

L'AZIONE NELLA PROSPETTIVA DELLA SANTITÀ

Angel Rodríguez Luño*

1. La prospettiva della santità cristiana e la teoria dell'azione

Proponendomi lo svolgimento di questo tema, gli organizzatori del Colloquio hanno voluto offrirmi gentilmente l'opportunità di esporre quanto il prof. Colom e io abbiamo scritto sull'argomento nel primo volume di un manuale di teologia morale che ha come titolo *Scelti in Cristo per essere santi*¹. La nostra impostazione teologica prende lo spunto immediato dalla *Lettera agli Efesini*, là dove si afferma che il Padre ci ha scelti in Cristo «prima della creazione del mondo, per essere santi e immacolati al suo cospetto nella carità, predestinandoci a essere suoi figli adottivi per opera di Gesù Cristo...»². Teniamo anche presenti gli insegnamenti del Concilio Vaticano II sulla chiamata universale alla santità³ e, prima ancora, quanto al riguardo insegnava fin dal 1928 San Josemaría Escrivá⁴.

Su queste basi, il prof. Colom e io abbiamo scritto che l'aspirazione al bene assoluto, che ispira in profondità la condotta umana, «viene tematizzata

* Questo testo è stato pubblicato in A. Rodríguez Luño, *L'azione nella prospettiva della santità*, in Kampowski S., Melina L. (a cura di), *Come insegnare Teologia Morale? Prospettive di rinnovamento nelle recenti proposte di esposizione sistematica*, Siena, Cantagalli, 2009, pp. 149 – 158.

¹ E. COLOM, A. RODRÍGUEZ-LUÑO, *Scelti in Cristo per essere santi, I. Morale fondamentale*, 1ª ristampa della 3ª edizione, Edizioni Università della Santa Croce, Roma 2008. La prima edizione è del 1999. Nella 3ª edizione (2003) sono stati introdotti modifiche rilevanti.

² *Ef* 1, 4-5.

³ Cf. CONCILIO VATICANO II, Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen gentium*, 21-XI-1964, nn. 39-42; GIOVANNI PAOLO II, Esortazione Apostolica *Christifideles laici*, 30-XII-1988, n. 16.

⁴ Si veda per esempio SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Colloqui*, 5ª ed., Ares, Milano 1987, nn. 24, 35 e 114; cf. F. OCÁRIZ, *Vocazione alla santità in Cristo e nella Chiesa*, in M. BELDA, J. ESCUDERO, J.L. ILLANES, P. O'CALLAGHAN (edd.), *Santità e mondo. Atti del Convegno teologico di studio sugli insegnamenti del beato Josemaría Escrivá (Roma, 12-14 ottobre 1993)*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1994, pp. 27-42; nello stesso volume, A. ARANDA, *Il cristiano "alter Christus", "ipse Christus"*, pp. 101-147.

e vissuta dal cristiano come aspirazione alla santità, intesa come pienezza della filiazione divina, che si attua in questa vita nella sequela e nell'imitazione di Cristo. Quale figlio di Dio il cristiano è chiamato ad essere già in questo mondo "alter Christus, ipse Christus", in perfetta obbedienza alla volontà del Padre, vivendo secondo le virtù che Cristo ha insegnato con la sua vita e con le sue parole, e che gratuitamente ci vengono date con la grazia battesimale allo stato di un piccolo seme destinato a crescere»⁵.

La nostra impostazione è abbastanza ampia, in quanto comprende la condizione filiale del cristiano, la sequela di Cristo, e quindi la disponibilità per porsi di fronte al Padre, insieme con Cristo e lasciandosi trascinare dallo Spirito, con una disposizione totale di lode, obbedienza e amore. Si riconosce anche il primato e la gratuità dell'azione salvifica di Dio in Cristo, alla quale ci apriamo mediante la fede e il battesimo, e si afferma anche la necessità e il valore meritorio della libera collaborazione da parte dell'uomo. Intendo dire, in definitiva, che non pensiamo di aver detto qualcosa di molto originale, in quanto la nostra impostazione teologica, se non ci impuntiamo su questioni di parole, è in linea con le proposte avanzate da altri autori che sono ben consapevoli dell'importanza della fondazione cristologica della teologia morale.

