IL COMPROMESSO. PROBLEMATICITÀ E ATTUALITÀ DI UN TEMA ETICO TEOLOGICO*

Gianni Cioli

Alla cara memoria di Klaus Demmer (1931-2014)

Nella *Evangelii gaudium*, al n. 231, Francesco afferma che «esiste [...] una tensione bipolare tra l'idea e la realtà» e che «tra le due si deve instaurare un dialogo costante, evitando che l'idea finisca per separarsi dalla realtà». Sottolinea inoltre che «la realtà è superiore all'idea» e che «questo implica di evitare diverse forme di occultamento della realtà: i purismi angelicati, i totalitarismi del relativo, i nominalismi dichiarazionisti, i progetti più formali che reali, i fondamentalismi antistorici, gli eticismi senza bontà, gli intellettualismi senza saggezza». Queste affermazioni possono trovare un orizzonte interpretativo nel IV paragrafo dell'esortazione, corrispondente ai nn. 40-45 e intitolato *La missione che si incarna nei limiti umani*, là dove il papa fra l'altro sostiene che «l'impegno evangelizzatore si muove tra i limiti del linguaggio e delle circostanze. Esso cerca sempre di comunicare meglio la verità del Vangelo in un contesto determinato, senza rinunciare alla verità, al bene e alla luce che può apportare quando la perfezione non è possibile». Consapevole di ciò, un cuore missionario «mai si ripiega sulle proprie sicurezze, mai opta per la rigidità autodifensiva. Sa che egli stesso deve crescere nella comprensione del Vangelo e nel discernimento dei sentieri dello Spirito, e allora non rinuncia al bene possibile, benché corra il rischio di sporcarsi con il fango della strada».¹

Le affermazioni dell'esortazione apostolica, sebbene collocate primariamente nell'orizzonte ecclesiologicalo indirizzato alla missione, sono senz'altro ricche di stimoli anche per la teologia morale e mi confortano

* La relazione riprende, sviluppandone le premesse e le conclusioni e sintetizzandone i paragrafi centrali, uno studio precedentemente pubblicato con il titolo «Il compromesso: una categoria controversa della teologia morale», in A. FUMAGALLI – V. VIVA (edd.), *Pensare l'agire morale. Omaggio italiano a un maestro internazionale: Klaus Demmer*, Cinisello Balsamo 2011, 160-178.

¹ FRANCESCO, *Adhortatio apostolica «Evangelii gaudium» (24 novembris 2013)* 45.

sull'opportunità di riconsiderare la categoria del compromesso in campo etico come via di ricerca del bene morale possibile.

Mi riferisco qui non tanto al compromesso «interpersonale», pertinente all'etica sociale, quale ricerca di un accomodamento tra gli interessi contrapposti di persone o gruppi, quanto piuttosto a quello «intrapersonale», ovvero relativo all'accordo che il singolo cerca di raggiungere in stesso tra esigenze, doveri, tendenze e desideri contrastanti, per raggiungere un equilibrio sopportabile che gli consenta di agire superando quella che non di rado si configura come una vera e propria *impasse* motivazionale. Tale accezione di compromesso, nata e maturata nell'ambito della teologia luterana,² è stata recepita anche in campo cattolico a partire dagli anni '60 del secolo scorso.³

1. Il contesto di origine nell'etica luterana

Il teologo protestante che si è occupato più ampiamente ed esplicitamente del compromesso quale problema teologico è stato Helmut Thielicke.⁴ La sua posizione trova fondamento nella visione luterana della giustificazione, interpretata come evento escatologico in relazione a un presente segnato ineluttabilmente dal peccato. Il cristiano non si sottrae al compromesso, risolvendo in questo modo l'*impasse* decisionale, ma confermando anche la propria radicale condizione di peccatore. Nella consapevolezza della fede, vive il compromesso come una ferita: certo del perdono di Dio, può trovare il coraggio del compromesso, anche se resta lontano dal trovarvi pace e dal rassegnarvi. Non può considerarlo una situazione definitiva, e anela invece, per così dire, a un asintotico superamento nella direzione del Regno che viene. La necessità del compromesso si manifesta soprattutto nelle «situazioni limite di conflitto estremo» in cui ogni scelta appare tragicamente colpevole.⁵

La teologia morale cattolica ha sempre escluso l'ipotesi di una colpa ineluttabile e, piuttosto che far ricorso al concetto di compromesso, ha tradizionalmente affrontato le situazioni conflittuali e apparentemente

² Cf. H.J. WILTING, *Der Kompromiß als theologisches und ethisches Problem. Ein Beitrag zur unterschiedlichen Beurteilung des Kompromisses durch H. Thielicke und W. Trillhaas*, Düsseldorf 1975.

³ Per una sintesi: H. RINGELING, «Die Notwendigkeit des ethischen Kompromisses: Kritik und theologische Begründung», in A. HERTZ ET AL. (Hrsgs.), *Handbuch der christlichen Ethik*, Freiburg i. Br. 1982, III,93-116.

⁴ H. THIELICKE, *Theologische Ethik*, Tübingen ⁵1986 (1951), II,1, 69-213.

⁵ *Ibid.*, 214-220.

senza via d'uscita con il ricorso a principi quali la *cooperatio in malum*, il *minus malum* e il teorema delle azioni con duplice effetto.⁶ Tuttavia, come si detto, dopo il concilio Vaticano II, con la ricerca di nuove soluzioni a problematiche morali antiche e nuove, il tema del compromesso ha fatto ingresso anche nella morale cattolica,⁷ in modo implicito ed esplicito, suscitando sia consensi che perplessità e dando luogo a un ampio e articolato dibattito.

2. Implicita assunzione del compromesso in ambito cattolico nel dibattito intorno all'*Humanae vitae*

Nell'immediato postconcilio, in seguito alla pubblicazione dell'enciclica *Humanae vitae*, una parte significativa dei teologi morali cattolici ha cercato di risolvere il problema della praticabilità delle direttive ecclesastiche sul controllo delle nascite considerando la tensione tra valore oggettivo della norma e possibilità soggettive. Sotto la pressione dell'urgenza pastorale e ispirandosi a interpretazioni dell'enciclica prodotte da alcune conferenze episcopali,⁸ sono state elaborate soluzioni non prive di spessore teoretico che presentano affinità con la categoria del compromesso in campo etico, pur senza citarla esplicitamente. Le riflessioni di Gustave Martelet, Peter Chirico, Edouard Pousset, Domenico Capone e Tullo Goffi⁹ mettono in luce, pur con differenti sfumature, il rapporto dialettico tra norma oggettiva e concrete possibilità del soggetto agente. Se la norma resta pur sempre valida quale appello, esterno al soggetto e alla situazione, a una piena realizzazione di un valore riconosciuto come tale e che si ritiene adeguatamente espresso dalla norma, i limiti delle possi-

⁶ Cf. H. WEBER, «Il compromesso etico», in T. GOFFI (ed.), *Problemi e prospettive di teologia morale*, Brescia 1976, 206-210.

⁷ Ma già all'inizio degli anni '50 Werner Schöllgen (*Aktuelle Moralprobleme*, Düsseldorf 1953) aveva colto acutamente il problema; cf. S. FELDHAUS, «Verantwortung als Handeln im Kompromiß: zur ethischen Methode der Güter- und Übelabwägung», in H.-G. GRUBER – B. HINTERSBERGER (Hrsg.), *Das Wagnis der Freiheit: theologische Ethik im interdisziplinären Gespräch; Johannes Gründel zum 70. Geburtstag*, Würzburg 1999, 186.

⁸ Cf. D. TETTAMANZI, *La risposta dei vescovi all'Humanae vitae*, Milano 1969, 58-236.

