

Gregorianum

GIANNI CIOLI

**Il «compromesso» nella riflessione teologico morale
di Klaus Demmer. Contesti di origine, livelli di utilizzo
e attualità nel confronto con il magistero di papa Francesco**

Pontificia Universitas Gregoriana

Roma 2017 - 98/3

Il “compromesso” nella riflessione teologico morale di Klaus Demmer.

Contesti di origine, livelli di utilizzo e attualità nel confronto con il magistero di papa Francesco

Alla cara memoria di Klaus Demmer (1931-2014)

Il concetto di compromesso etico ha richiamato l'attenzione della teologia morale cattolica a partire dalla conclusione del concilio Vaticano II. Fra coloro che ne hanno proposto la valorizzazione si distinguono in particolare il redentorista olandese Coenraad A.J. Van Ouwerkerk, con un articolo su *Concilium* del 1965¹ e lo statunitense Charles E. Curran, tornato a più riprese sull'argomento a partire dal 1967². Per questi autori il compromesso in campo morale può ricondursi all'idea che sia possibile ipotizzare una giustificazione oggettiva di comportamenti non conformi alle norme morali ereditate dalla tradizione, data la strutturale limitatezza umana prima del compimento escatologico. Il tedesco Helmut Weber, che si è dedicato alla riflessione sul tema nel corso degli anni '70 e '80³, lo definisce piuttosto come l'impegno di «fare il bene nelle difficili

¹ Cf. C.A.J. VAN OUWERKERK, «Morale évangélique et compromis humain. Réflexions de Théologie morale sur un problème actuel», *Concilium* 5 (1965) 13-14.

² Cf. C. CURRAN, «Dialogue with Joseph Fletcher», in ID., *A New Look at Christian Morality*, Christian Morality Today II, Notre Dame (Indiana) 1968, 171. L'articolo era apparso originariamente in *Homiletic and Pastoral Review*, 67 (1967) 821-829; ID., «Natural Law», in ID., *Themes in Fundamental Moral Theology*, Notre Dame (Indiana) 1977, 31-32. Un'applicazione pratica del compromesso è suggerita da Curran nell'ambito dell'etica sessuale in situazioni particolari quali l'omosessualità e la sessualità prematrimoniale (cf. ID., «Sin and Sexuality», *ibid.*, 182; 184). Teologia di Curran: R. GRECCO, *A Theology of Compromise. A Study of Method in the Ethics of Charles E. Curran*, American university studies, New York 1991.

³ Cf. H. WEBER, «Il compromesso etico», in T. GOFFI, ed., *Problemi e prospettive di teologia morale*, Brescia 1976, 199-219; ID., «Der Kompromiß in Moral. Zu seiner theologischen Bestimmung und Bewertung», *Trierer Theologische Zeitschrift* 86 (1977) 99-118; ID., «Ein-

e spesso dolorose condizioni di un mondo che è ancora segnato dalla legge del divenire»⁴. La convergenza sul tema del compromesso con un'analoga prospettiva di fondo non toglie che ciascun autore abbia affrontato la questione con sfumature diverse, sottolineando chi, come Curran, essenzialmente i limiti dovuti al peccato, chi piuttosto, come Weber, quelli dovuti alla condizione creaturale⁵.

All'indomani dell'enciclica *Humanae vitae* (1968), sotto la pressione ingenerata dalla necessità di affrontare pastoralmente il problema della praticabilità delle direttive ecclesiastiche sul controllo delle nascite, furono elaborate soluzioni non prive di spessore teoretico e affini alle riflessioni sul compromesso, sebbene non vi facessero esplicito riferimento⁶.

Tuttavia, nel dibattito postconciliare, tale utilizzo, esplicito o implicito, del concetto di compromesso in ambito teologico morale sollevò varie critiche.

Tra le altre quella di Josef Fuchs⁷, che riteneva di poter ravvisare nelle teorizzazioni che vi facevano riferimento il soggiacere di una inadeguata teoria della norma. Dato che la morale normativa mira a fornire indicazioni per l'agire moralmente corretto, secondo Fuchs è necessario domandarsi se le norme operative che tutelano valori premorali abbiano sempre effettivamente l'ampiezza di validità che pretendono. In altre parole, non si dovrebbe pensare a un *intrinsece malum* quando ci si riferisce a principi contenutistici o norme operative concrete:⁸ a tale livello la norma veramente oggettiva, vale a dire adeguata alla realtà, può essere formulata solo in relazione alla situazione dal soggetto agente⁹. La soluzione difficile – anche se condizionata dal peccato – non rappresenta quindi un compromesso «nei confronti di norme operative che non ammettono eccezioni: richiede piuttosto in certi casi una correzione di norme imprecisamente formulate»¹⁰.

führung», in Id. ed., *Der ethische Kompromiß*, Studien zur theologischen Ethik, Freiburg i. Ue – Freiburg i. Br. – Wien 1984, 7-14.

⁴ H. WEBER, «Il compromesso etico» (cf. nt. 3), 219.

⁵ Sintesi del dibattito e relativa bibliografia in G. CIOLI, «Il compromesso. Una categoria controversa in teologia morale», in A. FUMAGALLI – V. VIVA, ed., *Pensare l'agire morale*. Fs. Klaus Demmer, L'abside, Cinisello Balsamo 2011, 160-178.

⁶ Senza mettere in discussione la validità della norma si prospettava la sostenibilità di decisioni divergenti, a motivo sia della concupiscenza quale limite alla libertà, sia della conflittualità, talora soggettivamente insostenibile, dei beni in gioco nella concretezza del vissuto: cf. G. CIOLI, «Il compromesso. Una categoria controversa» (cf. nt. 5), 162-163.

⁷ Cf. J. FUCHS, «Il peccato del mondo e la morale normativa», in Id., *Etica cristiana in una società secolarizzata*, Casale Monferrato 1984, 91-115. In linea con le critiche di Fuchs: M. ATTARD, *Compromise in Morality*, Rome 1976.

⁸ Ciò è dovuto innanzitutto al carattere non assoluto dei beni che queste norme tutelano: J. FUCHS, «Ci sono atti intrinsecamente cattivi? A proposito di una discussione intraecclesiale che continua», in Id., *Etica cristiana in una società secolarizzata*, 129.

⁹ Cf. J. FUCHS, «The Absoluteness of Moral Terms», *Gregorianum* 52 (1971) 415-417, 499.

¹⁰ J. FUCHS, «Il peccato del mondo e la morale normativa» (cf. nt. 7), 114.

Altri come Dionigi Tettamanzi, Ferdinando Citterio e Marcelino Zalba¹¹, pur concordando con Fuchs sul fatto che, nel caso di situazioni conflittuali, il problema reale fosse quello di definire nel modo più preciso la norma morale o dovere¹², in nome della densità dell'oggetto dell'azione come elemento primario della moralità e da una prospettiva diametralmente opposta a quella di Fuchs, vedevano un limite alla possibilità di ridefinizione della norma proprio nella necessità di riconoscere l'esistenza di un *intrinsece malum*, ovvero di atti intrinsecamente cattivi e di correlative norme proibenti¹³, di fronte a cui non si profilano spazi per un possibile compromesso.

L'enciclica *Veritatis splendor* scritta da Giovanni Paolo II nel 1993, pur non affrontando esplicitamente il tema del compromesso, presentava argomentazioni che appaiono sintoniche con quelle di questi ultimi autori. Il deciso richiamo dell'enciclica a riconoscere l'esistenza di atti intrinsecamente cattivi non pare incoraggiare una morale del compromesso¹⁴. In particolare, riflettendo sul ruolo della coscienza, Giovanni Paolo II negava la ragionevolezza di una verità morale esistenziale e concreta che possa divergere da quella, pur valida, di livello dottrinale e astratto¹⁵.

Il minore interesse per il compromesso nella riflessione dei moralisti cattolici a partire dagli anni '90 può forse in parte spiegarsi con l'impatto prodotto dall'enciclica sui tentativi di riconfigurare l'identità epistemologica della teologia morale¹⁶.

¹¹ Cf. D. TETTAMANZI, «Il compromesso in campo morale: una soluzione delle situazioni di conflitto?», *Rivista del clero italiano* 60 (1979) 948-960; F. CITTERIO, «La revisione critica dei principi morali alla luce della teoria del "compromesso etico"», *La Scuola Cattolica* 110 (1982) 29-64; M. ZALBA, «Principia ethica in crisim vocata intra (propter?) crisim morum», *Periodica* 71(1982) 25-63, 319-357.

