

*Il teologo [morale]
«è un profeta.
È l'uomo capace di
denunciare ogni forma alienante,
perché riflette
nel fiume della Tradizione
che ha ricevuto dalla Chiesa,
e intravede la speranza
alla quale siamo stati chiamati.
Il teologo
nella ricerca della verità,
sa seguire lo sviluppo del pensiero
dal passato al presente
e dal presente al futuro».*

(Papa Francesco)

Introduzione

Lo studio della Teologia Morale si sta rivelando quanto mai importante di fronte allo scenario storico in cui siamo chiamati a vivere la nostra fede cristiana, ma ancor prima la nostra identità di uomini, ossia di persone dotate di consapevolezza, responsabilità, libertà, dovendo fare del proprio vissuto un impegno di verità nella carità e nel servizio al diverso da sé, cioè all'altro che mi sta accanto e col quale devo relazionarmi, entrando in collaborazione per la costruzione di un presente storico migliore, più vivibile, più a dimensione di uomo.

Sin dalle origini del discorso di fede, l'imperativo morale ha sempre accompagnato la risposta dell'uomo alla domanda di sequela del Dio incarnato. Inizialmente, sorgeva come volontà di vivere il dettato di Cristo in azioni ed opere capaci di richiamare la sua presenza nella storia come Risorto che continua ad agire nella Chiesa. Bastava osservare il Vangelo secondo la testimonianza pervenutaci dagli apostoli, per capire se si stesse o no nella volontà di Dio. Successivamente, con il formarsi della comunità cristiana in diverse parti del mondo conosciuto, e con il crescere di questa, accogliendo nel suo seno disparate tipologie umane, si avvertiva sempre più il **bisogno di tradurre il Vangelo in regole comportamentali** che sollecitassero, aiutassero l'uomo a vivere il suo impegno di cristiano.

La storia della Teologia Morale ci dice che, a partire da questo momento, ci si inoltrò in **una selva di regole, di precetti, di casistiche** che portarono ad allontanarsi in maniera vistosa dalla semplicità del dettato evangelico, favorendo, invece, una visione più giuridica, anziché spirituale.

Si dovrà aspettare al **Vaticano II** per veder restituita alla Teologia Morale la genuinità della sua identità teologica e scientifica, capace di rispondere alle istanze di Dio e alle esigenze dell'uomo. Per tal fine, i Padri conciliari chiesero agli studiosi di teologia morale, nel documento *Optatam totius* al numero 16, una maggiore fondazione biblica impegnata ad evidenziare l'altezza della dignità della vocazione in Cristo e della sua sequela. Da tale preziosa indicazione ebbero origine i nuovi trattati di teologia morale, che vedono in particolar modo nel teologo Bernard Häring una svolta teologica decisiva.

Anche lo stesso **Magistero della Chiesa** si è impegnato a dare un volto nuovo alla Teologia Morale,¹ un volto più corrispondente al Vangelo ed alla dignità della persona umana. La produzione positiva dei vari documenti ed esortazioni magisteriali² raggiunge il suo apogeo con l'enciclica *Veritatis Splendor* del 1993, sotto il pontificato di Giovanni Paolo II, il testo magisteriale di teologia morale più importante, perché specifico e sistematico, oltre che unico.

Non va trascurato il *Catechismo della Chiesa Cattolica* del medesimo pontefice, nella sua terza parte, perché specificamente morale. Da esso si deduce la concezione che la Chiesa Cattolica ha della morale e, di conseguenza, la forza della sua riproposizione.³

Da queste brevi battute iniziali si può arguire che il nostro studio ci vedrà particolarmente impegnati nella considerazione delle indicazioni del Vaticano II e dei citati documenti pontifici.

Prenderemo le mosse dalla *definizione* di Teologia Morale, dal suo *statuto epistemologico*, dall'*oggetto e finalità* che si propone, facendo partire la nostra indagine principalmente dalla Sacra Scrittura, sia Antico che Nuovo Testamento e, passando per le diverse *tappe storiche*, giungere fino

¹ S. CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, La formazione teologica dei futuri sacerdoti (22 febbraio 1976), in EV 5, 1686- 1911).

² PAOLO VI, Lettera Enciclica. *Ecclesiam Suam*, (6 agosto 1964), - AAS 56 (1964) 640- 641.

³ G. PIANA, «*Orientamenti metodologici della ricerca etica*», in T. GOFFI, G. PIANA, a cura di, Corso di morale. 1. Vita nuova in Cristo (Morale fondamentale e generale), Queriniana, Brescia 1983, 312; E. HAMEL, «*La scientificità in teologia morale*», in: K. DEMMER - B. SCHÜLLER, a cura di, Fede cristiana e agire morale, 21; G. PIANA, «*Orientamenti metodologici della ricerca etica*», 313; H. WEBER, *Teologia morale generale. L'appello di Dio la risposta dell'uomo*, S. Paolo, Cinisello Balsamo 1996...

ai nostri giorni, evidenziando il *progresso teologico*, ma anche i *limiti* e le sfide che ci vengono dal mondo attuale.

Finalità del corso è concorrere alla **riscoperta della propria dignità di figli di Dio**, il cui specifico è rispondere alla bellezza della vocazione filiale in Cristo, attraverso la sua sequela. In tale economia teologica, rivalutare il dettato morale non come obbligante o/e mortificante, ma come espressione di libertà impegnata responsabilmente nella risposta al progetto di santificazione personale e del mondo, mediante l'adozione delle *Beatitudini*, nella cui luce acquistano maggiore pregnanza ed aderenza nell'uomo contemporaneo le *Dieci Parole*, vale a dire i *Comandamenti*.

1.1. Definizione

La scienza teologica, oltre che studiare le verità della fede cristiana, considera anche il modo di comportarsi del credente in Gesù Cristo, vale a dire di quel cristiano che non solo crede, ma vive ciò in cui crede. Infatti, la fede chiama in causa la vita e chiede che questa sia un orientamento specifico verso ciò che si crede. In altri termini, se la fede professa, la morale vive la fede professata.

Da quanto detto possiamo avanzare una possibile definizione di Teologia Morale.

La Teologia Morale è quella parte della scienza teologica che studia i comportamenti che devono avere coloro che credono in Cristo, per testimoniare la sua sequela e la configurazione a Lui. È quella parte di teologia in cui si indaga riguardo alle norme del libero agire umano alla luce della Rivelazione. La Teologia Morale si impegna, in quanto discorso scientifico sulla fede, a riflettere sul come e sul perché il cristiano debba vivere in un determinato modo, al fine di raggiungere la beatitudine.