⁹ G. MARTELET, *Amour conjugal et renouveau conciliaire*, Paris 1967; ID., «Pour mieux comprendre l'encyclique *Humanae vitae*», in *Nouvelle Revue Théologique* 90(1968), 897-917; 1009-1063; P. CHIRICO, «Tension, Morality, and Birth Control», in *Theological Studies* 28(1967), 258-285; ID., «Morality in General and Birth Control in Particular», in *Chicago Studies* 9(1970), 19-33; E. POUSSET, *Union conjugale et liberté. Essai sur le problème traité par l'encyclique *Humanae vitae**, Paris 1970; D. CAPONE, «Lettura pastorale della *Humanae vitae* con la Conferenza episcopale italiana», in *Asprenas* 16(1969), 183-206; ID., «La *Humanae vitae* nel ministero sacerdotale», in *Lateranum* 44(1978), 195-227; T. GOFFI, «Dimensione escatologica della morale cristiana», in F. FESTORAZZI (ed.), *Nuove prospettive di morale coniugale. Teologi italiani a confronto con l'Humanae vitae*, Brescia 1969, 54-55.

bilità soggettive sono tuttavia riconosciuti nella loro consistenza e nella loro capacità di legittimare scelte provvisoriamente non conformi alla norma. Si afferma comunque il dovere di non desistere dal ricercare il superamento di tali limiti, orientandosi alla piena realizzazione dei valori morali per così dire difesi dalla norma.

3. Il dibattito sul compromesso nella riflessione cattolica

3.1. Posizioni favorevoli

Nell'ambito della teologia morale cattolica¹⁰ il redentorista olandese Coenraad A.J. Van Ouwerkerk è stato uno dei primi a considerare il concetto di compromesso in ambito etico nella sua accezione intrapersonale.

Tre anni prima della pubblicazione della *Humanae vitae*, la sua riflessione appare motivata principalmente, anche se non esclusivamente, dalla sollecitudine per la problematica pastorale della procreazione responsabile e dei relativi conflitti di coscienza. Dato lo scollamento della vita reale e delle sue esigenze dalla morale ammessa, è possibile presentare una giustificazione oggettiva di un comportamento che appare in contraddizione con la legge?¹¹ Una risposta affermativa a tale domanda è offerta appunto dalla teoria del compromesso, che parte dalla constatazione dell'impossibilità, per i credenti *in itinere*, di assumere la perfezione e l'armonia assoluta quale norma dell'agire prima del compimento escatologico. A causa dell'insufficienza umana e della corruzione del mondo l'uomo deve scegliere e, non di rado, si trova suo malgrado costretto a una sorta di bilancio dei valori risolvibile soltanto con il sacrificio di alcuni di essi. Il compromesso, sebbene non metta in questione l'intenzione orientata al bene, getta pur sempre un turbamento nell'armonia dell'esistenza di cui mostra la provvisorietà.¹²

Il tema del compromesso è emerso però nella riflessione teologica morale anche a prescindere dalla questione della regolazione delle nascite.

Charles E. Curran, tornato a più riprese sull'argomento,¹³ riconoscendo l'insufficienza delle dottrine cattoliche tradizionali, ha elaborato una teoria del compromesso a partire dalla constatazione che, di fronte

¹⁰ Si segnalano interventi significativi nel dibattito senza l'intento di una rassegna completa.

¹¹ C.A.J. VAN OUWERKERK, «Morale évangélique et compromis humain. Réflexions de Théologie morale sur un problème actuel», in *Concilium* (1965)5, 13-14.

¹² Cf. *ibid.*, 20-23.

¹³ Teologia di Curran: R. GRECCO, *A Theology of Compromise. A Study of Method in the Ethics of Charles E. Curran*, New York 1991.

alla situazione di peccato, l'uomo è chiamato a fare ciò che meglio può.¹⁴ La potenza del peccato, che condiziona anche la natura razionale dell'uomo, è tale da non poter essere superata immediatamente e può indurre a fare ciò che altrimenti non si farebbe.¹⁵ In tale contesto, da un certo punto di vista, è possibile ritenere buono l'atto perché rappresenta il meglio possibile; da un altro punto di osservazione, tuttavia, l'atto risulta pur sempre cattivo in sé e mostra la presenza, ancora da superare, del peccato nella situazione. Il cristiano deve dunque fare i conti con una coscienza scomoda, e non può esimersi, ogni volta che se ne dia il caso, dal domandarsi se non vi sia alternativa possibile al compromesso.¹⁶ In virtù della sua partecipazione alla redenzione, è chiamato a vincere il peccato, pur nella consapevolezza che, in questo mondo, la vittoria sul peccato non sarà mai definitiva.¹⁷

Il confronto puntuale con la teologia di Thielicke è alla base della riflessione sul compromesso in campo etico di Klaus Demmer,¹⁸ che 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 in quanto esistenziale negativo.¹⁹ Approfondire la realtà della concupiscenza quale limite alla conoscenza e alla libertà del cristiano non implica infatti necessariamente mettere in discussione la teologia cattolica della giustificazione. 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».²⁰

¹⁴ CH. E. CURRAN, «Dialogue with Joseph Fletcher», in Id., *A New Look at Christian Morality*, Notre Dame (Indiana) 1968, 171. L'articolo era apparso originariamente in *Homiletic and Pastoral Review* 67(1967), 821-829.

¹⁵ 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 (Id., «Sin and Sexuality», in *ibid.*, 182-184).

¹⁶ Id., «Dialogue with Joseph Fletcher», 172-173.

¹⁷ Id., «Methodological and Ecclesiological Questions in Moral Theology», in *Chicago Studies* 9(1970), 61. Cf. N. CROTTY, «Conscience and conflict», in *Theological Studies* 32(1971), 208-232.

¹⁸ K. DEMMER, «Entscheidung und Kompromiß», in *Gregorianum* 53(1972), 223-351; Id., *Christi vestigia sequentes. Appunti di teologia morale fondamentale*, Roma 1989, 305-311; Id., *Seguire le orme del Cristo. Corso di teologia morale fondamentale*, Roma 1995, 120-123; Id., *Fondamenti di etica teologica*, Assisi 2004, 370-376.

¹⁹ Id., «Entscheidung und Kompromiß», 232.

²⁰ Id., *Interpretare e agire. Fondamenti della morale cristiana*, Cinisello Balsamo (Mi) 1989, 210.

L'attuazione responsabile del compromesso, con l'implicito riconoscimento della condizione di transitorietà che lo qualifica, può costituire il presupposto di un possibile processo di crescita.²¹ Non si dà mai un trasferimento meccanico della norma nella realtà: l'applicazione della norma è connessa a un'opera di ponderazione delle possibilità soggettive.²² L'agente si adegua sì alle possibilità di comprensione e di decisione che gli sono date qui e ora, ma senza rassegnarvisi, nel permanente tentativo di superare i limiti dovuti alla colpa. Egli non si regola soltanto con il perseguire una migliore comprensione, ma mira all'ampliamento delle possibilità della libertà.²³ Ogni decisione morale si rivela così come un compromesso che si piega alle possibilità attuali. Le prescrizioni morali, d'altra parte, 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 escatologico.²⁴

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 facendole anche valere con la testimonianza.²⁵ L'agire morale del credente tende così a un superamento del compromesso,²⁶ in una ricerca programmatica della riconciliazione nel mondo, quale risposta al perdono dei peccati ricevuto in dono.²⁷ «Solo su questo sfondo si capisce pienamente il peso delle azioni di testimonianza. Si oppongono a quella dinamica negativa insita in ogni compromissione. E nel contempo precorrono visuali migliori. Grazie ad esse la storia perde il suo carattere di fatalità».²⁸

Il riconoscimento della realtà del compromesso può essere collegato all'affermazione – presente in Demmer come in altri autori – della necessità di un approccio più sfumato al teorema dell'*intrinsece malum*,²⁹ pur nell'intenzione di mantenerne il principio.³⁰

²¹ Cf. ID. «Entscheidung und Kompromiß», 330.

