ieri e di oggi.

1. La decisione di coscienza

La questione della decisione morale, che altro non è che la coscienza in atto, è affrontata da De Guidi risalendo al fondamento. A venire alla luce è infatti qui il rapporto tra persona, personalità e coscienza "in situazione di agire". Nella decisione si verifica la definitività della scelta. Con la sua emissione la scelta non è più reversibile; più radicalmente, attraverso di essa, l'uomo si trova nella impossibilità di costruirsi un'alternativa. La decisione assume le caratteristiche di una autodecisione nella quale si dà concretezza al proprio destino, in modo più o meno irrevocabile, ma come atto che impedisce la scelta di un modo nuovo di essere.

La decisione, che è un processo dinamico, il quale presuppone la scelta ma va oltre essa, rinvia direttamente al soggetto, il decisore; in essa egli si autodispone come soggetto storico rispetto a sé stesso tramite la realtà con cui ha a che fare, definendo in tal modo la propria identità personale.

«Pur all'interno di condizionamenti storico-culturali-sociali e di condizioni somatico-psichiche ed emotivo-cognitive, nella decisione noi ci sperimentiamo ad un tempo come soggetto, come intenzionalità e atto, come criterio di valutazione e come oggetto ultimo rispetto a tutti gli altri oggetti. Nella decisione, autodecidendoci, noi diventiamo realmente noi stessi, divenendo intenzionalmente ogni altro valore»²².

La decisione, nel suo strutturarsi, si mostra come la struttura della libertà in atto, cioè come la persona umana che diviene la sua personalità assiologica. Non si tratta dunque soltanto di atto deliberativo, ma di autodeterminazione rispetto al quadro valoriale. La valutazione che precede la decisione implica infatti il ricorso a criteri o motivi assiologici, che hanno la loro ultima sorgente nel soggetto: decidersi significa manifestarsi in tutta la propria verità, diventare direttamente criterio ed oggetto dell'azione.

«La decisione – scrive De Guidi –

²² Serio DE GUIDI, «La struttura ontologica della decisione della coscienza», in Marian Nalepa - Terence Kennedy (a cura di) *La coscienza morale oggi* (Quaestiones morales, 3). *Omaggio al Prof. Domenico Capone*, Roma: Editiones Academiae Alphonsianae 1987, p. 308.

proprio come soggetto decidente, come opzione fondamentale-atto categoriale e come valutazione, trova la sua ultima chiarifica ontologica nell'oggetto voluto. Esso è duplice: quello esterno e quello interno. L'oggetto esterno è quello voluto mediante un atto categoriale; l'oggetto interno è la stessa possibilità di decidersi così e non diversamente»²³.

In gioco vi è qui la libertà umana storica, che viene resa trasparente nelle sue possibilità e nei suoi limiti in rapporto all'azione concreta. Il che va tuttavia ancora una volta messo in relazione – come si è più volte accennato – con l'attuarsi della persona nella sua realtà più profonda, assumendo i connotati di opzione fondamentale che sta alla radice dell'opzione particolare o categoriale relativa alla specificità dell'azione.

La possibilità di cogliere la ragione di questo riferimento al soggetto come oggetto unico comporta la necessità di distinguere ma anche di mettere tra loro in relazione beni e valori dell'oggetto extrasoggettivo, ma anche di rapportare beni e valori con la struttura dinamica della volontà storica. A proposito di questa doppia distinzione De Guidi afferma:

«Il bene è il dato positivo di ciò che esiste o può esistere, ma che non fa riferimento alla libertà morale storica [...]. Il valore è la possibilità di un bene reale o possibile rispetto alla autodecisione della libertà di attuarsi così e non diversamente rispetto a quel bene come suo valore storico [...]. Il valore può essere considerato come la possibilità della realtà esistente o possibile rispetto alla libertà morale, cioè rispetto alla libertà come possibilità di attuare il bene in valore»²⁴.

Questo passaggio è alla radice dell'intenzionalità soggettiva che sta dietro la decisione e che fornisce ad essa il contenuto reale. Nella decisione noi decidiamo della nostra qualità morale, cioè attuiamo in maniera immanente la nostra potenzialità assiologica o personalità morale, scegliendo i mezzi necessari per il perseguimento di tale fine.

Questo avviene non senza uno speciale intervento divino. In quanto immagine reale di Dio, l'uomo partecipa della sua natura e vive di un rapporto privilegiato con Lui. Ciò, a maggior ragione, a seguito della redenzione che ci fa in Cristo fratelli e figli dell'unico Padre celeste e, in forza della grazia, trasforma il nostro agire in partecipazione al suo agire. L'essere in Cristo divenuti "nuova creazione" coinvolge anche la decisione morale, la quale non cessa di essere autonoma, ma è, nello stesso tempo, teonoma, cioè caratterizzata da autonomia teonoma, nella quale la libertà dell'uomo che efficacemente rimane tale, è sostenuta dalla presenza del divino come parte integrante e imprescindibile della natura. Lo mette bene in evidenza De Guidi, il quale osserva:

«Come immagine reale di Dio ogni uomo è un autoessente [...]. Quindi il fondamento del nostro autonomo autodeciderci è teonomo. Ma la teonomia non diventa l'eteronomia del nostro autodeciderci. Dio agisce nella nostra decisione ma come "dispositivamente" o, meglio ancora, efficacemente ma "indeterminativamente" Dio coopera al nostro autodeciderci per noi e contro di noi e contro di lui "riprendendosi" [...]. Perciò ogni uomo nel suo autodecidersi è simultaneamente costituito e chiamato a realizzare la relazione personale che è già ontologicamente. Ma la chiamata costitutiva di Dio consiste proprio nel suo essersi deciso di donare così incondizionatamente ciascuno uomo nel suo autodecidersi, per cui questi può decidere di rispondere donandosi e negandosi»²⁵.

E aggiunge:

«Ma allora ogni uomo, proprio perché è simultaneamente autonomo e teonomo per dono e possibilità di diventare ciò che è, cioè relazione personale libera senza alcun limite ma anche senza confusione con altra libertà, non può però non decidersi di realizzarsi in dono e in diniego immanente e trascendente, orizzontale e verticale. Io non posso non decidermi di diventare ciò che sono per costituzione: un dono di me a me fattomi da altro per diventare un do-

²³ *Ibid.*, 315-316.

²⁴ *Ibid.*, 327-328.

²⁵ *Ibid.*, 335-336.

no di me donandomi, come amore incondizionato da ogni altra libertà. In questo senso ogni decisione ha la struttura del dono [...]. Ma poiché la struttura del donare è la gratuità, cioè l'esclusione della reciproca oggettivazione connettiva e l'affermazione della reciproca infinità, allora ogni decisione è sempre anche condono»²⁶.

La decisione, quando è autentica, ha come obiettivo la promozione al massimo della libertà del prossimo. Essa è partecipazione senza limiti e confusioni delle libertà, le quali vengono rivelate dall'amore di sé, di Dio e del prossimo, fino a diventare partecipazione alla vita eterna. Quest'ultimo connotato della decisione, che fa di essa un atto relazionale – non si decide mai in maniera solipsistica, ma sempre in una rete di rapporti che vanno dagli altri all'Altro – rappresenta il punto di arrivo di un processo che ha nell'amore il suo compimento. L'autodecisione è così sempre anche con-decisione che ha a che fare con l'alterità in quanto fattore costitutivo della persona da cui non è possibile prescindere.

La morale generale si intreccia qui con la morale fondamentale. Mistero pasquale come espressione della dimensione cristologica e ministerialità comunionale come servizio all'uomo trovano qui il loro momento concreto di convergenza. La vita morale ha in questo una specificità cristiana la quale, lungi dal costituire una forma di ripiegamento autoreferenziale, si apre agli aspetti più rilevanti e significativi dell'agire umano in quanto tale nella prospettiva interpersonale e sociale.

2. Peccato personale e peccato del mondo

In perfetta continuità con la prospettiva appena segnalata vi è poi una seconda categoria, che sta alla base dell'impianto della morale generale: la categoria di peccato. La scoperta che la persona fa della propria interiore appartenenza, e dunque della capacità di autodecisione, la pone nella condizione di poter disporre di sé in dono o in diniego. Il processo attraverso il quale si perviene a questo esito è frutto di un continuo dinamismo, che ha origine in un certo momento della propria storia, quando la persona percepisce di appartenersi, identificandosi e potendosi attuare in libertà secondo un progetto che essa soltanto è in gra-

do di darsi. Da quel momento nasce dunque la possibilità di peccare e di convertirsi.

2.1. Natura e significato del peccato

Il male morale, che è di per sé nella versione laica (o naturale) esperienza di rifiuto dei valori e che implica sempre il soggetto umano nel suo tessuto relazionale, viene considerato nel messaggio cristiano come "peccato". Si tratta – è questa la sua specifica natura – di una forma di teologale rifiuto dell'amore storico-salvifico divino in noi, tra di noi e con Dio stesso. Il lungo processo maturativo di personalizzazione dei valori – i valori non basta "saperli" (cioè conoscerli intellettualmente), occorre "sentirli" avendoli introiettati in profondità, così da farli diventare veri e propri *habitus* ai quali conformare la propria condotta – conduce alla possibilità di disporre di sé come dono o viceversa di rifiutare tale disposizione. L'identificazione di sé come dono a sé – è De Guidi a rilevarlo – si presenta come un riconoscersi della persona dall'interno, e dunque un accogliersi come dono con la possibilità di donarsi, ma anche di chiudersi in sé stessa, rifiutando l'apertura all'altro (Altro).

L'implicanza dell'altro come fattore costitutivo della propria identificazione segna il passaggio nell'agire della persona dalla dimensione personale a quella interpersonale e sociale, rendendo in tal modo evidente la mutua implicanza tra persona e società. Questa implicanza è allora alla radice tanto dell'azione buona quanto del peccato. La iniziale dimensione personale del peccato si oggettivizza così come peccato del mondo.