Dalla definizione data si può notare l'emergenza di due termini specifici, ossia *teologia* e *morale*. È TEOLOGIA perché si tratta di un discorso che è originato dalla fede rivelata, ed in quanto tale si rivolge, in primo luogo, ai credenti e si apre a tutti gli uomini di buona volontà. Il termine MORALE, invece, suggerisce il suo stretto riferimento al vissuto concreto dell'uomo, ossia alla sua esistenza esplicita in relazioni, comportamenti e scelte. La Teologia Morale, quindi, **è quella branca di teologia che riflette sulla risposta che l'uomo deve dare alla chiamata di Dio ed indaga sull'agire dell'uomo alla luce della verità di salvezza**.

Sulla base di cosa fondiamo tali affermazioni? Sul fatto che l'uomo è un essere morale, dotato, cioè, di una coscienza che lo interroga, e di libertà e responsabilità, attraverso cui può fare della propria vita ciò che vuole, ma, nello stesso tempo, rispondere della propria vita per ciò che ne ha fatto.

L'enciclica 'Veritatis Splendor' di Giovanni Paolo II attesta al n. 29 questa doppia valenza della TM: *"la Morale è una riflessione che riguarda la moralità, ossia il bene e il male degli atti umani e della persona che li compie, e in tal senso è aperta a tutti gli uomini. Ma è anche Teologia, in quanto riconosce il principio e il fine dell'agire morale in colui che solo è buono e che, donandosi all'uomo in Cristo, gli offre la beatitudine della vita divina"*.

La Teologia Morale prende le sue mosse dalla creazione e redenzione in Cristo. Da tale punto di partenza ne deriva un'antropologia impegnata a dimostrare la dignità personale, la somiglianza divina, la cooperazione per la costruzione del regno di Dio. Pertanto, si presenta come un discorso finalizzato alla perfezione umana, un invito accorato a perseguire la via della perfezione, cioè la conformazione a Gesù Cristo, il vero modello di uomo. Sinteticamente si può affermare che **la Teologia Morale è la morale di figli di Dio**.

Il discorso teologico morale si presenta anche come *discorso sacramentale*. Infatti, si condensa nel suo invito ad assomigliare a Cristo. Questo è possibile a partire dal battesimo, il quale ci permette di essere assimilati a Lui. Dal battesimo scaturiscono tutti gli altri sacramenti, che altro non sono che la sua valorizzazione, cioè il battesimo portato alla sua crescita ed espansione. Perciò, l'assunzione degli altri sacramenti dice la graduale crescita dell'uomo di fede.

Prendere in considerazione il discorso battesimale significa partire da un dato ontologico che ci permette di spiegare quello pragmatico. Detto più semplicemente, poiché sei, dunque devi! Il dovere, cioè, non proviene da un imperativo,

L'agire morale non è impostato su di un regime giuridico e coercitivo, ma intessuto nel *dialogo* tra Dio e l'uomo, ove il primo chiama alla comunione ed alla santità e il secondo risponde nella libertà, responsabilità e concretezza di atti di vita. Sicché, compito della Teologia Morale è comprendere la volontà di Dio ed eseguirla con amore.

La chiamata alla santità dell'uomo è un fatto personale, ma non individualistico. Infatti, l'uomo non è solo, ma è inserito in un contesto sociale e relazionale. È chiamato a santificarsi con gli altri e ad indicare agli altri la bellezza della santità.

In definitiva, *la teologia morale tratta dell'agire umano e si serve di argomentazioni razionali*. Si propone di pervenire ad una conoscenza pratica della vita umana e ad una considerazione regolatrice dell'agire umano. Può essere una riflessione sulla "moralità", ossia il bene e il male degli atti umani e della persona che li compie. Pur essendo universale, cioè aperta a tutti, è comunque una teologia, cioè un discorso che parte dalla Rivelazione e postula la fede, per riconoscere in Cristo colui che solo è il buono e al quale ognuno deve riferirsi per vivere in modo autenticamente umano.

2. L'oggetto specifico della scienza teologico-morale

1) L'oggetto per i manuali classici:

"gli atti umani in quanto essi sono orientati verso il fine ultimo".

2) La descrizione della Teologia Morale nell'insegnamento del Vaticano II:

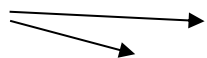
- *"Si ponga speciale cura nel perfezionare la teologia morale,
- in modo che la sua esposizione scientifica,
- maggiormente fondata sulla Sacra Scrittura,
- illustri l'altezza della vocazione dei fedeli in Cristo
- e il loro obbligo di apportare frutto nella carità per la vita del mondo"* (OT 16).

* *Oggetto materiale* = gli ATTI UMANI in quanto ordinati al fine ultimo soprannaturale

* *Oggetto formale generale* = DIO E LE CREATURE RIFERITE A DIO, alla luce della Rivelazione

* *Oggetto formale speciale* = DIO E LE CREATURE RIFERITE A DIO,

Facendo questo tipo di scelta, rifiutiamo due modalità di Teologia Morale che si sono prodotti nel tempo:

TM  come SCIENZA DEI PECCATI;
come SCIENZA DELLA LEGGE MORALE.

‡ TM come scienza dei peccati:

➤ I testi di teologia morale preconciliari sono perlopiù di casistica; questa esigenza nasce soprattutto dopo il Concilio di Trento che, per rinnovare la Chiesa, decise di puntare su una pastorale sacramentale. Rinnovando la pratica della confessione, bisognava aiutare i confessori a capire e distinguere i vari casi dei peccati, e i fedeli che si accostavano al sacramento a capire la gravità dei peccati commessi. Per questo motivo nascono i testi di casistica.

- L'ingenuità di questo modello stava nel fatto che la realtà spesso supera tutti i casi, anche perché la morale è una scienza che deve dare delle risposte concrete partendo dalla persona e non dal caso.
- Altro limite di questo modello di teologia stava nel fatto che insegnava tutto ciò che era peccato, ma non come essere santi.

- Ovviamente il Concilio Vaticano II, quando si trova dinanzi a questo modello, ne chiede un rinnovamento.