Per me il punto importante, sul quale vorrei soffermarmi, è un altro. Qualche volta penso che le proposte di fondazione della teologia morale si potrebbero paragonare a un uomo che ha due gambe, la ragione e la fede. Se una gamba è più lunga dell'altra, si zoppica. Spesso la teologia morale zoppica, perché la fondazione teologica è assente, oppure si limita all'ambito "trascendentale" delle motivazioni e delle opzioni di fondo, rimanendo del tutto dissociata dalle forme concrete del discernimento morale, oppure riceve un grande sviluppo che alla fin fine risulta però inconcludente, perché manca una teoria della ragione pratica e del desiderio umano che renda possibile l'integrazione armoniosa e costruttiva tra la razionalità etica umana e la fede cristiana.

2. Alcuni principi ermeneutici di indole generale

Le ricerche sull'incidenza dell'impostazione teologica sulla teoria dell'azione sono spesso negativamente condizionate da alcuni principi ermeneutici di indole generale. Qui mi soffermerò su due tra i più importanti.

Un primo principio è considerare che la vita morale possa essere ultima-

⁵ E. COLOM, A. RODRÍGUEZ-LUÑO, *Scelti in Cristo per essere santi, I. Morale fondamentale*, cit., p. 63.

mente interpretata in termini di adeguamento degli atti singoli a norme morali, e che il sapere morale possa essere strutturato come un'indagine che mira all'individuazione e alla giustificazione delle norme morali da osservare. Questo punto di vista è proprio di buona parte della riflessione etica moderna e contemporanea, oggi chiamata "etica della terza persona", ma è completamente estraneo all'etica greca e anche all'etica cristiana fino al XIV secolo. Ed è senz'altro estraneo alla morale evangelica e a quella di Paolo⁶.

Il secondo principio è costituito dall'idea della mutua esterioresità della morale umana e della morale cristiana e, in ultima analisi, della mutua esterioresità di ragione e fede. Questi elementi potrebbero stare l'uno accanto all'altro, in contiguità, ma non potrebbero integrarsi. Vale a dire: un criterio morale che, almeno in astratto, potrebbe essere individuato dall'indagine razionale non potrebbe essere considerato anche come propriamente cristiano, né potrebbe essere anche una realtà di fede. Morale umana e morale cristiana, ragione e fede sarebbero delle realtà che, almeno in morale, si autoescludono.

Se mettiamo insieme questi due principi ermeneutici, ne risulta che sarebbe possibile ammettere una rilevanza consistente della fede cristiana sul piano dell'agire morale concreto solo se un'indagine positiva potesse trovare nel Nuovo Testamento, o nella vita delle prime comunità apostoliche (le chiese fondate da san Paolo, per esempio), un codice morale pronto all'uso, costituito da norme morali completamente diverse e alternative a tutte e a ciascuna delle forme di *ethos* umano esistenti nell'antichità.

Questa prospettiva di indagine è a mio avviso fuorviante. In primo luogo perché sia l'etica greca che l'etica cristiana fino al XIV secolo sono innanzitutto una ricerca sul bene della vita umana presa come un tutto, e non sul bene o male delle singole azioni. La differenza non è di poco conto, né risponde soltanto ad un problema di comprensione storica. La prospettiva dell'etica greca e dell'etica cristiana classica, o se vogliamo la prospettiva dell'etica "della prima persona", risponde alla convinzione che l'idea raggiunta sul bene globale della vita umana costituisce il punto di riferimento fondamentale della ragione pratica e di tutta la sua attività di discernimento morale⁷. Se le cose stanno così, si può capire che la fede cristiana si inserisce profondamente nel-

⁶ Per uno studio profondo dell'impostazione fondamentale dell'etica classica, vista anche in confronto all'etica moderna "della terza persona", si veda J. ANNAS, *La morale della felicità in Aristotele e nei filosofi dell'età ellenistica*, Vita e Pensiero, Milano 1998. Un buon studio sui diversi modi di impostare la ricerca morale è quello di G. ABBÀ, *Quale impostazione per la filosofia morale? Ricerche di filosofia morale — 1*, LAS, Roma 1996. Sulla morale paolina si veda A. RODRÍGUEZ-LUÑO, *Introduzione allo studio della morale di san Paolo*, «Annales Theologici» 21/2 (2007) 417-450.

la progettazione e valutazione dell'agire morale concreto, in quanto essa offre una risposta nuova e completa alla domanda etica fondamentale: l'annuncio dell'azione salvifica di Dio in Cristo rappresenta una novità rispetto all'esperienza morale platonica, aristotelica, stoica o epicurea, ed è anche novità, sebbene in modo diverso, riguardo all'esperienza religiosa e morale veterotestamentaria e intertestamentaria.