«L'essenziale dimensione comunitaria del peccato personale – scrive De Guidi – tende a diventare istituzione sociale e quindi autonoma, mondana. La dimensione comunitaria indica l'estensione del peccato personale, quella sociale ne connota l'assunto spessore istituzionale e quella mondana l'autonomia dell'esistenza. Potremo allora dire che il peccato collettivo o del mondo significa l'autonomia solidificazione mediante l'istituzione storica della dimensione comunitaria del peccato personale. Quindi il peccato del mondo rappresenta l'ultimo stadio storico di quell'inizio di poter peccare personale che sopra abbiamo analizzato. È in

²⁶ *Ibid.*, 336.

questo soddisfarsi economico-politico religioso nell'ambito della storia comunitaria del peccato personale in struttura operativa di peccato che ora dobbiamo chiarire»²⁷.

La duplice azione di umanizzazione del mondo e di mondanizzazione dell'uomo è opzione totalmente ed esclusivamente etica. In contrasto con l'opzione positiva, l'opzione negativa oggi imperante si identifica con una forma di male etico, che trova espressione nella struttura economica, sociopolitica e culturale ingiusta e inibitoria nei confronti della promozione del vero uomo, muovendo dalla base economica.

2.2. La profondità ed estensione del peccato

La reazione al peccato prende corpo da una visione della realtà in cui a prevalere è il vero interesse dell'umanità e del mondo. Lo afferma efficacemente De Guidi laddove scrive:

«La legge etica indiscutibile secondo la filosofia contemporanea è che il mondo dell'uomo diventi il mondo per l'uomo, ma non per l'uomo astratto, bensì per l'uomo concreto, che in definitiva è per l'uomo che non ha ancora potuto attingere con sufficiente dignità ai beni mondani, economici, culturali, artistici»²⁸.

La possibilità di tale riscatto è legata all'adesione radicale al dono che, a sua volta, viene fatto oggetto di donazione attraverso un atto nel quale la persona mette in gioco la propria libertà, in un progetto di orientamento globale della propria esistenza. Affiora qui un'altra categoria di grande importanza della morale generale, che si propone come orientatrice della propria esistenza: la categoria di opzione fondamentale. La scelta personale del bene e del male non è mai infatti unicamente scelta dell'azione nel suo immediato contenuto; è, più profondamente, scelta del proprio modo di autorealizzarsi.

Tornando al concetto di "peccato", questo significa che si istituisce nella condotta del soggetto uno stretto rapporto tra la libertà fondamentale di peccato, già anticipata, e gli atti singoli che sono sua espressione e che, a loro volta attuano, sia pure parzialmente, la libertà fondamentale nella sua decisione di peccato o di rifiuto di esso. Ha

luogo pertanto una forma di circolarità tra atto particolare ed opzione fondamentale, nel senso che gli atti particolari rendono trasparente e rafforzano o indeboliscono l'opzione fondamentale, la quale presiede alla loro emissione in positivo e/o in negativo rendendoli conformi a sé o a sé contrari.

Gli atti peccaminosi e quelli virtuosi, dunque, in quanto atti interni dislocati nello spazio e nel tempo e insieme uniti come attrattivi di un unico progetto fondamentale di peccato, danno origine – come già si è ricordato – a una reale struttura di peccato. Questo significa che, se il peccato è atteggiamento fondamentale di rifiuto di Dio, i singoli peccati non fanno che attuare, alimentandolo ulteriormente, tale atteggiamento. L'uomo, da Adamo in poi, in sé stesso fin dal suo primo atto, dà luogo a una struttura storica di peccato.

«In questo senso il peccato – rileva De Guidi – è entrato nel mondo (Rom 5,12) per il volere dell'uomo, come potenza di peccato. Ma il peccato non preesiste all'uomo, è l'uomo che dà origine al peccato, divenendo egli stesso una struttura di peccato in via di attuarsi sempre più definitivamente»²⁹.

E aggiunge:

«Il peccato originale è allora questa impotente-potente struttura personale e collettiva che ci rende impotenti ad amare, ma potenti nell'odiarcì. L'oggettivo condizionamento esteriore che ci impedisce di amare e ci rende potenti a peccare, è l'attuazione esteriore della struttura interiore, di tutti assieme e di ciascuno personalmente, interna ed esterna, ad originare una tale situazione di un amore interumano e tra l'uomo e Dio. La ingiustizia radicale sta proprio in questa impotenza ad amare, che diventa sempre più potenza di struttura di odio, come una risposta all'amore storico-salvifico-divino nei confronti di ogni uomo e di tutti assieme»³⁰.

A dare maggiore consistenza a questa condizione strutturale concorrono, in misura determinante, le singole opzioni fondamentali di peccato, le

²⁷ Serio DE GUIDI, *Il peccato personale e il peccato del mondo*, in *RTM* 7 (1975), pp. 69-70.

²⁸ *Ibid.*, 68.