‡ **TM come scienza della legge morale**

- Si rifiuta anche questo modello che esalta molto la legge, che, sebbene sia come un pedagogo che accompagna il credente nella ricerca del bene, non è tutto, e il rischio è quello di cadere nel legalismo etico.
 - In questa visione post-tridentina, la santità viaggiava su due velocità: la prima era quella dei *consacrati* che sul modello del Discorso della Montagna erano gli unici che potevano accedere alla santità (Evitare lo scandalo è un principio ecclesiologico); la seconda interessava tutto il resto dei cristiani che fondavano la loro vita morale sui comandamenti.
- **Il Concilio Vaticano II** ha operato una vera e propria rivoluzione in questo campo affermando con forza che tutti i battezzati sono chiamati alla santità. *La TM morale* quindi, *si occupa innanzitutto della santità*.

PRIMA PARTE

SEZIONE FONDAMENTALE

CAPITOLO I

**LO STATUTO EPISTEMOLOGICO DELLA TEOLOGIA MORALE
(natura, oggetto, contenuti, fonti)**

0. Statuto epistemologico della Teologia Morale Fondamentale

Per statuto epistemologico si intende il tipo di sapere e di verità su cui la disciplina in causa indaga, e che intende offrire all'universo scientifico, distinguendosi dalle altre discipline esistenti. Altresì, il rapporto che la disciplina deve avere con gli altri settori della Teologia Morale e con le scienze umane.⁴ Si tratta, allora, della **riflessione sull'identità** della disciplina in causa (nel nostro caso la Teologia Morale Fondamentale). Perché si possa parlare di statuto epistemologico, si richiede che la disciplina abbia una sua **autocomprensione, definizione, metodo** da seguire nelle sue argomentazioni e il corretto uso delle **fonti**. È quanto ci prefiggiamo di fare in questo capitolo.

Il Concilio Ecumenico Vaticano II ha avuto una connotazione tipicamente pastorale. Non aveva da proporre alcun dogma, ma semplicemente reinterpretare il modo di essere, di relazionarsi e di evangelizzare della Chiesa, recuperando la categoria della *pastoralità*, ossia essere vicino all'uomo e nella storia dell'uomo, per potergli offrire la speranza che è Cristo. Per attestare l'attualità del Vangelo, la Chiesa necessitava di rivedere il linguaggio e i metodi di evangelizzazione.

Dal punto di vista morale non abbiamo particolari affermazioni. Tuttavia, il decreto sulla formazione sacerdotale, *Optatam Totius* afferma al numero 16:

Si ponga speciale cura nel perfezionamento della teologia morale, in modo che la sua esposizione scientifica, più nutrita della dottrina della Sacra Scrittura, illustri l'altezza della vocazione dei fedeli in Cristo e il loro obbligo di apportare frutti nella carità per la vita del mondo.⁵

Si avverte il bisogno di dare alla Teologia Morale una nuova veste.

- ✓ *Vivere la caratteristica della scientificità;*
- ✓ *deve essere più fondata sulla Sacra Scrittura;*
- ✓ *deve esprimere la positività del discorso, ossia illustrare l'altezza della dignità filiale e della vocazione in Cristo;*
- ✓ *deve far generare nel cristiano il desiderio della santità e l'impegno (obbligo) di apportare frutti di carità per il bene del mondo e di responsabilizzarsi sul senso della testimonianza da rendere al mondo stesso.*

Le coordinate che il Vaticano II offre, in cui elaborare il rinnovamento scientifico della teologia morale, sono: **vera teologia** e **vera antropologia**. Che vuol dire?

Quando affrontiamo la conoscenza di una disciplina scientifica o teologica che sia, il nostro primo impegno è quello di chiarire lo statuto epistemologico che la riguarda. I presente capitolo si propone di assolvere a questa istanza scientifica. Parlare di statuto epistemologico significa individuare l'oggetto dello studio, il suo metodo, le fonti e rapporto con le discipline affini. Per questo, applicando quando detto alla teologia morale, dobbiamo comprendere che cosa essa studia, qual è il suo metodo specifico, quali le fonti che adotta ed infine quali sono i rapporti che ha con le altre discipline a lei affini, proprio per evitare una sorta di sovrapposizione.

⁴ Cfr. R. TAMANTI, *Corso di morale fondamentale*, Cittadella Editrice, Assisi 2012, 15-16.

⁵ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Decreto sulla formazione sacerdotale *Optatam totius*, 28 ottobre 1965, numero 16; *Ench. Vat. I*, 771-818; AAS 58 (1966) 713-727 (d'ora in poi OT).

1.1. Oggetto dello studio della Teologia Morale

Diverse sono le definizioni che sono state date alla Teologia Morale. Qui adottiamo quella coniata da Giannino Piana: “*La teologia morale è la scienza che studia criticamente la prassi umana. Questa prassi è studiata alla luce della Parola di Dio, della Tradizione vivente della Chiesa e del Magistero. Il fine di questo studio è quello di rinvenire l’ethos di Cristo nella storia*”.

Da questa definizione avanziamo qualche osservazione:

- ✓ *la teologia morale è la scienza che studia criticamente*. Questo ci dice che lo studio della teologia morale non rinuncia alla ragione, che è uno degli strumenti euristici, e ciò perché essa è scienza che studia razionalmente;
- ✓ *... che studia la prassi umana*: che cosa si intende per prassi umana? In senso ampio, tutti i comportamenti responsabili dell’uomo, quindi le opzioni, gli atteggiamenti e gli atti.
 - *Opzioni*: ovverosia le grandi scelte che strutturano la nostra vita;
 - *atteggiamenti*: richiamano lo stile di vita che va a dare forma al nostro esistere, come conseguenza delle opzioni;
 - *Atti*: sono le azioni concrete che diventano il frutto tanto delle opzioni che degli atteggiamenti.⁶
- ✓ *... Studia tutti i comportamenti responsabili dell’uomo*:
 - riguardano gli *atti umani*, ossia i comportamenti in cui entrano in gioco, le qualità operative dell’uomo, ossia la conoscenza e la volontà libera.
 - Non sono chiamati in causa gli *atti dell’uomo*, e per questo sono distinti, perché non richiamano l’uso della conoscenza e della volontà per essere eseguiti, ma si configurano come una prassi umana (ad esempio, dormire, respirare...);
- ✓ *... Studia alla luce della Parola di Dio, della Tradizione vivente della Chiesa e del Magistero*; dunque, suo compito è:
 - studiare criticamente la prassi umana con la ragione illuminata dalla Rivelazione (a differenza dell’etica/filosofia morale, che studia criticamente la prassi umana ma usando solo le risorse dell’ordine razionale);
 - nella filosofia classica, studiando lo statuto epistemologico di una disciplina, si distingueva:
 - *oggetto materiale*: la materia dello studio;
 - *oggetto formale*: il punto di vista specifico, la prospettiva di osservazione e di studio.
 - Possiamo dire che la filosofia morale e la teologia morale condividono l’oggetto materiale, cioè il comportamento responsabile dell’uomo, ma si differenziano per l’oggetto formale, perché la teologia morale adotta la ragione illuminata dalla Rivelazione.
- ✓ *... Per individuare l’ethos di Cristo nella storia*: scopo dello studio critico della teologia morale circa la prassi umana responsabile è quello di evidenziare l’etica vissuta, annunciata e testimoniata da Gesù, per additarlo come riferimento sicuro e sostanziale.