¹² Cf. D. TETTAMANZI, «Il compromesso in campo morale» (cf. nt. 11), 960; F. CITTERIO, «La revisione critica dei principi morali» (cf. nt. 11), 34-35.

¹³ Cf. D. TETTAMANZI, «Il compromesso in campo morale» (cf. nt. 11), 960; M. ZALBA, «Principia» (cf. nt. 11), 37-41.

¹⁴ Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Lettera enciclica "Veritatis splendor"*, 79-83, http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor.html.

¹⁵ Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Lettera enciclica "Veritatis splendor"* 56.

¹⁶ Cf. G. CIOLI, «Il compromesso. Una categoria controversa» (cf. nt. 5), 176 nota 372. Sulla ricezione del documento in genere cf. P. CARLOTTI, *Veritatis splendor. Aspetti della ricezione teologica*, Biblioteca di scienze religiose, Roma 2001.

I. IL COMPROMESSO NELLA RIFLESSIONE DI KLAUS DEMMER

Nell'ambito della ricezione cattolica del concetto di compromesso merita un'attenzione particolare la riflessione di Klaus Demmer¹⁷, che ha dedicato alla tematica un articolo apparso nel 1972 su *Gregorianum*, per poi riprenderla in varie pubblicazioni successive, in particolare nei manuali accademici¹⁸.

Alla base della sua riflessione sul compromesso in campo etico sta il confronto puntuale con la teologia luterana, in particolare con le tesi elaborate da Helmut Thielicke nell'ambito della sua *Theologische Ethik* all'inizio degli anni '50¹⁹. Demmer intravede nel dialogo fra la posizione cattolica e quella riformata una preziosa opportunità di considerare in maniera più adeguata la rilevanza dei condizionamenti dovuti alla concupiscenza considerata quale esistenziale negativo²⁰.

1. I contesti di origine: la sociologia del diritto e la teologia luterana

Nella sua trattazione manualistica Demmer parla di «teorema del compromesso in campo etico» e individua due contesti d'origine a cui far riferimento per comprenderne il possibile utilizzo in teologia morale: la sociologia del diritto e, appunto, la teologia luterana.

Il primo contesto d'origine rimanda al diritto romano, secondo il quale il *compromissum* ha luogo quando due parti in causa sono alla ricerca, in tribunale, di un conveniente equilibrio tra interessi contrastanti. «Questo modo di procedere non risente di alcun sospetto di immoralità; anzi è pienamente giustificato dato il contrasto altrimenti non componibile»²¹. Il termine ha poi trovato cittadinanza nell'ambito della vita sociale e politica: programmi e progetti politici sono normalmente il frutto di compromessi, perché occorre trovare un minimo denominatore comune che consenta un comune agire. Il compromesso così inteso presuppone la virtù della tolleranza sociale e politica, ovvero la

¹⁷ Sul pensiero teologico morale di Demmer in genere cf. M. WOLFERS, *Theologische Ethik als handlungsleitende Sinnwissenschaft. Der fundamentalethische Entwurf von Klaus Demmer*, Freiburg i.Br 2003.

¹⁸ Cf. K. DEMMER, «Entscheidung und Kompromiß», *Gregorianum* 53 (1972) 323-351; ID., *Christi vestigia sequentes. Appunti di teologia morale fondamentale*, Roma 1989², 305-311; ID., *Seguire le orme del Cristo. Corso di teologia morale fondamentale*, Roma 1995; 120-123; ID., *Fondamenti di etica teologica*, Teologia. Studi, Assisi 2004, 370-376. Per una collocazione del compromesso nell'orizzonte teoretico di Demmer cf. A. BONANDI, «La teologia morale di K. Demmer. Per una prima collocazione», in A. Fumagalli – V. Viva, ed., *Pensare l'agire morale*, 40-44.

¹⁹ Cf. K. DEMMER, «Entscheidung und Kompromiß» (cf. Nt. 18), 325-326; cf. H. THIELICKE, *Theologische Ethik*, I, II, Tübingen 1951, 1986⁵, 69-213. Demmer fa riferimento alla seconda edizione del 1965.

²⁰ Cf. K. DEMMER, «Entscheidung und Kompromiß» (cf. nt. 18), 323; cf. ID., *Interpretare e agire. Fondamenti della morale cristiana*, Cinisello Balsamo (Mi) 1989, 55.

²¹ K. DEMMER, *Christi vestigia sequentes* (cf. nt. 18), 306.

disponibilità a relativizzare il proprio punto di vista nel contesto di una società pluralistica²².

L'altro contesto d'origine è individuato da Demmer, come si è accennato, nell'etica teologica luterana e, in particolare, nella riflessione di Helmut Thielicke. Alle radici dell'interpretazione Thielickiana del compromesso va ravvisata una comprensione estrinsecista della giustificazione: il credente è considerato come *iustus in spe et peccator in re*. «In base alla sua condizione ontologica egli è costretto a peccare in ogni singolo atto a seconda dell'assioma *agere sequitur esse*. Ponendo la sua fiducia nella misericordia di Dio egli spera però – *contra spem* – di essere giustificato nel giudizio escatologico. Il suo agire morale nasce da questa speranza inconfutabile»²³.

Il teorema del compromesso elaborato da Thielicke si lega alla dottrina degli «ordini di conservazione» (cf. Gen 9,6), ovvero all'idea che, nella condizione postlapsaria, alla *voluntas Dei propria* e alla relativa legge naturale primaria si sia sostituita la *voluntas Dei aliena* con una corrispettiva legge naturale secondaria²⁴.

La realizzazione del bene non risulta possibile in maniera pura e perfetta, ma contiene in sé un elemento di cedimento, di accondiscendenza alla realtà condizionata dalla caduta. Il bene, in questo mondo caduto, assimila sempre elementi del suo contrario. Un esempio paradigmatico di ciò è l'uso della violenza per combattere la violenza e non condannare il mondo al disordine. Qui emerge un'evidenza drammatica: quando l'uomo, per sopravvivere e conservare l'ordine del mondo, si serve, in una qualche misura, degli strumenti del male per reagire contro il male, ne è ineluttabilmente contaminato. D'altra parte, secondo Thielicke, l'ambiguità dei fenomeni mondani non impedisce di mostrare analogicamente e indirettamente quale sia l'intenzione di Dio nei confronti del mondo, cioè che l'uomo debba regolarlo, conducendolo verso la gloria di Dio: «il vero è il possibile e sostenibile qui e ora. Spetta allora al discernimento morale del credente» il compito «di confinare l'accondiscendenza allo strettamente inevitabile tramite una ponderazione esistenziale, i cui criteri non sono deducibili da una legge morale naturale immutabile e accessibile in egual misura a tutti gli uomini»²⁵.

²² «Sembra perciò giusto in questo contesto eleggere la capacità di compromesso a virtù democratica»: K. DEMMER, *Fondamenti di etica teologica* (cf. nt. 18), 371. Cf. D. MIETH, «Christliche Überzeugung und gesellschaftlicher Kompromiß» (cf. nt. 3), 113-146; F. ROLLIN, «Éthique, société pluraliste et compromis», *Le Supplément* 186 (1993) 5-17. Aspetti problematici e aporetici dell'interpretazione della tolleranza come virtù, nell'orizzonte filosofico odierno in E. CARRAI, «Oltre la tolleranza. Verso un nuovo paradigma relazionale», in *Tolleranza per l'intollerante? L'occidente e l'Islam*, Firenze 2015, 91-129.

²³ K. DEMMER, *Christi vestigia sequentes* (cf. nt. 18), 307.

²⁴ Cf. K. DEMMER, «Entscheidung und Kompromiß» (cf. nt. 18), 325-326.

²⁵ K. DEMMER, *Segue le orme del Cristo* (cf. nt. 18), 121-122.

2. *Nell'orizzonte teologico cattolico*

Se a partire dal contesto della sociologia del diritto la riflessione sul compromesso non reca, come si è detto, particolari problemi etici, quando ci si addentra nel terreno specificamente teologico morale che trova le proprie radici nel pensiero luterano, i problemi emergono invece con tutta evidenza.