²⁹ *Ibid.*, 72.

³⁰ *Ibid.*, 75.

quali alimentano ulteriormente la struttura di peccato operante nella storia. Così viene dispiegandosi la potenza del peccato del mondo che, emancipandosi dalle singole libertà fondamentali, tende necessariamente a porsi come realtà autonoma, quindi assoluta e “strumentalizzatrice”. De Guidi non esita a porre l’accento sulla efficacia di questa entità che, nella sua autonomia, incide profondamente sull’agire umano, ma non manca al tempo stesso di rilevarne il limite, sottolineando come tale energia non è tuttavia in grado di negare in termini assoluti la capacità dell’uomo di esercitare la propria libertà. Egli infatti scrive:

«Qui il peccato del mondo si mostra come la potenza-impotente che continuamente tenta di invertire la storia umano-salvifica di amore delle singole persone, dei popoli, dell’intera umanità [...]. La struttura storica di potenza del peccato non è il maligno, resta un frutto amaro prodotto dalla libera volontà dell’uomo, in quanto però potenza-impotente sovrastante ma mai vittoriosa completamente sulla libertà stessa, è il non-sacramento adulto per la storicizzazione del maligno»³¹.

La liberazione da questa condizione, se è vero per il messaggio cristiano che il peccato è il male morale in quanto responsabile privazione dell’amore storico-salvifico divino, può realizzarsi per il singolo uomo e per la comunità umana solo a partire da questo spiraglio di libertà. Ma la sua piena attuazione è frutto dell’azione di perdono e di amore del Padre per Cristo nello Spirito attraverso l’azione liturgico-sacramentale che agisce nel cuore dell’uomo e del mondo.

III. Amicizia e amore

Infine, non si può dimenticare, nella prospettiva fondativa prescelta, il tema dell’amicizia e dell’amore, che ha la sua espressione più alta nella carità e che rappresenta un importante punto di confluenza positiva tra morale fondamentale e morale generale, divenendo anche il criterio definitivo di valutazione e di orientamento dell’agire morale nei diversi contesti dell’esistenza personale e della vita sociale. Esso ricorre con frequenza negli scritti di De Guidi a partire dagli anni settanta³². La riflessione più vasta e più completa è

³¹ *Ibid.*, 78.

³² Una prima esposizione si trova in *Dizionario Teolo-*

presente in un prezioso testo dal titolo *Amicizia e amore* del 1989, dove egli affronta il tema in maniera esemplare dimostrando, accanto alla preparazione filosofica e teologica, una notevole conoscenza della letteratura greco-romana, soprattutto della poesia e del teatro, nonché un’attenta considerazione degli aspetti filologici e semantici dei testi: considerazione che risulta peraltro presente in tutto l’arco della sua produzione³³.

1. Collocazione e fondamento dell’amicizia e dell’amore

De Guidi prende anzitutto avvio dalla contestualizzazione dell’amicizia e dell’amore nell’ambito del quadro socioculturale contemporaneo. Il presupposto a partire dal quale (e sul quale) fonda le sue considerazioni è il rapporto con l’altro in quanto costitutivo dell’essere persona. Egli non manca tuttavia di segnalare il pericolo che questo rapporto venga oggi vissuto in termini non umanizzanti, nel segno cioè della banalizzazione e della strumentalizzazione. A tale proposito egli scrive:

«È in questo contesto di forte contrasto tra contemplazione classica, fede cristiana e trasformazione tecnica, cioè tra l’uomo e la natura, l’io e l’altro, la libertà umana e quella divina, che bisogna rintracciare il significato del rapporto tra amicizia e amore. Infatti tale rapporto, pur essendo un tema particolare, sembra capace di risignificare l’intero problema dell’uomo moderno e contemporaneo. Si tratta in verità di comporre la mistica della trasformazione tecnica del mondo, sempre più dominante e pericolosa, con il valore assoluto della relazione umana come tale, di cui quella filetica, erotica e teologale sono aspetti sempre implicati, ma mai totalizzanti»³⁴.

L’amicizia cui De Guidi fa anzitutto riferimento è una realtà complessa e dinamica che comporta l’entrata in gioco di tutte le energie personali e

gico Interdisciplinare, Casale Monferrato (AL).

³³ Il testo al quale qui principalmente si allude è: *Amicizia e amore*, Negrar (Verona): Il Segno (coll. *Minima Humana*) 1989. A questo testo si farà particolare riferimento, integrandolo con alcune interessanti riflessioni contenute negli altri testi dedicati alla stessa tematica.

³⁴ *Ibid.*, 72-73.

sociali. Lungi dal poter essere pretesa o acquistata, essa è insieme un dono e una conquista, che si attua solo nell'armonizzazione continua di tutte le dinamiche esistenziali. Alla radice della possibilità di tale attuazione vi è la libertà intesa come una realtà – lo si è già ricordato – avente un'originaria struttura relazionale che la spinge a trascendersi verso l'altra libertà, quella umana e quella divina. La condizione perché questo trascendimento si realizzi è la presenza dell'altro come persona da accogliere.