1.2. Il metodo della Teologia Morale

È essenzialmente teologico (è il metodo utilizzato dalle scienze teologiche). Pertanto, tutte le risorse e gli approcci metodologici che contraddistinguono il sapere teologico (metodo induttivo,

⁶ Ci può tornare utile l’analogia dell’albero: i comportamenti morali costituiscono il tronco (le opzioni), i rami gli atteggiamenti e i frutti gli atti. Questo ci dice che la teologia morale studia tutti e tre gli aspetti in quanto interconnessi e consequenziali. Dietro gli atti vanno individuati gli atteggiamenti che li hanno determinati, e dietro gli atteggiamenti vanno individuate le opzioni, cioè le scelte di fondo fatte. Ciò ci dice che la teologia morale è una scienza complessa, che deve essere in grado di individuare tanto gli atti quanto risalire teologicamente alle opzioni che li hanno determinati.

metodo deduttivo, metodo genetico, metodo dialettico, metodo paesistico...) sono utilizzati anche dalla Teologia Morale. Tuttavia, la Teologia Morale non può prescindere da due momenti chiave:

- ✓ *auditus fidei*: è l'ascolto delle fonti e dei dati provenienti dalla divina rivelazione (momento positivo della ricerca teologico-morale);
- ✓ *intellectus fidei*: è lo studio critico delle fonti e dei dati della divina rivelazione per applicarli alla situazione odierna.

Che studia Teologia Morale deve rivelarsi esperto contemporaneamente delle fonti della Rivelazione, della storia e dell'esperienza umana. A detta di Sant'Alfonso M. de' Liguori, la Teologia Morale è difficile perché esige dal teologo morale due competenze: esperto delle cose di Dio: esperto delle cose degli uomini. Questa duplice esperienza è ben richiamata da GS 46: "*i problemi degli uomini del nostro tempo si devono risolvere alla luce del Vangelo (auditus fidei) e della esperienza umana (intellectus fidei)*".

Sinteticamente, possiamo affermare che il metodo della Teologia Morale è un **discernimento** fatto di *ascolto di Dio, ascolto della storia, e formulazione di una risposta*. In definitiva, la Teologia Morale è una scienza che discerne le risposte ai quesiti etici fondamentali ascoltando Dio e la storia. Altresì, è una scienza teologica che utilizza il discernimento come metodo, in cui l'*auditus fidei* e l'*intellectus fidei* hanno la loro rilevanza.

1.3. Contenuti: Come nasce lo statuto epistemologico della Teologia Morale

È il frutto di un processo di evoluzione durato diversi secoli, ma più specificamente del Concilio Vaticano II. È risaputo che questa assise conciliare non ha prodotto alcun documento di teologia morale, tuttavia ha offerto dei passaggi presenti in alcuni documenti particolarmente significativi circa la nostra disciplina. In primo luogo, facciamo riferimento al decreto *Optatum totius 16*, (28/X/1965) riguardante la formazione del candidato al presbiterato nei seminari. Specificamente dice della Teologia Morale: "*Si ponga speciale cura nel perfezionare la teologia morale, in modo che la sua esposizione scientifica, più nutrita della Dottrina della Sacra Scrittura, illustri la grandezza della vocazione dei fedeli in Cristo e il loro obbligo di apportare frutti nella carità per la vita del mondo*".

Va detto che prima del Vaticano II, la Teologia Morale era vista come la scienza "dei casi e dei peccati", e pertanto "scienza dei confessori". Ciò è dovuto al Concilio di Trento, il quale aveva espressamente chiesto tale tipo di teologia morale, per finalità di ordine pastorale, onde valorizzare il sacramento dell'eucaristia e della riconciliazione; di conseguenza si era preoccupata di insegnare ai confessori la modalità di confessione, specificamente nel saper distinguere il peccato mortale da quello veniale. Ne derivava che la teologia morale doveva essere quella scienza capace di saper ipotizzare tutti i possibili casi di peccato, per dare delle direttive sicure ai confessori, i quali dovevano in qualche modo conoscere a memoria questi riferimenti concreti ed applicarli nel caso specifico.

- Tra gli **aspetti negativi** di tale tipo di teologia morale, ricordiamo: l'*ingenuità*, per il semplice fatto che la realtà supera i confini di ogni fantasia; e la *parzialità*, che conferiva una sarta di sproporzione in quanto si dimostrava capace di saper indicare il male fatto, ma nel contempo incapace di proporre il bene da fare.

- Tra i **valori positivi**, vanno annoverati: l'*uniformità* della definizione del peccato che diveniva regola sicura per i confessori; e la *praticità*, in quanto aiutava a comprendere cos'è bene e cos'è male, ciò che va fatto e ciò che va evitato.

Tale proposta di teologia morale, dunque, non è esaustiva ma aveva il pregio di essere più aderente alla vita concreta e reale delle persone.

A fronte di tutto ciò, il Vaticano II chiede una maggiore perfezione alla teologia morale, indicando opportunamente delle linee programmatiche chiare. La teologia morale deve essere:

- ✓ *più scientifica*, cioè più teologica e meno razionalistica;
- ✓ *più biblica*, ossia trovare nella Sacra Scrittura il suo fondamento e non la sua giustificazione;

- ✓ *deve illustrare l'“altissima vocazione dei fedeli in Cristo”*, cioè deve descrivere positivamente la vita cristiana come vocazione alla santità e alla pienezza in Cristo;
- ✓ deve aiutare i fedeli a realizzare *“il loro obbligo di portare frutto nella carità”*, pertanto deve contraddistinguersi come morale segnata dal primato dell'amore come regola fondamentale della vita, in obbedienza a quanto è attestato nel NT.