²² Cf. *ibid.*, 327.

²³ Cf. *ibid.*, 331-332.

²⁴ Cf. *ibid.*, 344.

²⁵ ID., «Sittlich Handeln als Zeugnis geben», in *Gregorianum* 64(1983), 453-485.

²⁶ Cf. *ibid.*, 467-468.

²⁷ ID., «Vergebung empfangen und der Versöhnung dienen. Überlegungen zur Berufung des Christen auf dem Feld des Ethos», in *Gregorianum*, 67(1986), 235-263.

²⁸ ID., *Interpretare e agire*, 210.

²⁹ Cf. ID., «Erwägungen zum "intrinsece malum"», in *Gregorianum* 68(1987), 613-637; CH. E. CURRAN, «Absolute Norms in Moral Theology» in ID., *A New Look at Christian Morality*, 114-115.

³⁰ Cf. DEMMER, «Erwägungen zum "intrinsece malum"», 636-637.

Anche Helmut Weber³¹ ha tentato di comprendere il teorema del compromesso nella linea di una continuità con la tradizione teologica cattolica. Egli pare tuttavia smorzare la problematica, capitale sia in Curran che in Demmer, delle costrizioni del peccato sull'agire morale: le situazioni compromissorie sarebbero dovute non tanto al peccato dell'uomo e del mondo, ma alla limitatezza strutturale della condizione umana.

3.2. Posizioni critiche

3.2.1. In nome della riformulabilità della norma

In un ampio studio sul tema del compromesso nell'agire morale, Mark Attard giunge a conclusioni critiche circa l'uso di un concetto troppo vago, a suo avviso, per descrivere soluzioni morali.³² In situazioni conflittuali, dal momento in cui «non si può essere obbligati a realizzare tutti i valori presenti [...], non si vede la reale necessità di parlare in termini di compromesso».³³

Se il concetto di compromesso sembra comprensibile in una visione legalistica della morale, come è in fondo quella di Thielicke in cui appare plausibile un conflitto fra due norme assolute,³⁴ nel quadro di una concezione personalistica della legge naturale risulta invece problematico.³⁵ La soluzione delle situazioni conflittuali non dovrebbe essere cercata nel compromesso, bensì in una più adeguata teoria normativa.³⁶

Alla base delle critiche di Attard s'intravede la medesima tendenza di autori come Josef Fuchs, Louis Janssens, Bruno Schüller e Peter Knauer.³⁷

³¹ WEBER, «Il compromesso etico», 199-219; ID., «Der Kompromiß in Moral. Zu seiner theologischen Bestimmung und Bewertung», in *Trierer Theologische Zeitschrift* 86(1977), 99-118.

³² M. ATTARD, *Compromise in Morality*, Rome 1976, 324.

³³ *Ibid.*, 44.

³⁴ Cf. *ibid.*, 47-101.

³⁵ Cf. *ibid.*, 102-207.

³⁶ Cf. *ibid.*, 267-322. In un articolo del 1976 Curran pare voler rispondere a critiche di questo tipo quando afferma che la teoria del compromesso non deve essere intesa come suscettibile di applicazione in tutte le situazioni conflittuali, ma soltanto in quelle situazioni dominate dalla colpevolezza: CH. E. CURRAN, «Utilitarismo e teologia morale contemporanea», in *Concilium* (1976)10, 150-175.

³⁷ Cf. J. FUCHS, «The Absoluteness of Moral Terms», in *Gregorianum* 52(1971), 415-417; L. JANSSENS, «Ontic Evil and Moral Evil», in CH. E. CURRAN – R. McCORMICK (edd.), *Readings in Moral Theology n. 1*, New York 1979, 40-93; B. SCHÜLLER, *La fondazione dei giudizi morali*, Assisi, 1975; P. KNAUER, «La détermination du bien et du mal moral par le principe du double effet», in *Nouvelle Revue Théologique* 87(1965), 356-376. Attard cita ampiamente tali autori mostrando di condividerne i presupposti (Cf. ATTARD, *Compromise in Morality*, 289-329).

Presupposti di tale tendenza³⁸ sono le distinzioni fra principi formali o norme trascendentali e principi contenutistici o materiali; tra bontà e correttezza morale; tra bene (o male) morale e bene (o male) premorale.³⁹ Accomuna questi autori il rifiuto di norme assolute universali, sempre valide e immutabili e, conseguentemente, di un *intrinsece malum* a livello di principi contenutistici o di norme operative concrete.⁴⁰ La norma veramente oggettiva, vale a dire adeguata alla realtà, può essere formulata solo in situazione;⁴¹ il discernimento morale, in chiave teleologica, addivene perciò una sorta di calcolo di massimizzazione di caratteri proporzionalista delle conseguenze positive di un atto.⁴²

Sulla base di tali presupposti Fuchs ha dedicato uno studio puntuale al rapporto fra peccato del mondo e morale normativa.⁴³ La morale normativa mira a fornire indicazioni per l'agire moralmente corretto. Siccome le limitazioni storico-creaturali, come pure quelle condizionate dal peccato, specificano concretamente la realtà umana, il corretto agire morale non può prescindere anche dal loro riconoscimento e dalla loro valutazione.⁴⁴ Il radicalmente giusto non dovrebbe essere cercato in un ideale astratto, di fatto irraggiungibile, bensì nel migliore sviluppo possibile della realtà. Determinare la correttezza dell'agire morale a partire dalle conseguenze del peccato o dal «non ancora» escatologico non significa affatto, per Fuchs, autoalienarsi, ma tentare il superamento dei limiti e così raggiungere un più alto grado di realizzazione, «seppur non alla situazione “originaria” e di “perfezione” che Dio ha pensato per noi; tale attuazione rappresenta l'*optimum* (vincolante) in contrasto con quello che è l'ideale (non vincolante quale norma per l'agire)».⁴⁵

In relazione alle norme operative che tutelano valori premorali, resta da chiedersi, secondo Fuchs, se esse abbiano realmente quell'ampiezza di validità che pretendono. Conformemente a ciò, la soluzione difficile – anche se condizionata dal peccato – «non rappresenta un compro-

³⁸ Cf. G. GATTI, «Nuove posizioni sull'*intrinsece malum* nella teologia contemporanea», in *Salesianum* 47(1985), 207-229.

³⁹ FUCHS, «The Absoluteness of Moral Terms», 443-447.

⁴⁰ 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*, Casale Monferrato 1984, 129.

⁴¹ FUCHS, «The Absoluteness of Moral Terms», 499.

⁴² Cf. KNAUER, «La détermination du bien», 365-366; Id., «Überlegungen zur moraltheologischen Prinzipienlehre der Enzyklika *Humanae vitae*», in *Theologie und Philosophie* 45(1970), 60-74.

⁴³ J. FUCHS, «Il peccato del mondo e la morale normativa», in Id., *Etica cristiana in una società secolarizzata*, 91-115.

⁴⁴ Cf. *ibid.*, 93-108.

⁴⁵ *Ibid.*, 111.

messo [...] nei confronti di norme operative che non ammettono eccezioni: richiede piuttosto in certi casi una correzione di norme imprecisamente formulate». ⁴⁶ Il termine compromesso può essere impiegato in tali situazioni solamente in senso lato e analogico. I problemi andrebbero risolti distinguendo adeguatamente, nelle situazioni «condizionate dal peccato» come in altre situazioni difficili, «tra beni/valori e mali/disvalori morali e pre-morali» come pure tra «norme operative certamente o soltanto apparentemente (*prima facie*) assolute-universali». ⁴⁷

3.2.2. *In nome dell'assolutezza di alcune norme*

Una critica alla teoria del compromesso morale è stata mossa anche da un altro punto di vista, potremmo dire antitetico a quello appena considerato.