Nell'ambito della teologia cattolica piuttosto che di compromesso morale, o etico, sarebbe preferibile parlare, secondo Demmer, di compromesso in campo morale o etico per escludere l'idea che si possa «rimanere volutamente dietro le proprie forze o potenzialità morali». Un compromesso così inteso implicherebbe infatti un'opzione peccaminosa, e un peccato «non potrà mai essere oggetto legittimo di scelta».

Il compromesso si situa piuttosto nell'ambito della ponderazione dei beni²⁶ da collegare alla dimensione conflittuale dell'esistenza²⁷.

L'invitabile conflittualità dei beni da soppesare in ogni decisione morale è già insita nei limiti della condizione creaturale dell'uomo e del suo mondo, contraddistinta dai condizionamenti della spazio-temporalità²⁸. I problemi si fanno però cruciali quando ci si confronta con i condizionamenti «dovuti alla concupiscenza in quanto esistenziale negativo del credente». E qui risulta particolarmente interessante il dialogo con la teologia luterana²⁹. Infatti, «pur ammessa la teologia cattolica della giustificazione, non si può sorvolare sull'impatto della concupiscenza sia sulla conoscenza che sulla libertà»³⁰ in quanto «capacità di auto-determinazione integrale»³¹.

²⁶ La relazione del compromesso con la necessaria ponderazione dei beni è messa in evidenza, anche sulla scorta di Demmer, da S. FELDHAUS, «Verantwortung als Handeln im Kompromiß: zur ethischen Methode der Güter- und Übelabwägung», in H.-G. GRUBER – B. HINTERSBERGER, ed., *Das Wagnis der Freiheit: theologische Ethik im interdisziplinären Gespräch*. Fs. J. Gründel, Würzburg 1999, 181-199.

²⁷ K. DEMMER, *Seguire le orme del Cristo* (cf. nt. 18), 122.

²⁸ Spazialità rimanda all'essere contingente dell'uomo che non può realizzare tutti i beni per sé possibili. Temporalità significa che non è possibile realizzare tutto nello stesso istante: l'uomo deve fare i conti con il fattore tempo, imporsi un ordine in quello che fa, distinguendo fra obiettivo vicino e lontano, e applicandosi di volta in volta a quello che è possibile adesso.

²⁹ K. DEMMER, *Fondamenti di etica teologica* (cf. nt. 18), 371.

³⁰ K. DEMMER, *Christi vestigia sequentes* (cf. nt. 18), 310. Il concetto di compromesso «descrive la capacità di agire responsabilmente nelle condizioni frammiste contemporaneamente di creaturalità e di peccaminosità, sul piano della bontà e della correttezza in egual misura»: K. DEMMER, *Fondamenti di etica teologica* (cf. nt. 18), 372.

³¹ K. DEMMER, *Seguire le orme del Cristo* (cf. nt. 18), 122. «Pensiamo piuttosto alla libertà come a quella forza di cui disponiamo per cogliere e far valere l'esigenza della nostra piena autorealizzazione senza alcun tipo di restrizione»: ID., *Interpretare e agire* (cf. nt. 20), 15-16; ovvero «come libertà essenziale»: «capacità di attuare il bene riconosciuto come tale e quindi di autodeterminarsi»: ID., *Introduzione alla teologia morale*, Introduzione alle discipline teologiche, Casale Monferrato 1993, 84.

Nell'attuazione del compromesso, cattolicamente intesa, «non viene commesso un atto colpevole». La decisione di compromesso occupa tuttavia «una particolare posizione intermedia. Possiede un suo proprio *status*. È condizionata da una storia di colpa, e conferma, senza volerlo, il circolo vizioso di una storia di conflitto»³².

Quando si parla di condizionamenti dovuti alla concupiscenza si fa riferimento a una duplice classe di limiti: quelli che provengono dall'interiorità del singolo soggetto e quelli che ne condizionano l'azione dall'esterno. La realtà esistenziale del soggetto morale porta l'impronta della concupiscenza che condiziona la libertà. Chi agisce si sperimenta così incapace di fare il bene che vorrebbe, vivendo una sorta di dolorosa scissione fra l'intenzione e le capacità effettive di attuarla. Gli atti colpevoli, d'altra parte, si sviluppano secondo una propria dinamica che può giungere a oggettivarsi in strutture limitanti la libertà individuale³³. «La forma corretta dell'agire morale è inserita in questo contesto: essa porta le tracce della conflittualità dell'uomo nella storia della sua libertà»³⁴.

3. Tre livelli di utilizzo

In base a queste premesse Demmer sembra cogliere tre distinti ma collegati livelli possibili di utilizzo del teorema del compromesso in campo etico nell'ambito della riflessione teologico morale.

Il primo livello, non sufficientemente considerato nel dibattito cattolico, è quello che riconosce un possibile compromesso già nella formulazione delle norme morali ereditate dalla tradizione e in parte dottrinalmente codificate³⁵: «le nostre norme di comportamento, e la ponderazione dei beni intrinseca a esse, hanno fatto già sempre i calcoli con questo dato di fatto; vale a dire, le norme accumulano in sé il continuo tentativo dell'uomo di fare il meglio nella situazione»³⁶. Esse «sono una specie di baluardo eretto contro le costrizioni provenienti dalla concupiscenza in quanto esistenziale negativo», un baluardo che protegge «contro il pericolo assillante di una ricaduta a livello comunita-

³² K. DEMMER, *Interpretare e agire* (cf. nt. 20), 210. «Chi agisce in regime di compromesso è consapevole che anch'egli per quanto non voglia, contribuisce a consolidare le strutture di negatività attraverso la sua inclinazione al male, attraverso la sua libertà indebolita, attraverso la slealtà delle sue motivazioni [...]. Non è mai completamente innocente di fronte né al suo ambiente né al suo agire» [...]. L'agente ricorre a compromessi perché, avendo considerato tutte le circostanze dominanti e i criteri disponibili, non ha altra scelta»: K. DEMMER, *Fondamenti di etica teologica* (cf. nt. 18), 373-374.

³³ «Il compromesso etico è addirittura un paradigma dell'essere in balia delle strutture di peccato presenti dappertutto nella realtà umana»: K. DEMMER, *Fondamenti di etica teologica* (cf. nt. 18), 372 nota 131.

³⁴ K. DEMMER, *Christi vestigia sequentes* (cf. nt. 18), 310.

³⁵ Cf. K. DEMMER, *Christi vestigia sequentes* (cf. nt. 18), 139-140.

³⁶ K. DEMMER, *Christi vestigia sequentes* (cf. nt. 18), 310.

rio»³⁷ delimitando «uno spazio della libertà entro il quale il retto agire risulta possibile»³⁸. L'intento delle norme è quello di difendere i beni (premorali) e di promuovere il bene (morale) allargando gli spazi della libertà³⁹. Ma, nel perseguire queste finalità, le norme morali condivise, anche quelle riconosciute dall'autorità ecclesiale, possono dover fare i conti con la resistenza di una storia caratterizzata dal «già e non ancora», accettando e codificando, in qualche misura, comportamenti condizionati dalla forza negativa del male⁴⁰. «Dato l'inserimento delle norme nella storia non è aprioristicamente da escludere il verificarsi di un compromesso già a questo livello. Si pensi a quella sfida permanente che nasce in forza della violenza; l'applicazione di violenza – pur inevitabile e quindi legittima che sia – segnala un tale compromesso di tipo normativo»⁴¹.

Il secondo livello, che al contrario del precedente è stato ampiamente dibattuto dalla teologia morale cattolica nel postconcilio⁴², è quello che considera il compromesso nella prospettiva della coscienza del soggetto agente e della sua competenza ermeneutica di fronte alla norma, tenuto conto dei suddetti limiti della libertà.

Infatti «il problema scottante», afferma Demmer, «si pone a livello dell'interpretazione situativa delle norme in casi conflittuali. La dovuta ponderazione dei beni deve prendere in esame le possibilità di agire, possibilità forse molto limitate, e comporle con la simultanea necessità di agire. Tutta la problematica verte sulla validità delle nostre definizioni e sulla definibilità dei diritti certi da non violare»⁴³.

Il riconoscimento della realtà del compromesso, a questo livello, può essere collegato all'affermazione della necessità di un approccio più sfumato al teorema dell'*intrinsic malum*, pur nell'intenzione di mantenerne il principio⁴⁴.