Qualche decennio dopo, nel 1976, la Congregazione per l'Educazione Cattolica (CEC)⁷ scrive un documento riguardante la formazione nei seminari dal titolo *“Indicazioni per la formazione dei futuri sacerdoti”*, ove ai numeri 96-100 offre indicazioni concrete alla Teologia Morale:

- ✓ *deve essere attenta ai dati della Rivelazione (soprannaturali) e della Legge Naturale (naturale)*;
- ✓ essere *vicina (in ascolto) alla Teologia Dogmatica*, per elaborare meglio la sua riflessione sulla responsabilità morale (la teologia dogmatica illustra il mistero; la teologia morale descrive le conseguenze del mistero nella vita dei fedeli);
- ✓ metodologicamente *deve comprendere il momento positivo (auditus fidei, l'ascolto delle fonti della Rivelazione) e il momento speculativo (intellectus fidei, uno studio che utilizza anche le risorse razionali per applicarle alle situazioni concrete, nell'hic et nunc)*;
- ✓ *deve studiare anche l'esperienza umana* così come studiata dalle scienze umane (il riferimento concreto è alla positività che ci deriva dalla pedagogia, psicologia, sociologia, biologia...).
- ✓ Deve descrivere dinamicamente la vita cristiana come *vocazione*, come *cammino vocazionale*. In merito, necessitano due osservazioni:
 - OT 16 chiedeva che la Teologia Morale illustrasse *“l'altissima vocazione dei fedeli in Cristo”*. Evidentemente questo aspetto non fu tanto recepito, per cui si dovette ribadirlo nel documento del 1976, ove si insiste ancora una volta sulla natura vocazionale della vita cristiana, come *vocazione alla santità*.
 - A ciò va aggiunto che la Teologia Morale dev'essere elaborata in più stretto rapporto con la Teologia Pastorale, perché entrambe studiano la prassi e il comportamento responsabile; tuttavia, la Teologia Pastorale studia l'agire pastorale, cioè l'impegno educativo alla comunità cristiana. *La teologia morale dev'essere vicina all'agire ecclesiale*. In un certo senso, quest'ultima indicazione va a recuperare il dato positivo della casistica preconciliare, che aveva uno squisito respiro pastorale, perché creata per il sacramento della riconciliazione. Va specificato che dopo il concilio Vaticano II pullulano molti lavori di Teologia Morale, ma in verità poco fruibili per il servizio pastorale. Ed è stato così che lo iato tra teologia morale e pastorale si è fatto sempre più forte, perché si mancava di reciprocità.

Ci domandiamo: quali sono le esigenze che stanno emergendo circa lo statuto epistemologico della teologia morale? Ossia, dopo il Vaticano II, negli anni 70, che indicazioni sono state date? Nel dibattito teologico morale attuale quali indicazioni emergono relative allo statuto epistemologico della nostra disciplina? Evidenziamo di seguito cinque indicazioni:

- 1) **maggiore radicamento cristologico** a livello fondativo e normativo. Già l'OT 16 lo ricordava (*altissima vocazione dei fedeli in Cristo*), ma purtroppo ancora disattesa. Insomma, si avverte l'esigenza di una Teologia Morale più cristologica, capace di riflettere maggiormente lo specifico cristiano del vivere morale.
- 2) **Scienza del senso della vita**: la teologia morale classica, prima ancora di pronunciarsi su un comportamento se è giusto o sbagliato, aveva come prospettiva il senso della vita e si connotava come *“la scienza che aiuta a cercare il senso della vita, la beatitudine, il fine ultimo della vita”*. Questo aspetto deve essere ancora meglio approfondito, più recuperato ed evidenziato. Non può più essere vista come la scienza dei peccati, ma in primo luogo

⁷ CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA. *La formazione teologica dei futuri sacerdoti*, del 1976, in *Ench. Vat. V*, 1870-1876.

uno specifico dettato morale che aiuta a distinguere bene il senso della vita. La Teologia Morale aiuta a individuare le scelte fondamentali della vita e da qui le altre scelte che ne derivano; aiuta a trovare il fine per il quale la vita la spesa, va vissuta.

- 3) **La prospettiva della prima persona:** i contenuti della Teologia Morale vanno personalizzati e non più studiati e presentati in modo astratto. Non è possibile presentare una morale senza le persone in ricerca della verità morale, del senso della vita. Questo fa sì che lo studio della Teologia Morale sia fatto in prima persona, “IO” che sono alla ricerca e trovo in questa disciplina una risposta alla “MIA” situazione, “MIO” peccato, “MIA” opzione fondamentale. Se la Teologia Morale afferisce al senso della vita, diventa naturale che il soggetto si esponga in prima persona.
- 4) **La praticità:** si avverte la necessità di una Teologia Morale piena di teologia ed antropologia (scienza del senso), ma che abbia le caratteristiche della praticità, cioè sappia partire dalla prassi della vita delle persone e non da universali e astrattezze. Si ricorderà che questa indicazione era particolarmente raccomandata dalla Congregazione per l’Educazione Cristiana. Dunque, non una teologia che risolva astrattamente e metafisicamente le questioni, ma che *sappia essere aderente alla vita*, alla concretezza della prassi. Proprio questa caratteristica distingue la nostra disciplina dalla sociologia, che studia il vissuto delle persone, sì, ma lo descrive quantitativamente e non qualitativamente, Né Lo Orienta Normativamente, Facendo Capire Cos’è Bene Cos’è Male. La Teologia morale, invece, orienta normativamente il comportamento delle persone. Sant’Alfonso amava dire che “la morale è una scienza di carattere pratico”, perciò deve partire dalle domande concrete della gente, cui giungere con delle risposte concrete, precise.
- 5) **Bisogno di senso:** è un’urgenza che caratterizza l’uomo contemporaneo, il quale si domanda del perché della sua esistenza nella storia, sulla terra. Si tratta di una domanda esistenziale da cui ne derivano tante altre; ma è una domanda impellente, che caratterizza il sentire, il vivere, il progettare il muoversi dell’uomo stesso.