Dionigi Tettamanzi, Ferdinando Citterio e Marcelino Zalba, ⁴⁸ pur rifiutando radicalmente le posizioni espresse da Fuchs e da coloro che ne condividono la linea, convergono sulla problematicità dell'uso del termine «compromesso». Tettamanzi e Citterio riconoscono come, nel caso di situazioni conflittuali, il problema reale sia quello di definire nel modo più preciso la norma morale o dovere. Essendo la norma, quale mediazione del valore, una formulazione universale e astratta, la prudenza ha il compito di penetrare bene il caso e vedere se la norma urga o no, perché le circostanze potrebbero aver mutato l'oggetto dell'atto così che la norma non convenga più al caso. Ma, una volta ridefinita e accertata la forza vincolante della norma, l'agente non può esimersi dall'osservarla. Se lo fa, realizza un compromesso che deve considerarsi immorale. Se si vuol parlare di compromesso morale e quindi praticabile, lo si dovrebbe fare in senso improprio o lato: non si attua tutto il bene possibile, ma a questo non si è obbligati. ⁴⁹

Tuttavia, in nome della densità dell'oggetto dell'azione come elemento primario della moralità, ⁵⁰ questi autori vedono un limite alla pos-

⁴⁶ *Ibid.*, 114.

⁴⁷ Cf. *ibid.*, 115.

⁴⁸ D. TETTAMANZI, «Il compromesso in campo morale: una soluzione delle situazioni di conflitto?», in *Rivista del clero italiano* 60(1979), 948-960; F. CITTERIO, «La revisione critica dei principi morali alla luce della teoria del "compromesso etico"», in *La Scuola Cattolica* 110(1982), 29-64. M. ZALBA, «Principia ethica in crisim vocata intra (propter?) crisim morum», in *Periodica* 71(1982), 25-63; 319-357.

⁴⁹ TETTAMANZI, «Il compromesso in campo morale», 960; CITTERIO, «La revisione critica dei principi morali», 34-35.

⁵⁰ Cf. CITTERIO, «La revisione critica dei principi morali», 41-56.

sibilità di ridefinizione della norma nella necessità di riconoscere l'esistenza di atti intrinsecamente cattivi e di correlative norme proibenti.⁵¹

Richiamando quanto affermato da Giovanni Paolo II sulla «legge della gradualità» in *Familiaris consortio* n. 34, Tettamanzi sottolinea che il riconoscimento di un ordine morale oggettivo non comporta la negazione di situazioni personali difficili: le difficoltà sono da risolversi secondo verità, ovvero non si deve confondere fra «gradualità della legge» e «legge della gradualità».⁵² Il cammino graduale esige un orientamento preciso e definitivo che presuppone il riconoscimento della validità di una determinata norma e l'acquisizione di quelle condizioni (atteggiamenti e azioni) che lo rendano effettivamente possibile.⁵³

In questa linea, a motivo della peculiarità del ruolo della coscienza nell'agire morale non si mette in dubbio la possibilità di scelte non colpevoli soggettivamente o non gravemente colpevoli, pur essendo oggettivamente contro il valore:⁵⁴ si vuole piuttosto evitare una giustificazione generalizzata delle violazioni del valore per non confondere il discorso sull'imputabilità con il discorso sulla moralità dell'atto.⁵⁵

4. Un confronto con la dottrina della *Veritatis splendor*

4.1. *Problematicità*

L'enciclica *Veritatis splendor* del 1993 ha segnato l'itinerario dell'etica teologica cattolica postconciliare. Soprattutto il secondo capitolo, dove Giovanni Paolo II ha inteso operare un discernimento critico su «alcune

⁵¹ TETTAMANZI, «Il compromesso in campo morale», 960. Cf. ZALBA, «Principia», 37-41.

⁵² Legge della gradualità: A. YOU, *La loi de gradualité. Une nouveauté en morale? Fondaments théologiques et applications*, Paris 1991; L. MELINA, «Legge della gradualità e questioni pedagogico pastorali», in J. LAFITTE – L. MELINA, *Amore coniugale e vocazione alla santità*, Cantalupa (TO) 2006, 175-191.

⁵³ D. TETTAMANZI, «Verità ed ethos», in *L'Osservatore romano* (28-9-1983), 2. Critico nei confronti del contributo di Tettamanzi è J. Fuchs che vede nella posizione del moralista italiano il rischio di fondarsi su un'immagine inadeguata di Dio, come «legislatore». L'indebita assolutizzazione dei precetti comporta un doppio rischio: la riduzione delle pretese leggi divine a puri ideali, irrealizzabili perché sottratti alla concretezza, e appunto perciò esposti al pericolo di una gradualità della legge; lo scivolare in una posizione criptoluterana (J. FUCHS, «Immagine di Dio e morale dell'agire intramondano», in ID., *Il Verbo si fa carne. Teologia morale*, Casale Monferrato 1989, 54-59; ID., «Incarnazione di Dio in un'etica umana», *ibid.*, 94-95).

⁵⁴ C. CAFFARRA, «Alcune tesi teologiche in tema di "procreazione responsabile"», in S. CIPRIANI (ed.), *Evangelizzazione e matrimonio*, Napoli 1975, 147. Problematica della coscienza erronea: L. TESTA, *La questione della coscienza erronea. Indagine storica e ricerca critica del problema della sua autorità*, Roma-Milano 2006.

⁵⁵ Cf. ZALBA, «Principia», 351.

tendenze della teologia morale odierna», ha avuto un forte impatto sui tentativi di riconfigurare l'identità epistemologica della disciplina.⁵⁶ Pur non affrontando esplicitamente il tema del compromesso (il termine neppure compare nel testo), le argomentazioni ivi presenti appaiono sintoniche con quelle dei critici della teoria del compromesso «in nome dell'assolutezza di alcune norme».⁵⁷ Il n. 56 del documento risulta poi decisamente critico nei confronti di quelle interpretazioni della dottrina della *Humanae vitae* nelle quali abbiamo ravvisato affinità col tema del compromesso.⁵⁸ In particolare, riflettendo sul ruolo della coscienza, Giovanni Paolo II nega la ragionevolezza di una verità morale esistenziale e concreta che possa divergere da quella pur valida del livello dottrinale e astratto.⁵⁹

Nel terzo capitolo sul «bene morale per la vita della Chiesa e del mondo» il termine *compromissum* ricorre una sola volta nel testo latino al n. 91, nel paragrafo dedicato al martirio quale esaltazione della santità inviolabile della legge di Dio, ed è riferito alla testimonianza di Giovanni Battista che non è «venuto a patti» col male (Mc 6,17-29).⁶⁰

Sebbene nell'insieme della *Veritatis splendor* non vi sia una presa di posizione esplicita contro la teoria del compromesso in campo etico – la parola viene utilizzata nel senso comune del termine e non per riferirsi all'uso teologico che ne è stato fatto –, all'inizio del n. 104 è forse possibile rilevare un implicito giudizio negativo sull'uso teologico del concetto, allorché Giovanni Paolo II afferma che la giusta comprensione per l'u-

⁵⁶ Sulla recezione del documento in genere: P. CARLOTTI, *Veritatis splendor. Aspetti della ricezione teologica*, Roma 2001.

⁵⁷ *Supra* nota 48.

⁵⁸ *Supra* nota 9.