«Solo ciò che è presente – osserva De Guidi – può essere accolto, ma è l'accoglienza che dà significato all'essere presente»³⁵.

Quest'ultima – l'accoglienza – è un atto di radicale apertura reciproca, la quale può sussistere soltanto laddove ha luogo almeno un punto di reale tangenza che viene di continuo approfondito mediante l'apertura della propria personalità.

L'amicizia, che è anzitutto realtà umana, trova una sua specifica identità nella prospettiva cristiana. La Bibbia, fin dal Testamento ebraico, la riconosce come esperienza di una relazione creaturale e di salvezza interumano-divina. Il tessuto relazionale della realtà di cui l'uomo è parte ha in Dio la sua origine. Il legame della creatura nei confronti del Creatore è un legame vitale; fatto da Dio "a sua immagine", l'uomo è il *partner* di Dio, l'interlocutore che egli dà a sé stesso, colui che è in grado di ascoltare Dio che parla e di rispondergli. Da questa relazione fondamentale (perché fondante in quanto costitutiva della sua natura) discendono le relazioni con l'altro, che hanno il loro archetipo nella relazione uomo-donna, e il rapporto con il mondo.

A partire da questa visione biblica originaria acquisisce il suo reale significato anche la distinzione tra amicizia e amore, esperienze che hanno, per molti aspetti, connotati comuni, ma presentano anche specificità legate al modo diverso di vivere la relazione. Nella prospettiva teologica, se è vero che l'amicizia di benevolenza già annuncia e attua un incontro con Dio, l'amore coniugale fa dell'incontro dell'uno mediante l'altro la modalità propria dell'incontro personale dei due con Dio, che ha luogo nella reciprocità del rapporto.

In ambedue i casi alla radice la libertà diviene promozionalità liberatrice. Ciò che infatti si tende a sviluppare nel rapporto è la creatività dell'altro, mettendo in azione la capacità di autocrescita in un processo di reciprocità feconda. Inserito in

questo contesto, tuttavia, l'amore coniugale spiega la propria specificità nella figura del figlio, che è la forma più alta della creatività della coppia sponsale, in quanto conferisce all'amore una nuova potenzialità, che lo rende trasmettitore di vita e ne dilata lo spazio di espressione dando origine alla genitorialità.

D'altra parte, il rapporto tra amicizia e amore (con le loro affinità e le loro diversità) va collegato a tre stadi, che rappresentano altrettante sfaccettature della realtà amicale e sponsale. La differenza tra le due esperienze esistenziali è dettata dalla doverosa e complementare dinamica storica tra relazione erotica, amicale e agapica. De Guidi a tale proposito osserva:

«Benché ognuna di queste relazioni abbia una sua carica e specifica valenza emotiva, sentimentale, tendenziale, assiologica, cioè una differente ed integrante funzionalità ed assiologicità, sembra tuttavia che unica sia la loro struttura ontologica e spirituale: quella della libertà personalizzata come interrelazione di comunione storica ed escatologica. Questa ipotesi che dovrebbe costituire l'ossatura dell'antropologia teologica morale fondamentale, e che avrebbe dovuto essere più direttamente sviluppata nella parte sistematica, sembra permettere di avviare ad unità di pensiero il rapporto tra eros, filia e agape³⁶».

E prosegue rilevando:

«La differenza tra la relazione erotica di intersecazione e quella filetica di tangenza è data proprio dal modo e dalla differente realtà nella fruttuosità delle stesse relazioni. Tutte e due devono essere fruttuose per la reciproca personalità, ma differente è il modo e lo stesso frutto. In ambedue le relazioni unico è lo scopo, pur nella permanente differenzialità di modalità e di frutto: la maturazione della corrispettiva personalità degli amanti e degli amici, ma differente è la modalità di fruttuosità: tramite il figlio in quella erotica e tramite la valorizzazione reciproca in quella fi-

³⁵ *Ibid.*, 111.

³⁶ *Ibid.*, 158.

letica»³⁷.

Scopo funzionale ed assiologico delle due relazioni, pur con differente modalità realizzativa è, in definitiva, quello della reciproca promozione storica, che ha come obiettivo ultimo la partecipazione alla vita di Cristo e all'edificazione del Regno in vista del perseguimento della comunione escatologica.

2. La dimensione propriamente cristiana

Amicizia e amore si inseriscono pienamente nel contesto dell'amore divino, che si realizza secondo due latitudini diverse e complementari – Dio ama ciascuno di un amore speciale e tutti di un amore universale – che devono essere presenti in ambedue le esperienze. Tuttavia, mentre la relazione amicale è per sua dinamica interna un rapporto di amore effettivo ed affettivo, che non implica l'esclusività e dà quindi spazio alla dimensione orizzontale e universale, l'amore erotico si presenta come unico ed esclusivo, mettendo dunque in primo piano la dimensione verticale e di profondità.