³⁷ K. DEMMER, *Seguire le orme del Cristo* (cf. nt. 18), 122.

³⁸ K. DEMMER, *Christi vestigia sequentes* (cf. nt. 18), 311.

³⁹ «Ricomporre i conflitti è il pane quotidiano dell'agire umano [...] Vi è depositata la comprova etica; vengono presentate alla libertà delle esigenze che non sono temerarie, sul cui adempimento si può ragionevolmente contare, senza sovraccaricare in modo scriteriato»: K. DEMMER, *Fondamenti di etica teologica* (cf. nt. 18), 370. «Va ricordato che le norme sono sedimentazioni consensuali del superamento di conflitti, che si rappresenta nel continuo soppesare l'equilibrio tra bene e danno» (Ibid., 371 nota 127).

⁴⁰ Cf. K. DEMMER, *Interpretare e agire* (cf. nt. 20), 55-56.

⁴¹ K. DEMMER, *Christi vestigia sequentes* (cf. nt. 18), 311.

⁴² Cf. G. CIOLI, «Il compromesso. Una categoria controversa» (cf. nt. 5), 162-165.

⁴³ K. DEMMER, *Christi vestigia sequentes* (cf. nt. 18), 311.

⁴⁴ Cf. K. DEMMER, «Erwägungen zum "intrinsic malum"», *Gregorianum* 68 (1987) 613-637. «Il problema è se, e fino a che punto, l'esecuzione possa essere pienamente modellabile sull'intenzione e se nuove circostanze storiche possano apportare nuove prospettive, che sembrano indispensabili per una valutazione dell'agire»: K. DEMMER, *Introduzione alla teologia morale* (cf. nt. 31), 93. «Si richiede quindi un'etica che accetti le molte valutazioni, senza

In sostanza per Demmer le norme morali sono portatrici di un significato. Spetta alla competenza ermeneutica della coscienza individuale⁴⁵ coglierlo e attuarlo nei limiti delle proprie possibilità, anche nella rimodulazione della norma, sempre tuttavia nella tensione a superare i limiti, allargando gli spazi della propria libertà intesa come capacità per il bene⁴⁶.

Viceversa, «una decisione non va vista come completamente riuscita per il fatto che essa è in chiara armonia con un sistema normativo preso per valido. Sarebbe una considerazione superficiale che potrebbe camuffare il carattere aporetico di molte decisioni e fingere una realtà, facendo dimenticare che il compromesso è già insito nel sistema normativo stesso»⁴⁷.

Il terzo livello di utilizzo della categoria di compromesso in campo etico è quello che, in stretta correlazione ai due livelli precedenti, la coglie a partire dall'interpretazione dell'«agire morale come testimonianza»⁴⁸. Si tratta anche in questo caso, a giudizio di Demmer, di un punto di vista trascurato nel dibattito teologico morale. La dimensione della testimonianza emerge nel tentativo, talora sofferto, «di giungere a sempre migliori *standard* di ponderazione rendendo così superfluo ciò che fu chiamato compromesso in campo etico»⁴⁹.

L'assunzione di responsabilità per il compromesso, con l'implicito riconoscimento della condizione di transitorietà che lo qualifica, può costituire il presupposto di un possibile processo di crescita⁵⁰.

Non si dà mai un trasferimento meccanico della norma nella realtà: l'applicazione della norma è connessa alla ponderazione delle possibilità soggettive⁵¹. L'agente si adegua sì alle possibilità di comprensione e di decisione che gli sono date qui e ora, ma senza rassegnarsi, nel permanente tentativo di superare i limiti dovuti alla colpa rendendo anche ragione della fiducia nelle promesse escatologiche. Le prescrizioni morali, infatti, sono funzioni di un fine non ancora raggiunto e perciò anche segni di speranza. Il cristiano è consapevole che il suo rispettare le norme non può che essere, di fatto, un adempimento approssimativo: se prende una decisione, lo fa nella speranza di un completamento escatologico⁵², ovvero si

disdire il legame con l'essenza ma pensando nel segno della polarità essenza-esistenza»: ID., *Fondamenti di etica teologica* (cf. nt. 18), 355.

⁴⁵ Cf. A. FUMAGALLI, «La coscienza morale secondo K. Demmer. Una scelta determinante», in A. FUMAGALLI – V. VIVA, ed., *Pensare l'agire morale*, 83-103.

⁴⁶ Cf. R. DELL'ORO, «La filosofia di K. Demmer. Sull'infrastruttura trascendentale del suo pensiero», in A. FUMAGALLI – V. VIVA, ed., *Pensare l'agire morale*, 72-73.

⁴⁷ K. DEMMER, *Fondamenti di etica teologica* (cf. nt. 18), 373.

⁴⁸ K. DEMMER, *Interpretare e agire* (cf. nt. 20), 204.

⁴⁹ K. DEMMER, *Christi vestigia sequentes* (cf. nt. 18), 311.

⁵⁰ Cf. K. DEMMER, «Entscheidung und Kompromiß» (cf. nt. 18), 330.

⁵¹ Cf. K. DEMMER, «Entscheidung und Kompromiß» (cf. nt. 18), 327.

⁵² Cf. K. DEMMER, «Entscheidung und Kompromiß» (cf. nt. 18), 344.

muove nell'esperienza vissuta della misericordia che lo libera dal rischio dell'inerzia morale.

L'agire morale ispirato al vangelo innesca un movimento che permette di uscire dalle costrizioni della conflittualità con la ricerca di nuove opportunità di riconciliazione, non solo esplorandole, ma anche facendole valere con l'impegno della testimonianza⁵³. Il credente tende al superamento del compromesso nell'orizzonte di una ricerca programmatica della riconciliazione nel mondo, quale risposta al perdono dei peccati ricevuto in dono.⁵⁴ Le azioni di testimonianza si oppongono alla «dinamica negativa insita in ogni compromissione» e, «nel contempo precorrono visuali migliori. Grazie ad esse la storia perde il suo carattere di fatalità»⁵⁵. La loro forza proviene dall'esperienza della misericordia di cui il credente si scopre oggetto⁵⁶ e diviene soggetto.⁵⁷

4. *Nell'orizzonte della radicalità evangelica*

Quando si parla di compromesso in senso morale occorre dunque superare l'equivoco che lo intenderebbe come un cedere al soggettivismo, come una relativizzazione arbitraria delle norme di condotta o come una riduzione dell'idealità a pura fatticità. L'ideale a cui fare riferimento parlando di compromesso è esattamente quello della radicalità evangelica. Nel compromesso così inteso si cerca di contenere e di restringere la dinamica del male presente nel mondo e si lavora alla creazione di circostanze sempre più propizie che consentano un miglioramento della situazione in genere. Non si vuole solamente raggiungere una migliore comprensione della norma e della realtà nella loro correlazione, ma si mira all'ampliamento delle possibilità della libertà⁵⁸.

La competenza della libertà, d'altra parte, «si manifesta nella disponibilità, malgrado le conseguenze dolorose, a rischiare l'impegno per il bene riconosciuto»⁵⁹. Nell'esperienza dell'ampliamento della libertà di fronte alle «pesanti costrizioni»⁶⁰ si manifesta il radicamento profondo dell'agire morale del cri-

⁵³ Cf. K. DEMMER, *Fondamenti di etica teologica* (cf. nt. 18), 375; Cf. ID., «Sittlich handeln als Zeugnis geben», *Gregorianum* 64 (1983) 467-468.

⁵⁴ Cf. K. DEMMER, «Vergebung empfangen und der Versöhnung dienen. Überlegungen zur Berufung des Christen auf dem Feld des Ethos», *Gregorianum* 67 (1986) 235-263.

⁵⁵ K. DEMMER, *Interpretare e agire* (cf. nt. 20), 210.

⁵⁶ «In termini teologico-antropologici la giustificazione per grazia rende possibile la rinuncia ad ogni forma di autogiustificazione aperta o nascosta»: K. DEMMER, *Fondamenti di etica teologica* (cf. nt. 18), 375.

⁵⁷ «Die bessere Gerechtigkeit (Mt 5,20) vollendet sich in der Haltung der Barmherzigkeit (Mt 12,6 ff)»: K. DEMMER, *Christliche Existenz unter dem Anspruch des Rechts. Ethische Bausteine der Rechtstheologie*, Freiburg i.Br. 1995, 132 nota 54.