⁵⁹ «Per giustificare simili posizioni, alcuni hanno proposto una sorta di duplice statuto della verità morale. Oltre al livello dottrinale e astratto, occorrerebbe riconoscere l'originalità di una certa considerazione esistenziale più concreta. Questa, tenendo conto delle circostanze e della situazione, potrebbe legittimamente fondare delle eccezioni alla regola generale e permettere così di compiere praticamente, con buona coscienza, ciò che è qualificato come intrinsecamente cattivo dalla legge morale. In tal modo si instaura in alcuni casi una separazione, o anche un'opposizione, tra la dottrina del precetto valido in generale e la norma della singola coscienza, che deciderebbe di fatto, in ultima istanza, del bene e del male. Su questa base si pretende di fondare la legittimità di soluzioni cosiddette "pastorali" contrarie agli insegnamenti del magistero e di giustificare un'ermeneutica "creatrice", secondo la quale la coscienza morale non sarebbe affatto obbligata, in tutti i casi, da un precetto negativo particolare. Non vi è chi non colga che con queste impostazioni si trova messa in questione l'identità stessa della coscienza morale di fronte alla libertà dell'uomo e alla legge di Dio. Solo la chiarificazione precedentemente fatta sul rapporto tra libertà e legge fondato sulla verità rende possibile il discernimento circa questa interpretazione "creativa" della coscienza» (GIOVANNI PAOLO II, *Litterae encyclicae "Veritatis splendor" [6 augusti 1993]* 56).

⁶⁰ Il termine ricorre più volte e variamente, con accezione negativa, nelle diverse traduzioni ufficiali.

mana debolezza non significa «compromettere (*in discrimen adducere*) e falsificare la misura del bene e del male per adattarla alle circostanze». ⁶¹

4.2. *Ulteriori orizzonti*

Letto nel contesto dell'intero documento, il richiamo della *Veritatis splendor* a riconoscere l'esistenza di atti intrinsecamente cattivi non parrebbe incoraggiare una morale del compromesso. Tuttavia proprio alcune esemplificazioni a riguardo degli *intrinsece mala* possono favorire una valorizzazione del compromesso come categoria teologico morale.

Al n. 80 si forniscono esempi di atti intrinsecamente cattivi con una lunga citazione di GS 27:

Tutto ciò che è contro la vita stessa, come ogni specie di omicidio, il genocidio, l'aborto, l'eutanasia e lo stesso suicidio volontario; tutto ciò che viola l'integrità della persona umana, come le mutilazioni, le torture inflitte al corpo e alla mente, gli sforzi per violentare l'intimo dello spirito; tutto ciò che offende la dignità umana, come le condizioni infraumane di vita, le incarcerazioni arbitrarie, le deportazioni, la schiavitù, la prostituzione, il mercato delle donne e dei giovani, o ancora le ignominiose condizioni di

⁶¹ «Solo nel mistero della Redenzione di Cristo stanno le “concrete” possibilità dell'uomo. “Sarebbe un errore gravissimo concludere [...] che la norma insegnata dalla Chiesa è in se stessa solo un 'ideale' che deve poi essere adattato, proporzionato, graduato alle, si dice, concrete possibilità dell'uomo: secondo un 'bilanciamento dei vari beni in questione'. Ma quali sono le 'concrete possibilità dell'uomo'? E di quale uomo si parla? Dell'uomo dominato dalla concupiscenza o dell'uomo redento da Cristo? Poiché è di questo che si tratta: della realtà della redenzione di Cristo. Cristo ci ha redenti! Ciò significa: Egli ci ha donato la possibilità di realizzare l'intera verità del nostro essere; Egli ha liberato la nostra libertà dal dominio della concupiscenza. E se l'uomo redento ancora pecca, ciò non è dovuto all'imperfezione dell'atto redentore di Cristo, ma alla volontà dell'uomo di sottrarsi alla grazia che sgorga da quell'atto. Il comandamento di Dio è certamente proporzionato alle capacità dell'uomo: ma alle capacità dell'uomo a cui è donato lo Spirito Santo; dell'uomo che, se caduto nel peccato, può sempre ottenere il perdono e godere della presenza dello Spirito” (GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ai partecipanti a un corso sulla procreazione responsabile [1° marzo 1984] 4*). In questo contesto si apre il giusto spazio alla misericordia di Dio per il peccato dell'uomo che si converte e alla comprensione per l'umana debolezza. Questa comprensione non significa mai compromettere e falsificare la misura del bene e del male per adattarla alle circostanze. Mentre è umano che l'uomo, avendo peccato, riconosca la sua debolezza e chieda misericordia per la propria colpa, è invece inaccettabile l'atteggiamento di chi fa della propria debolezza il criterio della verità sul bene, in modo da potersi sentire giustificato da solo, anche senza bisogno di ricorrere a Dio e alla sua misericordia. Un simile atteggiamento corrompe la moralità dell'intera società, perché insegna a dubitare dell'oggettività della legge morale in generale e a rifiutare l'assolutezza dei divieti morali circa determinati atti umani, e finisce con il confondere tutti i giudizi di valore» (GIOVANNI PAOLO II, *Litterae encyclicae «Veritatis splendor»* 103-104). Si deve comunque puntualizzare che, se il compromesso può essere inteso come disposizione a transigere sulla rigidità di precetti ereditati dalla tradizione, ovvero come adattamento e quindi relativizzazione alcune norme, non pare affatto potersi ricondurre a un atteggiamento di autogiustificazione che non abbia bisogno di ricorrere a Dio e alla sua misericordia. Al contrario il concetto, anche in virtù della sua ascendenza luterana, sembra voler evocare una nostalgia, più o meno conscia, d'un *usus elencticus legis* in vista di un appello alla conversione.

lavoro con le quali i lavoratori sono trattati come semplici strumenti di guadagno, e non come persone libere e responsabili.

Citare tali delitti come esempi di atti intrinsecamente cattivi suona implicitamente come un'autocritica⁶² per quegli atteggiamenti tolleranti o, se si vuole, di compromesso tenuti nella Chiesa nei confronti della tortura,⁶³ della deportazione⁶⁴ e della schiavitù.⁶⁵

Se si deve riconoscere che la pratica della tortura, il ricorso alla deportazione e la riduzione in schiavitù sono atti intrinsecamente cattivi, si deve anche prendere atto che la tradizione teologica e normativa della Chiesa ha conosciuto e difeso compromessi di notevole portata. Si dovrà magari anche raccogliere la sfida di una ponderata analisi ermeneutica che ci permetta di dialogare con orizzonti antropologici non più nostri, riconoscendo condizionamenti della conoscenza e della libertà che limitano la piena accoglienza dello splendore della verità evangelica.

Queste ultime riflessioni ci permettono forse di valorizzare il concetto di compromesso per segnalare situazioni normative da superare perché condizionate dalla forza negativa del male nella storia.⁶⁶ Si può dunque parlare di compromesso non tanto per giustificare le contraddizioni alla radicalità evangelica percepite come costrizioni, ma piuttosto per denunciarle e sperare di renderle superflue attraverso l'impegno nell'«interpretare e agire».⁶⁷

Pare questo, in ultima analisi, il significato più pregnante che Demmer assegna alla categoria del compromesso in campo etico:

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 permanente sfida che nasce in forza della violenza; l'applicazione di

⁶² Sul tema della così detta purificazione della memoria cf. C. NARDI, «Quando lo zelo brucia. Iddio negli anfratti del comprendonio», in *Vivens homo* 18(2007), 266-273.

⁶³ Cf. B. HOOSE, «Circumstances, Intentions and Intrinsically evil Acts», in J.A. SELLING – J. JANS (edd.), *The Splendor of Accuracy. An Examination of the Assertion made by «Veritatis Splendor»*, Kampen 1994, 148; V. TIRIMANNA, «A Resurrection of the Concept of *intrinsic malum*», in *Vidyajyoti. Journal of Theological Reflection* 58(1994), 661; W. WOLBERT, «Die “in sich schlechten” Handlungen und der Konsequentialismus», in D. MIETH (Hrsg.), *Moraltheologie im Abseits. Antwort auf die Enzyklika «Veritatis splendor»*, Freiburg-Basel-Wien, 1994, 100; NARDI, «Quando lo zelo», 268-269.