C'è da osservare, riguardo al secondo principio ermeneutico prima citato, che Cristo è la pienezza della sapienza creatrice di Dio e centro del suo disegno salvifico universale. Cristo assume, e anche supera, tutto ciò che è umanamente vero e buono. A titolo di esempio, si può pensare al fatto che san Paolo assume la prospettiva della nuova creazione in Cristo⁸, che va oltre la logica della creazione, ma senza negare né contraddire quest'ultima. Ciò che la sana ragione coglie come buono potrebbe essere anche un contenuto della fede cristiana. D'altra parte, e soprattutto, la fede cristiana non è un semplice orizzonte religioso che si limita a mettere entro un quadro salvifico uno scenario umano già completamente costituito dal punto di vista morale. Ma neppure la fede porta con sé una cultura etica completa che potrebbe essere ricevuta soltanto in uno spazio vuoto, senza contenuto etico alcuno, diventando allora una morale alternativa a tutte le altre⁹. L'azione salvifica di Dio in Cristo irrompe in un mondo umano nel quale c'è già qualcosa, talvolta molto, di conoscenza morale. La fede entra in ciò che già c'è e, a seconda dei casi, lo corregge, lo trasforma, lo completa e lo rende fecondo, costituendosi in ogni caso come criterio supremo e definitivo di vita. Tale carattere di criterio supremo non si oppone al ricorso parziale e critico alla legge dell'Antico Testamento, così come neppure impedisce l'assunzione critica dei criteri di giudizi della sana coscienza comune e, pertanto, anche della tradizione e dell'*ethos* greco¹⁰: «esaminate ogni cosa, tenete ciò che è buono»¹¹, dice san Paolo.

Fin qui l'analisi teorica del problema. Da un punto di vista esistenziale e storico non c'è dubbio che i fedeli delle prime comunità paoline erano ben consapevoli che la loro adesione alla fede aveva comportato in loro una pro-

⁷ Sull'impostazione dell'etica dal punto di vista "della prima persona" in rapporto alla teologia morale, si veda E. COLOM, A. RODRÍGUEZ-LUÑO, *Scelti in Cristo per essere santi, I. Morale fondamentale*, cit., pp. 25-31 e la bibliografia ivi citata. Per un approfondimento filosofico, cf. A. RODRÍGUEZ-LUÑO, *Ética General*, 5ª ed., Eunsa, Pamplona 2004, cap. II.

⁸ Cf. 2 Cor 5, 17; Gal 6, 15. Come novità di vita, cf. Rm 6, 4; 7, 6.

⁹ Si vedano su questo punto le interessanti riflessioni di G. ANGELINI, *Teologia morale fondamentale. Tradizione, Scrittura e teoria*, Glossa, Milano 1999, pp. 241-244.

¹⁰ Cf. Rm 2, 14-16.

¹¹ 1 Ts 5, 21.

fonda trasformazione morale¹². Loro sapevano, e ciò scaturisce con chiarezza dalle lettere del *corpus paulinum*, che non avevano imparato la purezza di vita dal mondo pagano in cui si svolgeva la loro vita: «Anche voi un tempo eravate così, quando la vostra vita era immersa in questi vizi. Ora invece deponete anche voi tutte queste cose»¹³. Non intendo pronunciarmi qui sul problema generale dei presupposti della comprensione del valore della purezza di vita. Ma dal punto di vista concreto quanto affermato in *Rm* 1, 22-32 dovrebbe essere oggetto di una più attenta riflessione.

3. Il rinnovamento della mente e del discernimento morale

È stato molto studiato il passo della *Lettera ai Romani* nel quale san Paolo afferma che la novità della vita cristiana comporta il rinnovamento dell'intelligenza e quindi della capacità di discernimento morale¹⁴. La trasformazione operata dalla fede e dal battesimo, nonché dal dono dello Spirito Santo, rende possibile discernere in ogni momento la volontà di Dio, ciò che è buono e perfetto: «Non conformatevi alla mentalità di questo secolo, ma trasformatevi rinnovando la vostra mente, per poter discernere la volontà di Dio, ciò che è buono, a lui gradito e perfetto»¹⁵.