⁵⁸ Cf. K. DEMMER, «Entscheidung und Kompromiß» (cf. nt. 18), 331-332.

⁵⁹ K. DEMMER, *Interpretare e agire* (cf. nt. 20), 209.

⁶⁰ K. DEMMER, *Introduzione alla teologia morale* (cf. nt. 31), 99-101.

stiano nella dimensione teologale. Il credente infatti «non obbedisce a una legge opprimente e impersonale; [...] si ricorda invece di una capacità che gli è stata donata. La misura del suo agire cresce con l'intensità con cui è catturato dall'amore. Il radicalismo evangelico ha qui le sue radici»⁶¹.

Il discorso può ricollegarsi ad uno degli aspetti più stimolanti della riflessione di Demmer sui fondamenti biblici della teologia morale, ovvero alla sua interpretazione del quinto capitolo del Vangelo di Matteo, inizio e chiave di lettura dell'intero discorso della montagna (Mt 5-7)⁶².

Le beatitudini (Mt 5,3-12)⁶³, con cui il discorso si apre, «non offrono un codice di comportamento, ma indicano la condizione conflittuale in cui viene a trovarsi il discepolo di Gesù». Questa descrizione si ricollega alla promessa della salvezza realizzatasi in Cristo fornendo le condizioni per la sequela. I poveri in spirito che aprono la serie delle beatitudini sono coloro che pongono tutta la loro fiducia nel giudizio finale e veritiero del Signore. «Il povero è il sofferente che, che soffrendo anticipa una giustizia migliore e non riconferma il circolo vizioso tra violenza e contro-violenza».

La tematica «della sofferenza del giusto e del suo essere indifeso è un argomento scottante», che percorre la riflessione dell'Antico Testamento raggiungendo il suo culmine nella storia di Gesù e conseguentemente nel destino del suo discepolo. «La conflittualità viene trasformata e riconciliata»⁶⁴.

Le beatitudini si pongono in stretto collegamento con le successive antitesi del discorso della montagna, che Demmer, sulla scorta degli studi di Helmut Merklein⁶⁵, distingue in primarie (Mt 5,21-30.33-37) e secondarie (Mt 5,31-32.38-48). Il significato di quest'ultime si comprende pienamente in riferimento alla teologia della Torah⁶⁶. Questa non si limita a indicare la via: è «forza abilitante a camminare per la via indicata». Designa «uno spazio libero entro i cui confini l'operare il bene risulti possibile». Il compito della Torah, per usare una metafora, può essere definito come quello di «una roccaforte oppure di un baluardo eretto contro l'assedio permanente del male morale regnante nel mondo»⁶⁷. Essa, tuttavia «si dimostra incapace di stroncare e sradicare» questo male, limitandosi a circoscriverlo. «La casistica è l'indicatore di questo

⁶¹ K. DEMMER, «Salvezza», in B. STÖCKLE, ed., *Dizionario di etica cristiana*, Assisi 1978, 366.

⁶² Cf. K. DEMMER, *Fondamenti di etica teologica* (cf. nt. 18), 59-60.

⁶³ Cf. K. DEMMER, *Fondamenti di etica teologica* (cf. nt. 18), 60-62.

⁶⁴ K. DEMMER, *Seguire le orme del Cristo* (cf. nt. 18), 18.

⁶⁵ Cf. H. MERKLEIN, «Die Antithesen der Bergpredigt (Mt 5) nach der Intention Jesu», in J. REIKENSTORFER ed., *Gesetz und Freiheit*, Wien-Freiburg-Basel 1983, 65-84; ID., *Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip. Untersuchung zur Ethik Jesu*, Würzburg 1978.

⁶⁶ Cf. K. DEMMER, *Christi vestigia sequentes* (cf. nt. 18), 23-26; ID., *Fondamenti di etica teologica* (cf. nt. 18), 62-65.

⁶⁷ K. DEMMER, *Seguire le orme del Cristo* (cf. nt. 18), 19.

dramma di fondo»⁶⁸. La legge del taglione, cui Gesù fa riferimento in Mt 5,38, si prefiggeva di salvaguardare la giustizia nelle condizioni di una storia conflittuale muovendosi però dentro un inevitabile circolo vizioso: il male veniva domato, non radicalmente stroncato.

Nelle antitesi secondarie (5,31-32.38-48)⁶⁹ «Gesù contrappone a questo circolo vizioso la non-resistenza al male e così mette in questione la funzione della Torah stessa». Nel genere letterario iperbolico delle sue risposte a ciò che fu detto agli antichi, egli afferma la forza morale del discepolo di superare il male con il bene (Rm 12,19). Il circolo vizioso è così infranto: «entra in gioco una casistica del sovrappiù cristiano lontana dall'istanza delimitante della Torah. Non si tratta di salvare il salvabile, bensì dell'affermazione del bene in veste di sofferenza in quanto esistenziale del discepolo di Gesù»⁷⁰.

Con il messaggio di Gesù, invero, «non si apporta alcuna novità contenutistica a livello di valori» o «di norme di condotta». La novità è di tipo formale e consiste in una nuova competenza della libertà. Non è pensabile una traduzione etico normativa immediata del discorso della montagna e della nuova casistica iperbolica che lo caratterizza. «Il discorso della montagna apre» piuttosto «una nuova prospettiva» che poi, in seconda battuta, si dispiegherà ed articolerà anche «attraverso il discorso normativo»⁷¹ ed ulteriori possibili interpretazioni casistiche riconducibili ad altrettanti casi di compromesso. La casistica cristiana, tuttavia, cercherà sempre «di andare oltre se stessa rendendosi superflua». Perché «se lo sguardo rimanesse fissato sulla casistica, per quanto giustificata e inevitabile, il senso di ciò che è propriamente il messaggio di Gesù andrebbe perduto»⁷².

5. In relazione alla dimensione profetica del magistero

La prospettiva della radicalità evangelica, in relazione ai tre livelli di utilizzo della categoria di compromesso in campo etico di cui si è parlato, ci conduce a considerare un ulteriore elemento, assai stimolante e fortemente attuale, che caratterizza la riflessione teologico morale di Demmer, quello della dimensione profetica del magistero ecclesiastico in materia morale.

⁶⁸ K. DEMMER, *Seguire le orme del Cristo* (cf. nt. 18), 20; Cf. Id., *Fondamenti di etica teologica* (cf. nt. 18), 65-66.

⁶⁹ Cf. K. DEMMER, *Fondamenti di etica teologica* (cf. nt. 18), 70-74. Le antitesi primarie (Mt 5,21-30.33-37) miravano a ristabilire l'originario significato della Torah attraverso la radicalizzazione e l'interiorizzazione delle sue esigenze: cf. Id., *Christi vestigia sequentes* (cf. nt. 18), 27-30. Le secondarie mettono invece in questione la funzione di baluardo contro il male della Torah in quanto tale (*ibid.* 30-35).

⁷⁰ K. DEMMER, *Seguire le orme del Cristo* (cf. nt. 18), 22.

⁷¹ K. DEMMER, *Christi vestigia sequentes* (cf. nt. 18), 34.

⁷² K. DEMMER, *Fondamenti di etica teologica* (cf. nt. 18), 76.

Senza assolutamente voler trascurare il dato fondamentale della dimensione normativa del magistero della Chiesa *in re morali* – con le questioni relative all'ambito della sua competenza e alle sue possibili ermeneutiche – e ispirandosi in particolare ad alcuni aspetti degli insegnamenti di Paolo VI⁷³, Demmer delinea per il magistero della Chiesa uno specifico compito profetico che si colloca primariamente nella linea dell'insegnamento morale di Gesù sintetizzato, come si è visto, nel quinto capitolo del Vangelo di Matteo. All'autorità ecclesiastica spetta il compito di indicare la meta e l'ideale definitivo al cui servizio le varie norme morali vanno comprese. Essa deve certo denunciare e contrastare, sulla base della propria tradizione normativa, ogni violazione della dignità umana, ma deve, anche e soprattutto, indicare nuove possibilità e migliori alternative per il superamento delle costrizioni conflittuali che affliggono la storia⁷⁴. È questa la competenza originaria del magistero morale della Chiesa nella memoria dell'insegnamento radicale di Gesù. La prospettazione di questa memoria, «in ordine alle esigenze e alle possibilità delle sue situazioni concrete di decisione»⁷⁵, è invece competenza del singolo cristiano.