⁶⁴ Cf. HOOSE, «Circumstances», 148.

⁶⁵ Cf. C. NARDI, «Seneca e Paolo sulla schiavitù tra incertezze e prospettive (III)», in *Rivista di ascetica e mistica* 78(2009), 406-410; TIRIMANNA, «A Resurrection», 661; WOLBERT, «Die “in sich schlechten” Handlungen», 100; Id., «La schiavitù è “in sé cattiva”?», in *Studia patavina* 57(2010), 249-276.

⁶⁶ Cf. E. TROELTSCH, *Le dottrine sociali delle chiese e dei gruppi cristiani*, Firenze 1960, II, 622-693.

⁶⁷ DEMMER, *Interpretare e agire*. Cf. A. BONDOLFI, «Momenti del dibattito tedesco sull'etica», in *Etica del compromesso*, in *Religion e società* 1(1986)2, 42.

violenza – pur inevitabile e quindi legittima che sia – segnala un tale compromesso di tipo normativo. Si pensi pure alla storicità delle norme in senso di progresso qualitativo: migliori criteri storici vanno eretti e mantenuti contro tutte le costrizioni. [...] L'agire morale del credente implica una dimensione di testimonianza; si protende sempre verso un migliore futuro, si tenta – pur soffrendo – di giungere a sempre migliori *standards* di ponderazione rendendo così superfluo ciò che fu chiamato compromesso in campo etico. L'affermazione che il vero sia possibile qui e ora, è carica di una promessa. Ecco la dimensione escatologica dell'agire cristiano.⁶⁸

5. Due significati distinti e complementari del compromesso in campo etico

Si può concludere puntualizzando che il concetto di compromesso nell'ambito dell'etica normativa cristiana può essere utilizzato in due sensi differenti sebbene complementari. Entrambi si confrontano con la realtà del peccato e della concupiscenza quali limiti alla conoscenza e alla libertà umana e, quindi, alla misura del bene possibile.

5.1. *Tolleranza, o autotolleranza, nei confronti di scelte provvisoriamente non conformi alla tradizione normativa*

5.1.1. *Varchi alla speranza nel cuore del discorso normativo*

In un primo significato il compromesso può essere inteso come disposizione a transigere sulla rigidità di norme morali ereditate dalla tradizione e tradizionalmente riconosciute come assolute. In questa prospettiva la norma è intesa come realtà sempre valida in quanto appello alla realizzazione del valore, ma i limiti delle possibilità soggettive, riconosciuti nella loro consistenza, suggeriscono atteggiamenti di tolleranza, o autotolleranza, nei confronti di scelte provvisoriamente non conformi alla norma, non in una logica di rassegnazione, né tantomeno di calcolo egoistico, bensì in una disposizione alla speranza e alla generosità. Il concetto di compromesso così inteso evoca certo un qualche adattamento, e quindi una relativizzazione della norma. Tuttavia, richiama anche il bisogno di mantenere qualcosa dell'esteriorità della norma: una nostalgia, più o meno conscia, d'un *usus elencticus legis* in vista di un appello alla conver-

⁶⁸ DEMMER, *Christi vestigia sequentes*, 311. cf. 139-141.

sione. Questo modo d'intendere il compromesso, sebbene possa risultare problematico, mantiene a mio avviso una sua attualità. Si ritenga opportuno utilizzarlo oppure no, molte questioni sottese al concetto di compromesso, così inteso, rimangono sfide aperte per la riflessione morale e pastorale.⁶⁹ Nell'ottica della legge della gradualità,⁷⁰ ad esempio, se è vero che la distanza fra norma e situazione di cui si fa esperienza è indice di – e stimolo per – un cammino da fare, come inquadrare la scelta che urge nell'immediato e non può attendere lo sviluppo di tale cammino?⁷¹

Come si accennava all'inizio, le affermazioni del papa Francesco nella *Evangelii gaudium*, sebbene richiedano una ben più ponderata interpretazione, possono indurre a ripensare alla categoria di compromesso come a un'opportunità: un paradigma capace di offrire varchi alla speranza nel cuore del discorso normativo.⁷²

⁶⁹ Cf. DEMMER, *Seguire le orme del Cristo*, 123.

⁷⁰ GIOVANNI PAOLO II, *Adhortatio apostolica «Familiaris consortio» (22 novembris 1981)* 34; FRANCESCO, *Adhortatio apostolica «Evangelii gaudium»* 44: «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 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 cadute»; cf. SINODO DEI VESCOVI. III ASSEMBLEA GENERALE STRAORDINARIA, *Relatio Synodi «Le sfide pastorali sulla famiglia nel contesto dell'evangelizzazione»* 24.

⁷¹ Sono interessanti a questo proposito le aperture al paradigma del compromesso elaborate da Bartholomew Kiely nel saggio «The Impracticality of Proportionalism» (in *Gregorianum* 66[1985], 655-686). Secondo l'autore può accadere che una persona si trovi nell'impossibilità di adempiere alcune norme, difficoltà che può derivare dai limiti della sua libertà effettiva o dalle difficili circostanze o dall'interazione di entrambe. Sulla base di *Familiaris consortio* 34 Kiely prospetta due fondamentali tipi di approccio al compromesso. Un primo tipo di approccio corrisponde all'idea di «gradualità della legge»: differenti gradi o forme del precetto per differenti individui o situazioni. Tale idea è assimilabile, per l'autore, all'approccio proporzionalista. Un secondo tipo di approccio corrisponde invece all'idea di «legge della gradualità», la prospettiva tracciata dalla *Familiaris consortio*. Entrambi gli approcci riconoscono l'esistenza di possibili difficoltà, ma la differenza sta nel fatto che nel primo la legge viene a essere modificata, mentre nel secondo essa rimane valida in se stessa, anche se la libertà effettiva può trovarsi ad essere, al presente, troppo limitata per riuscire a osservarla. Ma la legge, proprio perché resta valida, costituisce un richiamo permanente al superamento dei limiti esistenziali della libertà effettiva. Il concetto di «legge della gradualità» fornisce, per Kiely, una struttura d'appoggio per una teoria del compromesso morale. Quando esiste una vera incapacità di osservare la norma, la persona è obbligata a sforzarsi di porre le condizioni della sua osservanza. Una persona è sempre libera di tentare, anche quando non è abbastanza libera per riuscire. In questa prospettiva la norma rimane una sfida che si pone al di fuori del circolo vizioso dell'inerzia e delle abitudini personali. Rimane così una tensione fra l'ideale e il reale, che offre uno stimolo a una conversione continua.