La domanda è: come avviene questo rinnovamento? Come la fede e gli altri principi della vita cristiana si inseriscono e trasformano la capacità naturale di discernimento morale e di agire in conseguenza? Si tratta semplicemente dell'accettazione di un elemento esterno come può essere l'insegnamento morale concreto degli Apostoli o dei loro inviati? Il rinnovamento della *mens* cristiana comprende unicamente le indicazioni morali nuove che è possibile riscontrare nei Vangeli e nelle lettere del Nuovo Testamento?

La comprensione del modo in cui la prospettiva teologica cristiana (e anche l'azione dello Spirito Santo che opera il rinnovamento) si inserisce nell'agire morale concreto richiede una visione precisa della genesi e della progettazione dell'azione. Richiede, insomma, una teoria della ragione pratica

¹² Dal punto di vista della sociologia del cristianesimo primitivo, pur con tutti i limiti del metodo sociologico, si veda W.A. MEEKS, *Cristiani dei primi secoli. Il mondo sociale dell'apostolo Paolo*, Il Mulino, Bologna 1992, specialmente il cap. II.

¹³ *Col* 3, 7-8. Cf. anche *1 Cor* 6, 9-11; *Ef* 2, 3.

¹⁴ Cfr. G. THERRIEN, *Le Discernement moral dans l'Épître aux Romains*, Accademia Alfonsiana, Roma 1968; A. FEUILLET, *Les fondements de la morale chrétienne d'après l'Épître aux Romains*, «Revue Thomiste» 70 (1970) 357-386.

¹⁵ *Rm* 12, 2.

che, a mio avviso, ha quattro elementi fondamentali: il punto di riferimento fondamentale della ragione morale, i beni, le virtù e le norme¹⁶.

Introducendo i fedeli nel mistero pasquale, la fede dà al credente una nuova visione del suo bene globale, nel quale anche l'affetto resta fisso mediante la speranza e la carità. In rapporto a questo punto di riferimento fondamentale, la fede illumina il valore e il senso dei beni umani, cioè dei beni (o della loro privazione) coi quali l'uomo si confronta ogni giorno: la salute e la malattia, il piacere e il dolore, la vita e la morte, la ricchezza e la povertà, la libertà e la schiavitù, il matrimonio e il celibato; e così genera nei credenti un nuovo atteggiamento nei loro confronti o, con un linguaggio più preciso, genera dei criteri e delle priorità che consentono la regolazione cristiana dei beni e delle attività umane. Questi criteri di regolazione sono le virtù cristiane, che esprimono il modo in cui un figlio di Dio in Cristo deve porsi nei confronti della salute, del lavoro, dei beni economici, delle sofferenze di una malattia terminale, ecc., beni o privazioni di bene che possono acquistare un senso diverso in rapporto alla croce e alla risurrezione di Cristo. Nelle lettere paoline troviamo molti esempi. In calce ne cito alcuni¹⁷, ma anche se facessimo un elenco completo di tutto quanto si trova nel Nuovo Testamento, esso non sarebbe mai un elenco chiuso. Il rinnovamento della mente è per sua natura una realtà vitale aperta, perché ciò che viene dato al cristiano non è un codice morale, bensì *un rinnovato metro di valutazione*, da applicare non solo ai beni esistenti ai tempi di san Paolo, ma a tutti i beni che compariranno alla stregua dello sviluppo storico, sociale, culturale e tecnico dell'umanità. In termini più tecnici, nel cristiano abbiamo a che fare con un vero rinnovamento dei principi pratici dell'intelligenza (le virtù)¹⁸. Tali principi vitali consentiranno all'intelligenza del cristiano di illuminare e modificare criticamente tutte le sintesi culturali umane, senza poter identificarsi però con alcuna di esse, perché nessuna di esse ne esaurisce le virtualità.

¹⁶ Abbiamo proposto una visione sintetica della teoria della ragione pratica alla quale qui si accenna, nel terzo volume del manuale prima citato: A. RODRÍGUEZ-LUÑO, *Scelti in Cristo per essere santi, III. Morale speciale*, Edizioni Università della Santa Croce, Roma 2008, pp. 13-22.