A modo di conclusione, che tipo di definizione aggiornata di Teologia Morale possiamo dare? **“È la scienza che studia, nella luce della divina rivelazione, tutta la vita cristiana che prende corpo in obiezioni, atteggiamenti e azioni specifici”.** Va precisato che in quest’ultimi anni vi è la tendenza ad allargare i termini dello statuto epistemologico della Teologia Morale, perché non viene intesa solo come lo studio del comportamento responsabile, ma anche, come oggetto, tutta la vita cristiana che prende corpo da opzioni, atteggiamenti, e azioni ben precise, e che vanno studiate alla luce della rivelazione cristiana.

1.4. Le Fonti della Teologia Morale

Quando si parla delle Fonti della morale si vuole rispondere ad una domanda semplice: *in nome di che cosa?* In altri termini, in nome di chi diciamo che un’azione è buona o no? La morale cristiana considera due fonti particolari: da un lato **la Rivelazione** (*Sacra Scrittura, Tradizione, Magistero*) e dall’altra **la ragione/esperienza umana** (*le Scienze umane, la Teologia*).

1.4.1. La Rivelazione

È la prima fonte della Teologia Morale. Con essa si intende non solo la *Sacra Scrittura*, ma anche la *Tradizione vivente* della Chiesa e il *Magistero*.

1.4.1.1. La Sacra Scrittura

“*La Sacra Scrittura è l’anima della teologia*” afferma il Concilio; pertanto, diventa anima anche della stessa Teologia Morale, in quanto *norma normans* della vita cristiana. I credenti nella parola di Dio possono trovare in essa la lampada che li aiuta nel discernimento delle questioni morali.

La parola di Dio scritta è la prima fonte della Teologia Morale. Con sano discernimento e prudenza qui possiamo trovare i valori orientativi dell'agire, nonché criteri e indicazioni concrete valedoli per l'orientamento alla Teologia Morale.

Nel corso della storia della Teologia Morale ed esegesi sono stati fatti due grossi errori:

- **fondamentalismo biblico:** è l'errore fatto da quanti hanno preso quanto affermato dalla Bibbia e immediatamente l'hanno applicato nell'*hic et nunc*, cioè nella situazione, senza alcuna mediazione ermeneutica, esegetica o ecclesiale.
- **Scuola esegetica liberale:** si afferma in Germania e nell'ambiente protestante nel XIX secolo. Sua convinzione è: “nella Scrittura non ci sono indicazioni di comportamenti concreti, quindi bisogna cercare valori, atteggiamenti di fondo che possono orientare alle risposte concrete”. In altri termini, “nella Scrittura non ci sono indicazioni a livello categoriale (indicazioni concrete per l'agire) ma solo a livello trascendentale (valori a carattere assiologico)”. Dalle indicazioni trascendentali si possono ricavare i criteri per l'agire. Ovviamente non concordiamo con questa teoria, perché nella Scrittura vi sono indicazioni trascendentali e normative piuttosto concrete. Rimane il fatto, però, che tali indicazioni devono passare necessariamente per il vaglio della mediazione esegetica, ermeneutica ed ecclesiale. La parola di Dio interpretata nella Chiesa orienta il vissuto morale. Questo è l'elemento discretivo. In definitiva, se è vero che la parola di Dio è la *norma normans* (bussola che orienta) della vita cristiana, è altrettanto vero che essa dev'essere interpretata nella Chiesa per la mediazione esegetica, ermeneutica ed ecclesiale.

Il problema dell'interpretazione rimane piuttosto vivo. Non è facile trovare delle risposte per l'agire in modo diretto nella Parola di Dio. La Bibbia non risponde a tutte le domande, ma tutte le domande possono essere poste alla sua luce per individuare gli orientamenti concreti dell'agire morale.

Per farci comprendere quanto sia impegnativa l'interpretazione esegetica, ermeneutica ed ecclesiale, la Pontificia Commissione Biblica ha scritto un documento dal titolo “*Bibbia e morale. Le radici bibliche dell'agire cristiano*”.⁸ L'importanza di questo documento si spiega perché ci offre una sintesi del contenuto morale di tutti i testi della Sacra Scrittura; in secondo luogo contiene delle indicazioni di alcuni criteri di ordine ermeneutico, esegetico ed ecclesiale che bisogna tenere presente quando si volgono delle domande alla Sacra Scrittura di ordine morale. Si tratta di indicazioni e criteri molto generali, ma che hanno la loro valenza; sono stati redatti da prestigiosi esegeti, i quali sono partiti dalla seguente domanda: “*Come posso trovare nella Sacra Scrittura le risposte per la vita morale? Quali sono i criteri che possono illuminarmi?*”. Li elenchiamo di seguito:

1. **Convergenza:** è il caso in cui sono indicati nella Scrittura comportamenti e valori in profonda sintonia con l'esperienza umana.
2. **Contrapposizione:** quando i valori e comportamenti indicati nella Scrittura sono in netta discontinuità con la cultura, il senso comune... (Ad esempio, l'amore per i nemici, la preghiera per i propri persecutori, si trova solo nel Vangelo; proprio questa discontinuità rispetto all'Antico Testamento attesta che tale novità non è frutto di una saggezza umana ma divina).
3. **Progressività:** la Rivelazione è una realtà dinamica. Infatti, Dio non ha rivelato tutto in un solo momento, ma gradualmente e ponendosi in cammino con l'uomo. Pertanto, se cerco la volontà di Dio devo tener conto di questo dato costante, la progressività, in tutta la rivelazione. Tutto deve essere interpretato, compreso alla luce dell'insegnamento di Cristo e del suo comandamento di amore, ma tenendo conto della stessa progressività della Rivelazione (si pensi al problema del libello di ripudio da consegnare ad una donna: va

⁸ PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Bibbia e morale. Radici bibliche dell'agire cristiano*, 11 maggio 2008, in *Ench. Vat.* XXV, 466-893.