⁷² Nonostante l'impressione negativa di tendenza al ribasso che, soprattutto nella lingua italiana, la parola «compromesso» può suscitare, il concetto – nella sua implicanza etico-teologica che si è cercato di delineare – appare una possibile chiave ermeneutica per leggere e risolvere alcuni aspetti di quella tensione dialettica acutamente sperimentata dalla Chiesa del nostro tempo e ben delineata nel *Discorso del santo padre Francesco per la conclusione della III assemblea generale straordinaria del Sinodo dei vescovi (18 ottobre 2014)*: «Potrei dire serenamente che – con uno spirito di collegialità e di sinodalità – abbiamo vissuto davvero un'esperienza di “Sinodo”, un percorso solidale, un “cammi-

5.1.2. Opportunità di confronto ecumenico

Questa sensibilità pastorale nell'approccio al compromesso offre alla teologia morale cattolica importanti opportunità di confronto ecumenico non solo, come si è visto, con la riflessione morale evangelica ma anche con quella ortodossa, come ha significativamente messo in rilievo

no insieme". Ed essendo stato "un cammino" [...] ci sono stati dei momenti di corsa veloce, quasi a voler vincere il tempo e raggiungere al più presto la mèta; altri momenti di affaticamento, quasi a voler dire basta; altri momenti di entusiasmo e di ardore. Ci sono stati momenti di profonda consolazione ascoltando la testimonianza dei pastori veri (cf. Gv 10 e cann. 375, 386, 387) che portano nel cuore saggiamente le gioie e le lacrime dei loro fedeli. Momenti di consolazione e grazia e di conforto ascoltando le testimonianze delle famiglie che hanno partecipato al Sinodo e hanno condiviso con noi la bellezza e la gioia della loro vita matrimoniale. Un cammino dove il più forte si è sentito in dovere di aiutare il meno forte, dove il più esperto si è prestato a servire gli altri, anche attraverso i confronti. E poiché essendo un cammino di uomini, con le consolazioni ci sono stati anche altri momenti di desolazione, di tensione e di tentazioni, delle quali si potrebbe menzionare qualche possibilità: – una: la tentazione dell'irrigidimento ostile, cioè il voler chiudersi dentro lo scritto (la lettera) e non lasciarsi sorprendere da Dio, dal Dio delle sorprese (lo spirito); dentro la legge, dentro la certezza di ciò che conosciamo e non di ciò che dobbiamo ancora imparare e raggiungere. Dal tempo di Gesù, è la tentazione degli zelanti, degli scrupolosi, dei premurosi e dei cosiddetti – oggi – "tradizionalisti" e anche degli intellettualisti. – La tentazione del buonismo distruttivo, che a nome di una misericordia ingannatrice fascia le ferite senza prima curarle e medicarle; che tratta i sintomi e non le cause e le radici. È la tentazione dei "buonisti", dei timorosi e anche dei cosiddetti "progressisti e liberalisti". – La tentazione di trasformare la pietra in pane per rompere un digiuno lungo, pesante e dolente (cf. Lc 4,1-4) e anche di trasformare il pane in pietra e scagliarla contro i peccatori, i deboli e i malati (cf. Gv 8,7) cioè di trasformarlo in "fardelli insopportabili" (Lc 10, 27). – La tentazione di scendere dalla croce, per accontentare la gente, e non rimanerci, per compiere la volontà del Padre; di piegarsi allo spirito mondano invece di purificarlo e piegarlo allo Spirito di Dio. – La tentazione di trascurare il *depositum fidei*, considerandosi non custodi ma proprietari e padroni o, dall'altra parte, la tentazione di trascurare la realtà utilizzando una lingua minuziosa e un linguaggio di levigatura per dire tante cose e non dire niente! Li chiamavano "bizantinismi", credo, queste cose... Cari fratelli e sorelle, le tentazioni non ci devono né spaventare né sconcertare e nemmeno scoraggiare, perché nessun discepolo è più grande del suo maestro; quindi se Gesù è stato tentato – e addirittura chiamato Beelzebub (cf. Mt 12,24) – i suoi discepoli non devono attendersi un trattamento migliore. Personalmente mi sarei molto preoccupato e rattristato se non ci fossero state queste tentazioni e queste animate discussioni; questo movimento degli spiriti, come lo chiamava Sant'Ignazio [...] se tutti fossero stati d'accordo o taciturni in una falsa e quietista pace. Invece ho visto e ho ascoltato – con gioia e riconoscenza – discorsi e interventi pieni di fede, di zelo pastorale e dottrinale, di saggezza, di franchezza, di coraggio e di parresia. E ho sentito che è stato messo davanti ai propri occhi il bene della Chiesa, delle famiglie e la *suprema lex*, la *salus animarum* (cf. can. 1752). E questo sempre [...] senza mettere mai in discussione le verità fondamentali del Sacramento del Matrimonio: l'indissolubilità, l'unità, la fedeltà e la procreatività, ossia l'apertura alla vita (cf. cann. 1055.1056 e *Gaudium et spes* 48). E questa è la Chiesa, la vigna del Signore, la Madre fertile e la Maestra premurosa, che non ha paura di rimboccarsi le maniche per versare l'olio e il vino sulle ferite degli uomini (cf. Lc 10,25-37); che non guarda l'umanità da un castello di vetro per giudicare o classificare le persone. Questa è la Chiesa Una, Santa, Cattolica, Apostolica e composta da peccatori, bisognosi della Sua misericordia. Questa è la Chiesa, la vera sposa di Cristo, che cerca di essere fedele al suo Sposo e alla sua dottrina. È la Chiesa che non ha paura di mangiare e di bere con le prostitute e i pubblicani (cf. Lc 15). La Chiesa che ha le porte spalancate per ricevere i bisognosi, i pentiti e non solo i giusti o coloro che credono di essere perfetti! La Chiesa che non si vergogna del fratello caduto e non fa finta di non vederlo, anzi si sente coinvolta e quasi obbligata a rialzarlo e a incoraggiarlo a riprendere il cammino e lo accompagna verso l'incontro definitivo, con il suo Sposo, nella Gerusalemme Celeste» (http://mobile.vatican.va/content/francescomobile/it/speeches/2014/october/documents/papa-francesco_20141018_conclusionone-sinodo-dei-vescovi.html [accesso del 29 gennaio 2015]).

Basilio Petrà, il quale coglie punti di contatto rilevanti fra l'etica del compromesso protestante e cattolica e il ricorso all'idea di «economia» nell'ambito della Chiesa ortodossa.⁷³ Il magistero morale di quest'ultima infatti, ricorda Petrà, è inevitabilmente connesso con la presenza preziosa ma ingombrante dei sacri canoni, espressione autoritativa della Chiesa dei Padri. Di fronte all'intangibilità dei canoni sta il ricorso all'economia ecclesiastica che consente di andare oltre, di commisurare la norma ideale alla realtà, limitando il deterioramento morale della realtà stessa.

A proposito del significato etico dell'economia ecclesiastica Petrà ravvisa la presenza di una logica secondo la quale vi sarebbero circostanze in cui l'unico modo per approssimarsi all'ideale è quello «di accettare il peso imm modificabile della realtà e di ritagliare in essa un riflesso dell'ideale», consapevoli della lontananza rispetto all'ideale stesso. L'economia è dunque una sorta di resa alla non idealità della realtà segnata dal peccato. «La realtà dopo il peccato ha una sua connaturale debolezza che è insieme una forza negativa, una forza di resistenza nei confronti della plasmazione da parte dell'ideale; solo gradualmente, attraverso il suo inevitabile essere in divenire può camminare verso di esso. Molte volte l'ideale si deve piegare alla necessità ma anche piegandosi giudica la necessità, la pone come frutto del peccato».⁷⁴ Petrà si rifà a una definizione di economia data da Jérôme Kotsonis nella quale le due cause legittimanti l'uso dell'economia sono la necessità, o il maggior bene di alcuni o della Chiesa intera.⁷⁵ «La necessità indica la forza maggiore, quando il tenere alla purezza della norma va oltre le possibilità reali dell'agente o della situazione e provocherebbe un male maggiore di quello difeso dalla norma: da tale punto di vista l'economia può coincidere con l'accettazione del male minore»; il bene maggiore segnerebbe «un qualche consistente avanzamento reale verso l'attuazione della salvezza delle persone e del mondo. Ambedue le cause spingono alla considerazione della realtà e del suo peso». L'economia impedisce all'acribia di diventare astratta e irreal: senza l'economia l'acribia disegnerebbe un mondo celeste e lontano, incapace di assumere il peso della realtà per formarla secondo l'ideale;

⁷³ B. PETRÀ, *Tra cielo e terra. Introduzione alla teologia morale ortodossa*, Bologna 1992, 134-135 nota 64; cf. ID., *L'etica ortodossa. Storia, fonti, identità*, Assisi 2010, 220-221.