¹⁷ «Conoscete infatti la grazia del Signore nostro Gesù Cristo: da ricco che era, si è fatto povero per voi, perché voi diventaste ricchi per mezzo della sua povertà» (2 Cor 8, 9). «Lo Spirito stesso attesta al nostro spirito che siamo figli di Dio. E se siamo figli, siamo anche eredi: eredi di Dio, coeredi di Cristo, se veramente partecipiamo alle sue *sofferenze* per partecipare anche alla sua gloria» (Rm 8, 16-17). Cf. anche 1 Cor 7, 20-24.29-31.

¹⁸ Sulle virtù come principi pratici, cf. E. COLOM, A. RODRÍGUEZ-LUÑO, *Scelti in Cristo per essere santi, I. Morale fondamentale*, cit., pp. 276-281. Un approfondimento filosofico in M. RHONHEIMER, *La prospettiva della morale*, Armando, Roma 1994, cap. V.

Il quarto elemento da considerare sono le norme morali. Quando l'intelligenza morale riflette su se stessa (*ratio practica in actu signato*¹⁹), le principali esigenze dei suoi principi pratici si esprimono come precetti o norme, cioè come enunciati linguistici universali che comandano o vietano azioni, e la cui urgenza e valore incondizionato si vive e si comunica sotto la forma del dovere. Tanto le norme quanto il dovere sono concetti del tutto necessari per la teologia morale, tuttavia sono delle realtà derivate proprie del piano riflessivo, e sono sempre sottoposte ai limiti che scaturiscono dalla loro condizione di enunciati linguistici. Le norme e il dovere sono funzionali alle virtù, e non viceversa.

La differenza tra le virtù e le norme non è una questione semplicemente nominalistica né risponde unicamente a una determinata impostazione morale. Virtù e norme sono elementi di diversa indole, e hanno funzioni del tutto diverse. Le norme sono elementi dell'attività riflessiva della ragione morale (*ratio practica in actu signato*), mentre le virtù appartengono al piano dell'esercizio diretto (*ratio practica in actu exercito*). I principi pratici, di cui abbiamo parlato finora, sono unicamente l'aspetto intellettuale o normativo delle virtù, ma queste hanno anche un aspetto affettivo e un altro disposizionale o, detto con altre parole, i principi pratici riescono a regolare efficacemente l'attività umana solo in quanto sono allo stesso tempo fini verso i quali il desiderio umano ha una tendenza consolidata e stabile. La considerazione dell'aspetto affettivo e disposizionale delle virtù permette di capire il modo in cui la fede, dopo aver trasformato nel modo prima indicato i principi dell'intelligenza pratica, scende fino alla dinamica più profonda della psiche umana, rendendola cristiana in profondità. Cristiani sono non solo i giudizi e le valutazioni, ma anche i desideri e i modi di desiderare.

4. L'educazione del desiderio

Per illustrare ulteriormente questo punto, occorre tener presente che ai beni umani fondamentali corrispondono le tendenze basilari della nostra psiche. Bene e tendenza sono termini correlativi: non c'è bene senza tendenza né tendenza senza un bene a cui mirare. Dalle tendenze scaturiscono l'insieme di

¹⁹ Sulla distinzione tra *ratio practica in actu exercito* e *ratio practica in actu signato* si veda GAETANO, *Commento alla «Summa Theologiae»*, I-II, q. 58, a. 5, com. VIII. Il Commento del Gaetano si trova nell'edizione leonina della *Summa Theologiae*, Typographia Polyglotta S. C. De Propaganda Fide, Roma 1891. Noi ci siamo occupati di questa tematica in A. RODRÍGUEZ-LUÑO, "Cittadini degni del Vangelo" (*Fil 1*, 27). *Saggi di etica politica*, Edizioni Università della Santa Croce, Roma 2005, pp. 9-22.

reazioni affettive che costituiscono il complesso mondo dei sentimenti o, con la terminologia classica, delle passioni. La regolazione morale dell'uso dei beni comporta la regolazione delle tendenze e dei sentimenti²⁰.