- in netto contrasto con l'insegnamento di Cristo, ma quest'ultimo lo ha dovuto giocare a forza accettare, perché parte della mentalità del tempo e comunque legiferato dalla Scrittura).
4. **Ecclesialità:** l'etica biblica è ecclesiale, perché proposta di vita per un popolo. Ovviamente vale per i singoli individui anche, ma in cammino all'interno di un popolo. Questo ci dice che una corretta interpretazione della morale biblica deve prendere le mosse proprio dalla dinamica ecclesiale. Ad esempio, quando Paolo parla di fede speranza e carità (la cosiddetta "formula tricolore") si riferisce sempre alla Chiesa e non a singoli credenti. *La proposta è scritta per un popolo in cammino.* Ogni riduzione individualistica non permette di comprendere tutte le virtualità del testo.
 5. **Finalità:** il regno di Dio e la vita eterna sono la finalità ultima, alla cui luce le affermazioni bibliche riguardanti la vita morale del credente vanno interpretate. Di conseguenza, possiamo affermare che l'esegesi dei dati etici della Sacra Scrittura va fatta a partire da una prospettiva escatologica. Quanto la Scrittura ci dice circa il comportamento morale dei credenti non può essere rinchiuso solo in una sfera intramondana, perché la finalità ultima è il regno di Dio e la vita eterna. Ciò che la Bibbia indica ha un impegno nella storia ma un orizzonte escatologico. Dunque, per interpretare correttamente il dettato scritturistico, bisogna tener presente tale prospettiva escatologica. In definitiva, l'etica cristiana o è escatologica oppure perde il suo mordente, serve a poco.
 6. **Discernimento:** i contenuti morali della Bibbia devono essere sottoposti al discernimento per essere validati ed utilizzati nella vita concreta delle persone. Questo criterio va a sintetizzare gli altri che lo precedono. Il discernimento non serve solo a prendere la Scrittura per illuminare il presente, ma per leggerlo e porle (alla Scrittura) delle domande. Questo è parlare di circolarità ermeneutica tra la parola di Dio e la storia. Serve, allora, il discernimento per partire dalla parola di Dio e illuminare la storia; così come serve il discernimento per capire la storia e porre quesiti giusti alla parola di Dio. Sicché, nella vita si può partire dalla storia per interpretare la parola di Dio e si può partire dalla parola per interpretare la storia. Questo metodo è stato adottato, per esempio, in *Familiaris consortio*, ove Giovanni Paolo II parte da uno sguardo sulla situazione odierna delle famiglie per poi giungere al disegno di Dio su di esse. Un procedimento contrario lo troviamo in *Amoris Laetitia*, ove Francesco parte dalla parola di Dio per interpretare la situazione attuale delle famiglie. Sostanzialmente si tratta di un discernimento che annoda in modo circolare la parola di Dio e la storia. Questo ci fa comprendere, in ultima analisi, che la parola chiave per mettere insieme la parola di Dio e la storia è il **discernimento**.

1.4.1.2. La Tradizione vivente della Chiesa

È la seconda fonte relativa alla rivelazione. Aggiunge alla precedente un elemento dinamico: costituisce la parola di Dio trasmessa in modo vitale all'interno della comunità cristiana. Ruolo decisivo lo riveste la tradizione apostolica, trasmessa in successione ininterrotta fino ai nostri giorni.

In senso lato, la Tradizione è la fedele e complessa trasmissione del dato rivelato alla Chiesa in una linea ininterrotta e fedele che va dagli apostoli ai loro successori. In senso stretto, è la trasmissione del Verbo rivelato, avvenuta non in modo scritto. Si può anche fare un'altra distinzione: *tradizione apostolica*, perché fondata sulla testimonianza degli apostoli, che ci hanno trasmesso la rivelazione così come l'hanno vissuta; *tradizione sub-apostolica*, detta anche ecclesiale o umana.

Perché la tradizione vivente della Chiesa importante per la Teologia Morale? Perché la tradizione vivente evidenzia lo sforzo ermeneutico di cui abbiamo poc'anzi detto. Proprio nella luce della tradizione vivente ci si è resi conto che la morale cattolica è una realtà in perenne evoluzione. Quando si scruta la tradizione vivente della Chiesa circa i valori morali, si può apprendere che la morale cattolica non è un monolite sempre uguale, passato di generazione in generazione, ma una realtà viva dentro la tradizione vivente.

La tradizione vivente, come fonte della Teologia Morale, aiuta a comprendere la comunità cristiana nella sua storia e come ha incarnato i valori del Vangelo nel suo tempo. Sappiamo che i

valori sono permanenti, ma le norme morali con cui diventano direttivi per la vita delle persone, possono cambiare. L'enciclica *Amoris Laetitia* ha chiaramente affermato che la vera fedeltà è vivere il principio nell'*hic et nunc*: anziché fare le stesse cose e in modo uguale, farle alla luce della volontà di Dio, che ci chiede oggi d'incarnare quei valori eterni. Perciò, non vale il detto "si è fatto sempre così". La Tradizione, rispetto alla Scrittura, gode di tale elemento dinamico: la Scrittura è una realtà cristallizzata (i suoi testi li riconsideriamo ispirati), invece la Tradizione vivente consegna (tradere) la Scrittura arricchita dell'apporto delle comunità cristiane, ossia come loro hanno obbedito, accolto vissuto la Parola nello stesso spazio storico. Ma anche la stessa tradizione vivente della Chiesa, come la Sacra Scrittura, va interpretata dentro la Chiesa.

1.4.1.3. Il Magistero

Va presto detto che il Magistero non si pone sullo stesso livello della parola divina scritta e trasmessa. Il suo è un servizio vero e proprio, una diaconia verso la divina rivelazione. Più specificamente, il Magistero è una diaconia a servizio della fede dei credenti. Suo ruolo precipuo è di custodire, trasmettere, interpretare e attualizzare la parola di Dio scritta e trasmessa. L'importanza di questa interpretazione è data dal fatto che essa è *autorevole*, cioè realizzata secondo l'autorità ricevuta da Cristo. In secondo luogo, è un'interpretazione vincolante per la fede dei fedeli.