⁷⁴ PETRÀ, *Tra cielo e terra*, 130.

⁷⁵ «Si ha l'economia quando per necessità o per il maggior bene di alcuni o della Chiesa intera, con competenza e a certe condizioni, viene permessa una deroga dall'acribia, temporaneamente o in modo permanente, purché la pietà e la purezza del dogma rimangano inalterate» (J. KOTSONIS, *Problèmes de l'économie ecclésiastique*, Gembloux 1971, 182).

allo stesso modo, senza l'acribia «l'economia diventerebbe pura e semplice resa alla realtà, accettazione della sua forza "bruta" come norma».⁷⁶

Si deve puntualizzare che «nel suo fondamento di legittimità l'economia non è il segno dell'autonomia della realtà ma piuttosto il segno della caduta, di una condizione che si è allontanata dalla sua verità e che deve faticosamente ricostruirsi, collocata com'è nella situazione postlapsaria».⁷⁷ Petrà si richiama a una immagine offerta dal can. 102 del concilio in Trullo, il quale afferma che

il pastore deve avere «la scienza medica nello Spirito» così da saper coglier la capacità e le debolezze dell'uomo peccatore, usando dei diversi farmaci secondo il bisogno e in vista della guarigione, cercando di opporsi efficacemente al male e favorendo la cicatrizzazione. Non deve mai spingere la pecorella smarrita verso la disperazione e al tempo stesso non deve favorire la sua autodissoluzione vitale. E la pecorella smarrita non è solo qualche uomo ma è ogni uomo, è l'uomo che semplicemente fin dall'inizio è stato «ferito dal serpente». Quella del pastore-medico è l'arte difficile di commisurare realtà e visione ideale, possibilità e norma, uomo malato e salute perfetta, cercando di far crescere l'uomo verso la visione, verso la norma e verso la salute e nel contempo ponendo ogni attenzione nel non appesantire la sua realtà, nel non diminuire le sue possibilità, nel non aggravare la sua malattia. È quell'arte del cammino e della terapia che nasce dalla consapevolezza della condizione «inferma» e «ferita» dell'uomo; in fondo è l'arte stessa della misericordia o della condiscendenza divina.

In quest'arte eminentemente pastorale, osserva Petrà, «non c'è niente di arbitrario; c'è al contrario un fondamento teologico e una particolare visione dell'uomo: ogni uomo, anzi l'umanità nell'intera sua storia, è l'infermo che il medico divino in vario modo e pazientemente vuole condurre alla guarigione».⁷⁸ A proposito del confronto con il tema del compromesso si deve comunque osservare con Petrà «che nella prospettiva ortodossa l'economia concerne il rapporto fra Chiesa e fedele (o uomo che si avvicina alla Chiesa)» e «non costituisce un principio per l'azione personale o, almeno, questo aspetto non appare nella letteratura ortodossa».⁷⁹ Il riferimento all'assunzione di responsabilità nella coscienza personale appare invece essenziale nella prospettiva del compromesso, per cui ho parlato di autotolleranza.

⁷⁶ PETRÀ, *Tra cielo e terra*, 131.

⁷⁷ *Ibid.*, 133.

⁷⁸ *Ibid.*, 134.

⁷⁹ *Ibid.*, 135 nota 64.

5.2. Denuncia dei limiti presenti nella tradizione normativa rispetto all'ideale evangelico

Rovesciando la prospettiva, abbiamo visto – grazie in particolare alla rilettura nell'orizzonte della *Veritatis splendor* di alcune riflessioni di Demmer – che il concetto di compromesso può essere impiegato anche in altro senso, ovvero per segnalare eventuali limiti rispetto all'ideale evangelico presenti nella tradizione normativa morale e giuridica cristiana. In determinati periodi storici alcuni comportamenti contro la persona non sono stati riconosciuti nella loro gravità e talora sono stati istituzionalizzati e regolamentati da norme morali e giuridiche. È il caso evidente, fra gli altri, della schiavitù e della tortura e di quello più controverso della pena di morte.⁸⁰ Le norme, elaborate in un contesto storico determinato possono talora essere interpretate come l'espressione di un atteggiamento difensivo o di rassegnazione di fronte al male, che resta indietro rispetto alle esigenze evangeliche del regno di Dio e della «sua giustizia» (Mt 6,33). Riconoscere in queste norme specifici casi di compromesso può liberare la speranza circa la potenzialità umanizzante del vangelo nella storia umana e sostenere la Chiesa nel servizio di essere, in modo più trasparente, «segno e strumento della salvezza donataci in Gesù Cristo».⁸¹

Ancora profondamente illuminanti risuonano, a questo proposito, le riflessioni di Demmer sul ruolo del magistero ecclesiastico:

Tenendo presente la visione [...] di storicità della verità morale in quanto scoprimento progressivo del pieno significato del messaggio liberante di Gesù, il magistero dovrebbe essere la forza propulsiva di questo processo. [...] La dimensione profetica certamente implica il dovere di denunciare errori e violazioni della dignità della persona umana, cioè di avere il coraggio per il contrasto. Ma questo aspetto dovrebbe essere completato da quell'altro che punta a un progressivo superamento di tutte quelle costrizioni che nascono dalla storia della colpevolezza umana. Tale prospettiva è presente nel ricco insegnamento di Paolo VI a proposito della pace mondiale e della promozione integrale della condizione umana (*Populorum progressio*). Ma pare che sia una ricaduta indietro a questa prospettiva il voler legittimare la pena capitale;⁸² sarebbe piuttosto un nobile compito della Chiesa

⁸⁰ Analogie e differenze fra il caso della schiavitù e quello della pena di morte: WOLBERT, «La schiavitù è “in sé cattiva”?», 272-276.

⁸¹ FRANCESCO, *Discorso alla delegazione ecumenica della Finlandia, in occasione della festa di sant'Enrico* (22 gennaio 2015), in http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2015/january/documents/papa-francesco_20150121_finlandia-santo-enrico.html (accesso del 30 gennaio 2015).

⁸² Cf. INNOCENZO III, *Epistula «Eius exemplo» ad archiepiscopum Terraconensem* (18 decembris 1208) (Denz 795); PIO XII, *Ai partecipanti al Congresso internazionale di istopatologia del siste-*

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 una tale espiazione.⁸³

Nuove e più profonde sensibilità etiche maturate all'interno della famiglia umana possono convergere con i valori morali della radicalità del vangelo.⁸⁴ L'agire morale del cristiano è chiamato a sostenere il cammino della famiglia umana, spesso incerto e faticoso, accogliendo la sfida sempre urgente e sempre nuova di testimoniare la speranza di possibili superamenti del compromesso normativo. Il credente si colloca con il proprio agire nel difficile luogo dell'etica, fra reale e ideale, sostenuto da una disposizione che lo trascende. Egli 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».⁸⁵

Gianni Cioli

ma nervoso. *I limiti morali dei metodi medici di indagine e di cura*, in Id., *Discorsi e radiomessaggi*, XIV, Città del Vaticano 1953, 328. cf. 318-330.

⁸³ DEMMER, *Christi vestigia sequentes*, 139-140.

⁸⁴ In questa prospettiva risultano particolarmente degni di nota due interventi del papa Francesco: il *Discorso alla delegazione dell'Associazione internazionale di diritto penale (23 ottobre 2014)* (http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2014/october/documents/papa-francesco_20141023_associazione-internazionale-diritto-penale.html [accesso del 16 novembre 2014]); e 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 [accesso del 16 novembre 2014]).

⁸⁵ K. DEMMER, «Salvezza», in B. STÖCKLE (ed.), *Dizionario di etica cristiana*, Assisi 1978, 366.