Le inclinazioni o tendenze, che qui chiamiamo genericamente desiderio, non sono i desideri deliberati che seguono ad una libera scelta, ma i desideri spontanei, precedenti le libere scelte, che costituiscono la base del nostro dinamismo psichico. Il desiderio o tendenza è la forma in cui si manifestano i bisogni dell'uomo nel suo dialogo col mondo. Hanno una tematica molto ampia: propria conservazione e sicurezza, socialità, autostima, desiderio di sapere, lavoro, necessità di amare e di essere amato, ricerca di senso per la vita e tendenza verso la trascendenza, ecc. In ogni caso, il desiderio o tendenza si presenta come qualcosa che ci viene dato. Non risponde a un'iniziativa dell'individuo, come non risponde ad una nostra personale opzione aver bisogno di cibo oppure l'aver bisogno di vivere in società. Il desiderio costituisce un principio di selezione degli oggetti significativi e, in questo senso, un principio di configurazione del proprio mondo. Il mondo di ciascuno è anche il risultato dei propri interessi, anche se si deve aggiungere che l'uomo, in virtù dei più elevati processi del pensiero e della volontà, può raggiungere un alto livello di obiettività nella comprensione di se stesso e del mondo (anche se, in pratica non sempre lo raggiunge).

Nel comportamento libero, la persona si trova a dover interpretare, valutare e dirigere le tendenze e i sentimenti suscitati dal bene o dai beni che sono in gioco nell'azione. E così succede spesso che nella vita morale, temi e bisogni procedenti dalla non-libertà vengono continuamente elevati al piano della libertà, dove sono sempre in qualche modo elaborati e trasformati, talvolta corretti o addirittura respinti. La libertà umana si alimenta di motivazioni che spesso non procedono da essa stessa. Ed è attraverso l'impegno della libertà che i criteri di regolazione (i principi pratici) diventano abiti morali, cioè virtù o vizi, attraverso i quali la persona modifica, per il bene o per il male, la propria costituzione operativa, cioè le tendenze e le emozioni.

Un'etica interamente concentrata sulla singola azione comandata o vietata non sarebbe in grado di istituire un rapporto adeguato con il desiderio che nell'azione viene elaborato, e pertanto non consentirebbe di capire il modo in cui la fede può inserirsi nello strato più profondo del soggetto morale. Farsi carico del desiderio è solo possibile se si riesce a capire adeguatamente il va-

²⁰ Qui si propone una breve sintesi di quanto è ampiamente esposto in E. COLOM, A. RODRÍGUEZ-LUÑO, *Scelti in Cristo per essere santi, I. Morale fondamentale*, cit., cap. V. In questo capitolo si trova anche una bibliografia essenziale di riferimento.

lore di ciascuno dei beni che costituiscono lo scopo di ciascuna delle tendenze, e a integrarli tutti in un'immagine vera del bene globale dell'uomo, al quale sono funzionali le tendenze complessivamente considerate.

Se il dovere di fare o di omettere delle azioni venisse assunto come punto di partenza, e quindi senza indicare previamente un fine globale positivo e desiderabile, l'etica non potrebbe essere altro che un insieme di doveri e divieti in funzione di uno scopo che, pur nobile, sarebbe sempre parziale, limitato e limitante, sul quale sempre ci si potrebbe chiedere se veramente vale la pena di rispettarlo.

Ammettere un limite nella soddisfazione delle tendenze non pone nessun problema in linea di principio. Ciò che è problematico è ammettere che il limite sia l'istanza prima, unica e assoluta. Le nostre tendenze sono sottoposte a dei limiti nel senso che devono essere ordinate, educate, incanalate in vista della loro realizzazione globale più riuscita, in vista cioè del bene della persona. E allora è il bene da raggiungere, e non la limitazione delle tendenze da esso richiesta, la prima e originaria istanza morale. Ogni "no" presuppone un "sì". Il governo di se stesso richiede conoscere innanzitutto il suo "perché" o il suo "in vista di cui". Altrimenti, l'affettività, il desiderio non è educato, ma semplicemente negato, calpestato.

In definitiva, l'educazione del desiderio presuppone che l'etica debba innanzitutto tracciare un'immagine del bene umano globale, e capire come i diversi beni e le diverse attività si integrano in esso. L'etica insegna innanzitutto non che cosa si deve fare o omettere, ma che cosa sia giusto desiderare, quale tipo di vita sia desiderabile e buono.

Su queste basi si può ben capire che se la prospettiva teologica illumina il bene globale dell'uomo e il ruolo che in esso hanno i singoli beni e attività umane, tale prospettiva svolgerà anche un ruolo decisivo nella determinazione dei criteri concreti che danno forma alle azioni e ai desideri dell'uomo in quanto figlio di Dio in Cristo.