Queste premesse permettono, fra l'altro di delineare un criterio teologico di giudizio sulla qualità degli interventi magisteriali. Ad esempio, ogni legittimazione, anche indiretta, della pena capitale indubbiamente appare un regresso rispetto a questa prospettiva⁷⁶. Al contrario, sottolinea Demmer, per la Chiesa «sarebbe [...] un nobile compito [...] il contribuire a una progressiva umanizzazione del diritto penale pronunciandosi per la sostituzione della pena capitale con altre pene più riconciliative, denunciando nello stesso tempo la mentalità di fondo, cioè la visione di un diritto di vendetta e di un ordine morale oggettivo infranto» da ristabilire attraverso l'espiazione, retaggio di una mentalità giuridica arcaica.

La dimensione profetica del magistero richiederebbe pure – soprattutto «nei confronti di situazioni-limite della sofferenza umana» – una differenziazione

⁷³ Cf. K. DEMMER, *Christi vestigia sequentes* (cf. nt. 18), 139; F. CIRAVEGNA, *Paolo VI e la promozione della pace. Linee di una teologia del magistero*, Roma 1988.

⁷⁴ Sulla competenza normativa del magistero con uno specifico riferimento alla tematica del compromesso cf. K. DEMMER, «La competenza normativa del magistero ecclesiastico in morale», in K. DEMMER – B. SCHÜLLER, ed., *Fede cristiana e agire morale*, Teologia attraverso, Assisi 1980, 144-170. Può essere interessante segnalare che, nell'anno accademico 1982-1983, Demmer tenne presso l'Università Gregoriana un corso dal titolo *Compromesso, tolleranza, magistero*: cf. «Insegnamenti del prof. Demmer alla Pontificia Università Gregoriana», in A. FUMAGALLI – V. VIVA, ed., *Pensare l'agire morale*, 257.

⁷⁵ K. DEMMER, «La competenza normativa del magistero» (cf. nt. 74), 166.

⁷⁶ Cf. INNOCENZO III, *Epistula «Eius exemplo» ad archiepiscopum Terraconensem (18 decembris 1208)* (Denz 795); PIO XII, *Ai partecipanti al Congresso internazionale di istopatologia del sistema nervoso. I limiti morali dei metodi medici di indagine e di cura*, in Id., *Discorsi e radiomessaggi*, XIV, Città del Vaticano 1953, 328.

a livello del linguaggio utilizzato. «Un linguaggio del tutto normativo dimostra la sua inadeguatezza». Sembra invece opportuno «un linguaggio che si distingua per uno stile di comprensione e simultaneamente di compassione, linguaggio capace di far vedere che la morale cristiana prima di essere vincolo obbligante è un invito carico di promesse»⁷⁷.

Oltretutto, sottolinea Demmer, la morale della Chiesa non può essere equiparata a un sistema normativo.

Le norme – pur essendo inderogabili – sono inquadrate in una dimensione di salvezza che punta al dono gratuito anziché al dovere. La morale cristiana prima di inglobare l'aspetto dell'obbligo è dono; prima di vincolare pretende di tutelare, cioè di rendere presente la competenza morale accumulatasi attraverso l'intero arco della sua tradizione. Sorvolando su questa mutua compenetrazione tra salvezza e morale, il magistero si espone al rischio di un rigorismo morale dimentico della sua base religiosa. La Chiesa conseguentemente – prima di voler regolare una situazione a livello di discorso strettamente normativo – sarebbe tenuta a dischiudere l'intera gamma di presupposti teologici e antropologici che a suo parere abilitano all'adempimento fedele delle norme morali pertinenti⁷⁸.

Ogni pretesa massimale d'intervento normativo da parte del magistero rischierebbe di includere autoritativamente «il suo destinatario in una situazione di compromesso anziché cavarvelo fuori» e finirebbe per oscurare «il carattere di incoraggiamento che ha l'annuncio dottrinale della Chiesa».

In conclusione: «lo spazio lasciato alla coscienza del singolo, non deve essere interpretato nel senso di un arbitrio soggettivistico; esso è invece un irrinunciabile presupposto del progressivo superamento della struttura di compromesso dell'agire morale»⁷⁹.

II. ATTUALITÀ DELLA RIFLESSIONE SUL COMPROMESSO IN CAMPO ETICO. UN CONFRONTO CON IL MAGISTERO MORALE DI PAPA FRANCESCO

La categoria di compromesso in campo etico, come l'ha sviluppata in particolare Demmer, è semplicemente uno strumento ermeneutico che, nell'orizzonte della radicalità evangelica, serve a mettere in luce la possibile tensione, in relazione alla norma morale, fra le esigenze del bene e i limiti della libertà soggettiva di fronte alle costrizioni del male che affettano la storia umana.

⁷⁷ K. DEMMER, *Christi vestigia sequentes* (cf. nt. 18), 140.

⁷⁸ K. DEMMER, *Christi vestigia sequentes* (cf. nt. 18), 141-142.

⁷⁹ K. DEMMER, «La competenza normativa» (cf. nt. 74), 167.

1. *Compromesso nelle norme*

La norma morale, elaborata nel vissuto concreto di una comunità umana, e socialmente condivisa, condensa generalmente, già nella propria formulazione, questa tensione: indica un bene praticabile che esige impegno, e tiene conto, al contempo, dei limiti della libertà sottraendo così il singolo e la comunità alla richiesta di livelli d'impegno insostenibili. Interpretare la formulazione di una norma come eventuale espressione del compromesso serve a mantenere viva la speranza della possibile crescita degli standard di libertà morale, personale e collettiva, e della conseguente eventualità di raggiungere migliori standard normativi per la società, orientati a vincere il male con il bene (cf. Rm 12,21). In altre parole, riconsiderare la morale normativa attraverso la categoria del compromesso rende plausibile una visione dell'agire morale come critica, speranza e testimonianza⁸⁰.

Da questo punto di vista, le considerazioni di Demmer sulla dimensione profetica del magistero ecclesiastico, che ho collegato alla sua riflessione sul compromesso, risultano notevolmente attuali e sorprendentemente consonanti con alcuni interventi magisteriali di papa Francesco. Si può ricordare in particolare, a titolo di esempio significativo, il *Discorso alla delegazione dell'Associazione internazionale di diritto penale (23 ottobre 2014)*⁸¹.

⁸⁰ Cf. G. CIOLI, «Il compromesso. Problematicità e attualità di un tema etico teologico», *Vivens homo* 26 (2015) 61-68. Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Lettera enciclica "Veritatis splendor"* 80.

⁸¹ Cf. http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2014/october/documents/papa-francesco_20141023_associazione-internazionale-diritto-penale.html; cf. anche le parole alla *Cerimonia per la firma della dichiarazione contro la schiavitù da parte dei leaders religiosi (2 dicembre 2014)*, http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2014/december/documents/papa-francesco_20141202_dichiarazione-schiavitù.html. Più in generale quali esempi di dimensione profetica del magistero cf. l'esortazione apostolica *Evangelii gaudium (24 novembre 2013)*, http://w2.vatican.va/content/francesco/it/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html; l'enciclica *Laudato sii (24 maggio 2015)*, http://w2.vatican.va/content/francesco/it/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html; nonché gli interventi prodotti durante i recenti viaggi apostolici: *Viaggio apostolico del santo padre Francesco a Cuba, negli Stati Uniti d'America e visita alla sede dell'organizzazione delle nazioni unite in occasione della partecipazione all'VIII Incontro Mondiale delle Famiglie in Philadelphia (19-28 settembre 2015)*, <https://w2.vatican.va/content/francesco/it/travels/2015/outside/documents/papa-francesco-cuba-usa-onu-2015.html>; *Viaggio apostolico del santo padre Francesco in Kenya, Uganda e nella Repubblica centrafricana (25-30 novembre 2015)*, <http://w2.vatican.va/content/francesco/it/travels/2015/outside/documents/papa-francesco-africa-2015.html>. Circa gli aspetti profetici della *Evangelii gaudium* cf. D. ALONSO-LASHERAS, «Evangelizzazione ed economia: denuncia e proposta», in H.M. YÁÑEZ ed., *Evangelii gaudium: il testo ci interroga. Chiavi di lettura, testimonianze e prospettive*, Theologia, Roma 2014, 221-234; R.M. MICALLEF, «Il ritorno del linguaggio profetico sul tema dell'immigrazione», in H.M. YÁÑEZ, ed., *Evangelii gaudium*, 235-247; H.M. YÁÑEZ «L'opzione preferenziale per i poveri», in Id., ed., *Evangelii gaudium*, 235-247.