Questo diverso dispiegarsi di dilatazione e di approfondimento che ha – come si è accennato – la sua ultima radice nell'amore divino, costituisce il punto di partenza della riflessione teologica. L'esperienza cristiana è esperienza dell'essere amati da Dio – il dono divino precede ogni atto umano – per amarsi, riconoscendo le proprie potenzialità ed i propri limiti – Pascal direbbe la propria grandezza e la propria miseria – e, infine, per ricambiare con amore l'amore divino, riversandolo sui fratelli e sulle realtà del mondo in cui viviamo.

«La reciproca bontà e amicizia tra Dio e l'uomo (Tt 3,4) – rileva De Guidi – è Gesù Cristo in forza dello Spirito. A partire da Gesù Cristo il Padre ama di amore di gratuità e di benevolenza tramite lo Spirito l'uomo in quanto uomo (Gv 3,16; 1 Gv 4,9-10), Dio non fa discriminazione di persone (1 Pt 1,17) né cerca la "sua gloria" attraverso l'uomo, cioè nell'amare l'uomo, ma vuole il bene oggettivo di ogni soggettività (S, Th. II-II q. 132, art. 1). Dio ama l'uomo definitivamente onorandolo (Gv 12, 26). E l'uomo che accetta la benevolenza di Dio lo può riamare per il be-

ne oggettivo che è Dio stesso come Trinità economica senza sacrificare sé stesso. L'amore puro per Dio diventa anche il massimo amore, e non l'autodistruzione dell'uomo stesso»³⁸.

Questa relazionalità esige, per potersi adeguatamente esprimere, da un lato, l'abbandono di ogni aspetto utilitaristico o meramente edonistico che, in entrambi i casi, ha come conseguenza la realizzazione di un rapporto oggettuale; e, dall'altro, l'acquisizione di alcune attitudini soggettive o virtù, di cui De Guidi fornisce una precisa descrizione fenomenologica: dalla presenza all'accoglienza, dall'implicanza alla parità e dalla benevolenza alla gratuità.

Tale rapporto, sia pure in forma e intensità diversa ma con il corredo delle virtù segnalate, va esteso, secondo De Guidi, alla stessa natura che attende dall'azione responsabile dell'uomo la sua definitiva specificazione e risignificazione. A tale proposito egli scrive:

«Nel frattempo l'oggetto cosale è affidato alla cura dell'uomo perché tragga da esso sicurezza oggettiva e soddisfazione soggettiva individuale e sociale. L'uomo è perciò signore del mondo (Gv 1,28-30), ma non ne è il despota né gli è lecito distruggerlo [...]. In sintesi l'uomo redento si può comportare da amico verso le cose, volendole come un valore materiale o bene in sé: ecco l'oggettiva sicurezza dell'utile, tuttavia non per la soddisfazione fine a sé stessa, sarebbe la idolatria edonista individuale e collettiva. Ma come l'uomo in e per sé stesso può e deve attuare il primato della fedeltà alla relazione interumano-divina attraverso la ricchezza-povertà di spirito e la soddisfazione-sobrietà di cuore per realizzare la sua soggettività o personalità»³⁹.

Amicizia e amore hanno dunque un'apertura sulla natura, che – come ricorda Paolo – gode della sua piena liberazione grazie all'opera trasformatrice dell'uomo e avrà il suo definitivo compimento alla fine dei tempi: cieli nuovi e terra nuova.

³⁸ Serio DE GUIDI, «Amicizia», in *Nuovo Dizionario di teologia morale*, Cinisello Balsamo (Mi): S. Paolo 1990, p. 33.

³⁹ *Ibid.*, 31.

³⁷ *Ibid.*, 159-160.

3. Il comandamento dell'amore

La riflessione fin qui proposta, che dovrebbe occupare un posto centrale nella morale fondamentale, imponendosi come realtà trasversale, fornisce un apporto essenziale al dispiegarsi della proposta cristiana. Ma il contributo di De Guidi non si arresta qui. Egli approfondisce gli aspetti etici del discorso fin qui fatto, dando un rilievo del tutto particolare al primo e più importante comandamento: la carità, intesa come amore di sé, di Dio e del prossimo⁴⁰.

Il comandamento nuovo, nel quale trova il suo invero e la sua sintesi l'intera morale cristiana – “Ama e fa ciò che vuoi” affermava Agostino – pur provenendo da Dio, è immanente all'uomo come una forza obbligatoria. L'*agape* è un'energia scritta sul cuore grazie al dono dello Spirito (Ger 31,23; Rom 5-6). La grazia redentrice diviene in tal modo l'unica legge morale e storica per l'uomo. L'obbligo morale che ne scaturisce è, nello stesso tempo, autonomo e teonomo senza diventare eteronomo. Autonomo in quanto lo Spirito non violenta l'autonomia dell'uomo; teonomo perché ha il suo fondamento in un soggetto, la cui identità è quella di essere personalità cristiana in quanto creata da Dio e redenta in Cristo. Al riguardo De Guidi osserva:

«Il fondamento oggettivo ontologico-teologico è la stessa identità del soggetto umano storico o persona della sua personalità cristiana sempre come creato e redento [...]. L'autonomia trova il suo fondamento nella indisponibilità ontologico-teologica e operativa dell'uomo storico. L'uomo è libero “perché è legge a sé stesso” in quanto negativamente è “senza padrone” (*adepotos*) e positivamente è “autodispositivo (*autoexousios*) delle proprie “operazioni” immanenti e delle proprie azioni trascendenti»⁴¹.