2. *Compromesso di fronte alle norme*

La considerazione della polarità fra esigenze del bene e limiti della libertà può collocare tuttavia il compromesso a un altro livello, sicuramente più presente e dibattuto nella letteratura teologico morale soprattutto nei primi decenni del postconcilio: quello dell'eventuale tensione fra l'impegno per il bene, che la norma esprime e richiede, e la libertà effettiva, ovvero la capacità d'impegno sperimentata da colui che si confronta con le indicazioni normative ereditate dalla propria tradizione e riconosciute come autorevoli. E qui si pone, fra l'altro, la questione teologica dell'ermeneutica, nella mediazione pastorale e nel giudizio della coscienza, di quegli imperativi morali tradizionalmente affermati come assoluti dal magistero ecclesiastico. Parlare di compromesso a questo livello ci spinge a non limitare la problematica alla necessità di riformulare più adeguatamente le norme, come suggerirebbe la soluzione prospettata da Fuchs⁸², ma ad allargarla anche alla considerazione di come le norme possano sfidare la libertà a crescere, attraverso un cammino di conversione, nell'orizzonte della radicalità evangelica⁸³.

Nell'attuale impegno della Chiesa a dar voce a un messaggio improntato sulla misericordia⁸⁴ la riflessione teologico morale sul compromesso potrebbe trovare nuovo spazio contribuendo ad una più calibrata interpretazione della così detta «legge della gradualità»⁸⁵.

Mi pare lecito accostare questo livello dell'utilizzo della categoria di compromesso alla prospettiva del «bene possibile» quale emerge da un significativo passaggio del magistero di Francesco:

Pertanto, senza sminuire il valore dell'ideale evangelico, bisogna accompagnare con misericordia e pazienza le possibili tappe di crescita delle persone che si vanno costruendo giorno per giorno. Ai sacerdoti ricordo che il confessionale non dev'essere una sala di tortura bensì il luogo della misericordia del Signore che ci stimola a fare il bene possibile. Un piccolo passo, in mezzo a grandi limiti umani, può essere più gradito a Dio della vita esteriormente corretta di chi trascorre i suoi giorni senza

⁸² Vedi sopra nota 7.

⁸³ Cf. G. CIOLI, «Il compromesso. Una categoria controversa» (cf. nt. 5), 174; Id., «Il compromesso. Problematicità e attualità» (cf. nt. 80), 62-63.

⁸⁴ FRANCESCO, *Bolla di indizione del Giubileo straordinario della misericordia "Misericordiae vultus" (11 aprile 2015)*, https://w2.vatican.va/content/francesco/it/apost_letters/documents/papa-francesco_bolla_20150411_misericordiae-vultus.html; Cf. P. BENANTI, «L'annuncio del vangelo di fronte alle nuove sfide culturali: la novità della misericordia nel dialogo con inedite antropologie e nuovi valori» in H.M. YÁÑEZ, ed., *Evangelii gaudium*, 171-184; S. MORRA, *Dio non si stanca. La misericordia come forma ecclesiale*, Bologna 2105.

⁸⁵ Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Esortazione apostolica "Familiaris consortio" (22 novembre 1981)* 34, http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_19811122_familiaris-consortio.html; Cf. B. KIELY, «The Impracticality of Proportionalism», *Gregorianum* 66 (1985) 655-686. Vedi sotto nota 99.

fronteggiare importanti difficoltà. A tutti deve giungere la consolazione e lo stimolo dell'amore salvifico di Dio, che opera misteriosamente in ogni persona, al di là dei suoi difetti e delle sue cadute⁸⁶.

3. *Misericordia e radicalità evangelica. L'etica di papa Francesco*

Il termine compromesso, nel senso presentato in questo saggio, non rientra certamente nel vocabolario di Francesco. Nella sua lingua materna, lo spagnolo, *compromiso* significa impegno e ha un valore preminentemente positivo. In italiano – l'idioma che il papa ha adottato come lingua ufficiale del suo magistero – la parola compromesso ha invece correntemente l'accezione negativa di rinuncia all'autenticità, e in questo senso il papa lo ha utilizzato per stigmatizzare atteggiamenti da evitare.

Tuttavia, come si è visto, è possibile cogliere una notevole convergenza fra i contenuti e il linguaggio del magistero di papa Bergoglio e il profilo tracciato da Demmer, nell'orizzonte della sua interpretazione teologica del compromesso, di un magistero sempre più profetico nella linea dell'insegnamento morale di Gesù.

Negli insegnamenti morali di Francesco emerge lucida e forte la presa di distanza dall'utilizzo di un linguaggio prettamente normativo con un appello esplicito e insistente a superare «una precettistica dilatata ed ossessiva».⁸⁷ Di fronte al relativismo e alla superficialità che caratterizza il contesto culturale contemporaneo, piuttosto che insistere sull'oggettività e sulla validità universale delle norme, si dovrebbe, secondo il papa, proporre «un'educazione che insegni a pensare criticamente e che offra un percorso di maturazione nei valori»⁸⁸.

La visione morale di Francesco, come ha osservato Gianni Piana, «non è tuttavia indulgente o permissiva»⁸⁹ e, nella sua relativizzazione del peso delle norme, vuole richiamare l'attenzione sull'ideale della radicalità evangelica⁹⁰ «che esige l'adozione di stili di vita rigorosi ispirati alla logica delle beatitudini e dei “ma io vi dico” del discorso della montagna».

Quella prospettata da Francesco – nella *Evangelii gaudium* ma anche «nelle omelie quotidiane (un magistero semplice e feriale, ma largamente incisivo)» – è «un'etica delle intenzioni profonde, del cuore o dello spirito, dell'opzione fondamentale; un'etica che, lungi dal rinunciare al radicalismo evangelico, lo propone con forza, senza alcuna esitazione, confidando nella capacità trasformativa della grazia e nell'opera rinnovatrice del perdono»⁹¹. È una morale

⁸⁶ FRANCESCO, *Esortazione apostolica “Evangelii gaudium”* 44.

⁸⁷ G. PIANA, «L'etica di papa Francesco», *Rocca* 73 (2014) 6, 21; Cf. FRANCESCO, *Esortazione apostolica “Evangelii gaudium”* 39, 43-45, 49, 94, 142, 168, 172.

⁸⁸ FRANCESCO, *Esortazione apostolica “Evangelii gaudium”* 64.

⁸⁹ G. PIANA, «L'etica di papa Francesco» (cf. nt. 87), 22.

⁹⁰ FRANCESCO, *Esortazione apostolica “Evangelii gaudium”* 179-180, 193-194, 226-230.

⁹¹ PIANA, «L'etica di papa Francesco» (cf. nt. 87), 22.

capace, in virtù della riconciliazione realizzata da Cristo con la sua croce, «di porsi di fronte al conflitto» accettando di sopportarlo per «risolverlo e trasformarlo in un anello di collegamento di un nuovo processo»⁹².

Non è però assente dalla lettura che il papa «fa della realtà – anzi è da lui costantemente richiamata – la consapevolezza della debolezza e della precarietà della condizione umana: non solo per il limite connaturale allo stato di creaturalità, ma anche per la presenza del peccato, che esercita un forte condizionamento sulle decisioni dell'uomo»⁹³.

Quella che il papa privilegia è anche, e fondamentalmente, «un'etica della missione, impegnata a dilatare creativamente gli spazi della libertà e della solidarietà umana e finalizzata a offrire a coloro che vivono in situazioni difficili, sia di ordine materiale che spirituale, un vero sostegno fraterno».⁹⁴ È l'espressione di una Chiesa in uscita⁹⁵ che non «si ripiega sulle proprie sicurezze», né «opta per la rigidità autodifensiva», ma che s'impegna a comunicare «la verità del Vangelo in un contesto determinato, senza rinunciare alla verità, al bene e alla luce che» l'autenticità evangelica «può apportare» anche «quando la perfezione non è possibile». Colui che si prende a cuore la missione della Chiesa «è consapevole di questi limiti e si fa “debole con i deboli [...] tutto per tutti” (1Cor 9,22)». Sa di dover crescere egli stesso «nella comprensione del Vangelo e nel discernimento dei sentieri dello Spirito», e «non rinuncia al bene possibile, benché corra il rischio di sporcarsi con il fango della strada»⁹⁶.