Questa padronanza non è tuttavia assoluta. Sia in quanto singolo che come umanità, l'uomo non è padrone assoluto dei beni di cui dispone; è signore responsabile. Non può sciuparli, ma deve custodirli (Gen 2,15), perché siano al servizio di

ciascuno e di tutti. L'obiettivo da perseguire è infatti il bene verso colui al quale si vuol bene. Non si tratta di unirlo a sé rendendolo dipendente da sé, ma di trattarlo come sé stesso, rivolgendogli il bene come a sé stessi.

«In questo senso l'amore – osserva De Guidi – si dice *forza aggregativa*, perché uno aggiunge un altro a sé medesimo e lo tratta come un altro sé stesso. In tal senso anche l'amore divino è una forza aggregativa senza che per questo vi sia composizione ma solo perché rivolga agli altri i suoi beni»⁴².

4. Amore e procreazione

Questa visione dell'amore è da De Guidi applicata a diverse questioni morali concrete. Esse vengono riportate – come egli stesso ripetutamente ricorda – alla morale fondamentale.

«Ogni questione di teologia morale speciale – egli scrive – sempre, ma soprattutto quando entra nel fuoco della conflittualità, va ripresa, collocandola e congiungendola da ogni lato con l'intera teologia fondamentale»⁴³.

Anche il rapporto amore-procreazione è assunto qui come modello di approccio da praticare anche in altri contesti situazionali. Il fine da perseguire è allora quello di ripensare la teologia morale fondamentale secondo questa prospettiva di apertura teologica, delineando così lo sfondo di riferimento per ogni questione di morale speciale. Riportando l'attenzione direttamente sul tema del rapporto amore-procreazione, De Guidi scrive:

«Si tratta di rimeditare in modo sintetico l'economia della salvezza, riferendoci a Gesù Cristo morto e risorto che continua nella chiesa per lo Spirito e la Parola, che si rende presente, specialmente negli eventi sacramentari; che ricrea l'uomo ad immagine di figlio di Dio; che svela realmente così Dio come Trinità per noi, perché Trinità in sé stesso, quale Dio di *agape* tripersonale, compimento dell'uomo»⁴⁴.

⁴⁰ Cf Serio DE GUIDI, «Riflessioni sul comandamento di amore di sé, Dio e il prossimo mediante i beni infrapersonali», in *Lateranum*, LVII (1991), pp. 453-469.

⁴¹ *Ibid.*, 454-455.

⁴² Tommaso D'AQUINO, *S. Th.*, I, q. 20, art. 1.

⁴³ Serio DE GUIDI, «Elaborazione di una morale fondamentale per la comprensione del rapporto amore-procreazione», in *RTM* 11 (1979), p. 517.

⁴⁴ *Ibid.*, 504.

L'amore fecondo esprime e opera dunque l'agape cristologica ed ecclesiologica di Cristo nella storia. La fecondità è una relazione destinata alla promozione del "tu" ed ha il suo culmine nel sacramento del matrimonio come espressione ecclesiale laicale. Entro questa cornice è possibile la valutazione del rapporto tra amore coniugale e procreazione nell'ottica di una creatività responsabile. La fondazione dinamica cristologica e trinitaria apre dimensioni sconfinite allo sviluppo di tale creatività nell'ottica di una generosità procreativa, come segno dell'attenzione alla vocazione della coppia e ai bisogni della chiesa e della società. L'adesione a questa prospettiva fa del rapporto amore-procreazione un momento di reciproco accrescimento, conferendo all'"amore fecondo" – come ci ricorda il Concilio – una modalità concreta di realizzazione interpersonale e di apertura al dono della vita, che concorre alla crescita dell'umanità e alla venuta del Regno.

IV. Riflessioni conclusive

Pur non avendo lasciato un'opera di teologia morale fondamentale sistematica nella versione dei tradizionali (e anche recenti) manuali, De Guidi ci ha offerto (e ci offre) un approccio ad essa di alta qualità, con un disegno innovativo di grande interesse, sia per il metodo adottato sia per la ricchezza e la singolarità dei contenuti proposti. La sottovalutazione del suo contributo dovuta soprattutto – come già si è ricordato – alla difficoltà di accesso alla sua scrittura, caratterizzata da un lungo periodare e dall'uso di un linguaggio che non brilla sempre per chiarezza, non può (e non deve) farci dimenticare l'originalità del suo pensiero che occupa un posto privilegiato (forse il più significativo per la novità dell'impostazione) nel panorama teologico-morale italiano postconciliare (e non solo). La riflessione di De Guidi va oltre le schematizzazioni tradizionali per fermare l'attenzione su alcune questioni di fondo, che costituiscono i nodi critici più rilevanti dell'attuale ricerca e che vengono da lui affrontati in uno stretto connubio tra teologia positiva e teologia speculativa. A dare corpo a questo progetto concorrono diversi fattori che meritano di essere segnalati.