L'etica di Francesco appare, in definitiva, attraversata da una tensione che si può riassumere, a mio avviso, nel binomio “misericordia e radicalità evangelica”⁹⁷. La categoria di compromesso in senso etico teologico, quale si è cercato di illustrare, sebbene non affiori esplicitamente nelle argomentazioni

⁹² FRANCESCO, *Esortazione apostolica “Evangelii gaudium”* 227.

⁹³ G. PIANA, «L'etica di papa Francesco» (cf. nt. 87), 22; Cf. FRANCESCO, *Evangelii gaudium* 45-47, 114, 169; *Santa Messa per l'apertura della XIV Assemblea generale ordinaria del sinodo dei vescovi: omelia del santo padre Francesco (4 ottobre 2015)* https://w2.vatican.va/content/francesco/it/homilies/2015/documents/papa-francesco_20151004_homelia-apertura-sinodo-vescovi.html; G. BONFRATE, «La “porta aperta” dei sacramenti», in H.M. YÁÑEZ, ed., *Evangelii gaudium*, 81-93.

⁹⁴ G. PIANA, «L'etica di papa Francesco» (cf. nt. 87), 23.

⁹⁵ «Preferisco una Chiesa accidentata, ferita e sporca per essere uscita per le strade, piuttosto che una Chiesa malata per la chiusura e la comodità di aggrapparsi alle proprie sicurezze»: FRANCESCO, *Esortazione apostolica “Evangelii gaudium”* 49.

⁹⁶ FRANCESCO, *Esortazione apostolica “Evangelii gaudium”* 45.

⁹⁷ Accosto questi due termini non tanto dal punto di vista del discepolo chiamato ad esercitare la misericordia verso il prossimo quale esigenza della stessa radicalità evangelica (cf. Mt 5,7), ma dal punto di vista dell'autorità morale – al limite del medesimo agente che esercita l'autorità su se stesso – chiamata a far memoria dell'autorità di Gesù, profondamente misericordioso con i peccatori e al contempo radicalmente esigente nelle sue indicazioni morali. Cf. G. PIANA, *La casa fondata sulla roccia. L'etica evangelica tra radicalità e misericordia*, Assisi 2015, 8-9.

di Bergoglio, può offrire una chiave ermeneutica interessante per comprendere e valorizzare questa tensione, affermando la misericordia senza banalizzare il male e prospettando la radicalità senza perdere di vista la concretezza della realtà vissuta⁹⁸.

Postilla

L'articolo è stato redatto prima della pubblicazione dell'esortazione postsinodale di Francesco *Amoris Laetitia*. Pur non entrando in una esegesi puntuale del documento – che potrebbe offrire il materiale per uno studio ulteriore e più approfondito – ritengo di poter affermare che il contenuto dell'esortazione, in particolare del capitolo ottavo, *Accompagnare, discernere e integrare la fragilità*, confermi decisamente l'impressione di una consonanza fra l'insegnamento morale di papa Bergoglio e l'interpretazione della categoria del compromesso (in questo caso soprattutto del compromesso di fronte alle norme) illustrata nella riflessione teologica di Klaus Demmer. Particolarmente stimolante e meritevole di essere approfondita risuona l'interpretazione della cosiddetta “legge della gradualità” che «non è una “gradualità della legge”, ma una gradualità nell'esercizio prudenziale degli atti liberi in soggetti che non sono in condizione di comprendere, di apprezzare o di praticare pienamente le esigenze oggettive della legge»⁹⁹. Queste affermazioni si integrano con quanto il papa afferma poco dopo ricordando che un soggetto, «pur conoscendo bene la norma, può avere grande difficoltà nel comprendere» i valori in essa insiti, «o si può trovare in condizioni concrete che non gli permettano di agire diversamente e di prendere altre decisioni senza una nuova colpa. Come si sono bene espressi i Padri sinodali, “possono esistere fattori che limitano la capacità di decisione”»¹⁰⁰. La coscienza, per quanto illuminata, formata e accompagnata, aggiunge Francesco, può «riconoscere con sincerità e onestà ciò che per il momento è la risposta generosa che si può offrire a Dio, e scoprire [...] che quella è la donazione che Dio stesso sta richiedendo in mezzo alla complessità concreta dei limiti, benché non sia ancora pienamente l'ideale oggettivo». Si deve comunque ricordare che «questo discernimento è dinamico e deve restare sempre aperto a nuove tappe di crescita e a nuove decisioni che permettano di

⁹⁸ Cf. FRANCESCO, *Esortazione apostolica “Evangelii gaudium”* 231; ID., *Discorso per la conclusione della III assemblea generale straordinaria del Sinodo dei vescovi (18 ottobre 2014)*, https://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2014/october/documents/papafrancesco_20141018_conclusione-sinodo-dei-vescovi.html.

⁹⁹ FRANCESCO, *Esortazione apostolica “Amoris Laetitia” (19 marzo 2016)* 295 http://w2.vatican.va/content/francesco/it/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia.html

¹⁰⁰ FRANCESCO, *Esortazione apostolica “Amoris Laetitia”* 301. Cf. XIV ASSEMBLEA GENERALE ORDINARIA DEL SINODO DEI VESCOVI, *Relatio finalis (24 ottobre 2015)* 51.

realizzare l'ideale in modo più pieno»¹⁰¹. In sintesi, come lascia intendere Basilio Petrà commentando l'esortazione, un criterio guida per comprendere l'insegnamento morale di Bergoglio appare quello dell'attenzione alla «concreta possibilità del bene» colta dalla coscienza, ovvero al «bene possibile in situazione», che «non coincide sempre con la realizzazione più piena dell'ideale» ma che non per questo deve essere definito «un bene impuro o indegno»¹⁰².

Seminario arcivescovile di Firenze,
Lungarno Soderini 19
50124 Firenze.
gianni.cioli@inwind.it

GIANNI CIOLI

RIASSUNTO

Klaus Demmer ha considerato il concetto di compromesso in varie pubblicazioni e ha individuato due contesti d'origine a cui far riferimento per comprenderne il possibile utilizzo in teologia morale: la sociologia del diritto e la teologia luterana. Confrontandosi soprattutto con quest'ultima egli ha identificato nel compromesso un luogo teologico rilevante per considerare i condizionamenti prodotti dalla concupiscenza sulla libertà umana e la loro rilevanza nella elaborazione e nella interpretazione delle norme morali.

L'articolo individua tre livelli di utilizzo del concetto di compromesso nella riflessione di Demmer rispettivamente nell'analisi critica della formulazione delle norme morali, nella considerazione della competenza ermeneutica della coscienza di fronte alla norma e nell'interpretazione dell'agire morale come testimonianza. Si conclude con una riflessione sulla attualità del pensiero di Demmer attraverso un confronto con le istanze morali del magistero di papa Francesco.

Parole chiave: Teologia morale, Compromesso, Klaus Demmer, papa Francesco, etica normativa, radicalismo, magistero, concupiscenza, libertà, norma morale

ABSTRACT

Klaus Demmer addressed the concept of compromise in several works, identifying two contexts of origin, which can be referred to in order to understand its possible use in moral theology: i.e., the sociology of law and Lutheran theology. The discussion of the second, in particular, led him to recognize this compromise as a relevant theological locus for the acknowledgment of conditioning on human freedom due to concupiscence. A conditioning that we have to consider when elaborating and interpreting moral norms.

¹⁰¹ FRANCESCO, *Esortazione apostolica "Amoris Laetitia"* 303.

¹⁰² B. PETRÀ, «Un passo avanti nella tradizione», *Regno – attualità* 61 (2016) 8, 246.

The article identifies three levels of application in Demmer's concept of compromise: namely, the critical analysis of the formulation of moral norms, the emphasis on the conscience's hermeneutical competence in facing the norm, and the interpretation of moral acting understood as a witness. It concludes with a reflection on the topical importance of Demmer's thought, which is outlined in correlation with the Pope Francis's moral teachings.

Keywords: moral theology, Compromise, Klaus Demmer, Pope Francis, normative ethics, radicalism, magisterium, concupiscence, freedom, moral norm