Il *primo* di essi è una vasta conoscenza della Bibbia e della patristica; conoscenza che si avvale dell'apporto della più aggiornata esegesi ed ermeneutica e che rappresenta una base imprescindibile

del suo lavoro fondativo. Egli non si accontenta certo di rapidi accenni formali al testo biblico, che è invece fatto oggetto di uno scavo profondo (anche filologico) nell'intento di coglierne il messaggio nella sua integralità. Analogo discorso vale anche per la patristica, fatta oggetto di un'attenzione particolare in quanto espressione dell'esperienza della primitiva comunità cristiana, che fornisce dunque un modello concreto di un vissuto il cui spirito va assunto come principio ispiratore di una condotta che deve essere riproposta, tenendo in seria considerazione le istanze della situazione attuale, in un'opera di risignificazione e di riattualizzazione che esige lungimiranza e creatività. Purtroppo (anche per esigenza di stringatezza) si è dedicato qui poco spazio a questo aspetto che meriterebbe un'ampia analisi, fino a diventare oggetto di un altro contributo (magari a cura di specialisti dei due settori), che ne evidenzia la fecondità per gli sviluppi di una ricerca etica nel segno della radicalità evangelica.

Il *secondo* fattore è costituito dal rapporto che De Guidi istituisce tra filosofia morale e teologia morale. Accanto al recupero di questo rapporto, spesso trascurato, sia a causa dell'accento posto sulla teologia positiva, sia per l'apertura (peraltro giustificata) alle scienze umane, che hanno recato (e recano) un contributo determinante alla soluzione delle questioni proprie della morale speciale, egli ha lasciato qui preziose indicazioni sul modo particolare (e originale) di accostamento alle fonti filosofiche. Sorprendente è, a tale riguardo, la dimestichezza che egli manifesta nei confronti delle correnti del pensiero filosofico moderno e contemporaneo, con la chiara preferenza per alcune correnti ed autori – la fenomenologia e il personalismo, da un lato, e la filosofia (e teologia) di Paul Ricoeur, dall'altro – con le quali ha intrecciato un dialogo fecondo. Il rimando costante, nella parte speculativa, alle categorie e all'impianto di tali correnti di pensiero conferisce alla riflessione teologico-morale una robustezza teoretica, raramente presente in analoghe trattazioni.

Infine, il *terzo* fattore è quello che va più direttamente riferito alla teologia in generale e alla sua specifica declinazione in teologia morale. La prospettiva unitaria del discorso teologico, con la istituzione anzitutto di uno stretto rapporto della teologia morale con la teologia dogmatica, che va ricondotta nella sua espressione più alta al miste-

ro pasquale quale perno attorno a cui ruotano il mistero trinitario, l'antropologia, l'ecclesiologia e la sacramentaria, sono altrettante sfaccettature di un'unica realtà, il mistero del Dio cristiano, che è in definitiva amore e carità. L'agape vista alla luce della prospettiva ricordata assume dunque, in senso pieno, il carattere di primo comandamento, in cui si riassumono tutte le istanze della vita morale cristiana, le quali dipendono in ultima analisi da esso. L'esemplarità della prassi di Gesù di Nazaret, in tutte le fasi della sua esistenza, ma in modo particolare nella morte e risurrezione come dono totale di sé e come partecipazione piena alla vita, quella del Risorto, diviene il contenuto fondamentale della sequela cui il discepolo è chiamato; sequela che ha nelle "beatitudini" e nei "ma io vi dico" del discorso della montagna l'offerta di un ideale di perfezione, di una meta mai pienamente raggiungibile ma da perseguire con costanza. Lo statuto epistemologico della teologia morale fondamentale e delle sue ricadute nelle

categorie della morale generale e nelle concrete tematiche di quella speciale è dunque qui ben tracciato. Ad esso corrisponde una precisa e ricca impostazione della riflessione teologico-morale, che ha, a tutti gli effetti, il carattere di teologia in senso pieno, la quale non può dunque essere considerata, come spesso avviene, una disciplina di serie B, ma una disciplina che interagisce, senza limitazione, con tutte le altre, conferendo al messaggio cristiano una dimensione di attualizzazione operativa nell'ottica dell'incarnazione.

La proposta di teologia morale di Serio De Guidi rappresenta, in ultima analisi, un contributo fondamentale agli sviluppi che tale disciplina ha avuto nel lungo periodo postconciliare. Un contributo di primo piano e, per alcuni aspetti, unico, che va collocato per la sua innovatività come uno degli apporti più costruttivi, sia a livello metodologico che dei contenuti, dell'opera di rinnovamento avviata dal Concilio.