Il Magistero risponde ad alcune questioni:

- a) ***fede e costumi***: il sacro deposito affidatogli contiene la verità da credere e la verità da vivere. Ciò spiega perché il Magistero si deve occupare anche delle questioni morali. Il secondo motivo della sua competenza in Teologia Morale è che Gesù ha affidato agli apostoli e loro successori non solo le verità da credere, ma anche le verità da vivere (il rispetto dei comandamenti e del precetto dell'amore sono parte del suo compito). Se la Chiesa annunciasse solo le verità da credere e non anche quelle da vivere, il suo impegno non sarebbe fedele al contenuto del sacro deposito né al mandato missionario di Cristo.
- b) ***Esperto nelle cose di Dio e nelle cose degli uomini***: il compito del Magistero lo coinvolge anche in questioni riguardanti la Legge Naturale (beni e valori iscritti nell'essere della persona umana). La ragione è che la comunità cristiana è esperta delle cose di Dio e anche delle cose dell'uomo. Insieme agli uomini di buona volontà esso scopre e approfondisce i contenuti di Legge Naturale, in tale ambito ha un diritto di esclusiva. Per mezzo di questi valori si può coltivare il dialogo con tutti gli uomini di buona volontà. Paolo VI affermava: *"La Chiesa è esperta in umanità"*.
- c) ***Rapporto tra servizio del Magistero e servizio operato dai Teologi***: entrambi sono due diaconie che hanno sostanzialmente la stessa finalità. Però il Magistero ha alla sua base sacramento dell'ordine, invece la teologia nasce da una esigenza della ragione stessa che vuole comprendere. Entrambi hanno valore di servizio a favore della fede dei credenti, ma nascono da vocazioni diverse. Nell'esperienza concreta, tali due servizi spesso si incrociano, ma alcune volte entrano anche in frizione, in tensione conflittuale. In Magistero ha un ruolo di verifica del lavoro operato dai teologi; da parte loro, i teologi aiutano il Magistero ad esplicitare i suoi compiti.

1.4.2. Il ruolo dell'esperienza umana nella Teologia Morale

Più volte è stato detto che la Teologia Morale dev'essere anche esperta delle cose umane, oltre le cose di Dio. Deve sapersi porre in ascolto della volontà di Dio nell'hic et nunc ma anche dell'esperienza umana. Questo dice perché, accanto alle fonti classiche della teologia, un ruolo importante lo riveste l'esperienza umana, le vicende umane. Il Magistero ha più volte chiesto alla Teologia Morale di porsi in atteggiamento attento dell'esperienza umana ed interrogare le scienze umane. Questo fa comprendere che nel suo compito la Teologia Morale ha bisogno dell'apporto (ascolto e discernimento) e della collaborazione (pur mantenendo la propria autonomia) di altre discipline che studiano l'esperienza umana. Tra queste ricordiamo:

- ✓ **Biologia** (in modo particolare le neuroscienze): è importante per la Teologia Morale la conoscenza delle basi biologiche e del processo decisionale del comportamento umano. Questo approccio può comportare un rischio specifico: il *biologismo etico*, cioè il *determinismo biologico*. Si tratta di un modello riduzionista di analisi del processo decisionale, secondo cui il comportamento dell'uomo è totalmente determinato dal dato biologico. Tale teoria è in netto contrasto con l'insegnamento della Teologia Morale, perché se il comportamento fosse determinato solo dal dato biologico, verrebbe ad essere abolita la libertà di scelta, la responsabilità umana e la possibilità di cambiamento nel percorso di vita.
- ✓ **Psicologia**: particolarmente importante nel decifrare il processo decisionale e comportamentale umano. Essa ha aiutato la teologia a saper distinguere tra le condizioni di peccato (conseguenti a decisioni libere e consapevoli) e le condizioni di patologia psichica (ove le decisioni sono condizionate e non pienamente consapevoli). Ma anche qui il rischio è specifico: lo *psicologismo etico* o *determinismo psicologico*. Anch'esso è un modello riduzionista di analisi del processo decisionale, perché ritiene che le scelte di comportamento umano siano totalmente determinate dal dato psichico e dalle dinamiche di ordine psicologico.
- ✓ **Sociologia**: di particolare importanza per la conoscenza dei "trend dei vissuti morali". Grazie ad essa la Teologia Morale può rendersi conto se determinate norme morali siano rispettate o disattese; oppure come e di quali fattori sociali sono in grado di influenzare il processo decisionale e di comportamento umano (si pensi all'effetto *Werther*, ove ogni comportamento sociale negativo o positivo riesce a condizionare per contagio il comportamento sociale). Anche questo approccio sociologico non è scevro da rischi: il *sociologismo etico* o *determinismo sociologico*: è un modello riduzionista che ritiene che il comportamento qualitativamente prevalente viene considerato tout court un comportamento morale (mentre la verità morale e assoluta è indipendente dal numero di persone che la seguono).
- ✓ **Pedagogia**: è utile per la Teologia Morale, perché le permette di comprendere come il bene si apprende e può essere veicolato alle nuove generazioni per mezzo dell'educazione morale. Il dialogo tra pedagogia e Teologia Morale rimane ancora un cantiere aperto e si presta a nuovi ed ulteriori momenti di approfondimento e valorizzazione.

In conclusione, possiamo affermare che l'approccio della Teologia Morale alle scienze umane ha la sua rilevanza, il suo fecondo contributo; tuttavia, la nostra disciplina deve guardarsi dal cadere nella trappola dei vari riduzionismo etici. A tal proposito, la Teologia Morale deve guardarsi da due principi fondamentali:

- ✓ **legge di Hume**: questo filosofo sostiene che i dati di fatto (di carattere biologico, psicologico, sociologico...) Non sono immediatamente etici, ma prima di essere considerati normativi, necessitano di essere valutati criticamente alla luce dell'antropologia;
- ✓ **non tutto quello che è scientificamente possibile è immediatamente normativo dal punto di vista etico** (e per questo eticamente sostenibile). Quanto più aumenta la conoscenza tanto più aumenta la responsabilità morale.

CAPITOLO II

I FONDAMENTI BIBLICI DELLA TEOLOGIA MORALE. IL MESSAGGIO MORALE DELLA SACRA SCRITTURA

0. Bibbia e morale. Premessa

L'anelito di felicità, cioè il desiderio di avere una vita pienamente appagante, è da sempre profondamente radicato nel cuore dell'uomo e dipende in gran parte dal proprio agire che si incontra, e spesso si confronta, con quello degli altri. Come capire qual è il modo di comportarsi?

Per i cristiani la *Sacra Scrittura* non è solo la *fonte della Rivelazione* (come affermato nella *Dei Verbum*), ma è anche *l'imprescindibile punto di riferimento della morale*.

A questa convinzione si oppongono però diverse obiezioni riconducibili a due orientamenti:

- Nel nostro tempo è vivo il rifiuto di norme, obblighi, comandamenti, che è già di per sé innato nell'istinto umano: *esiste, cioè, il desiderio di piena felicità coniugato con quello di un'illimitata libertà*;
- Gli scritti biblici risalgono, nella migliore delle ipotesi, ad almeno 1900 anni fa, cioè ad un'epoca lontana, che apparentemente non ha istanze e problemi in comune con la nostra.

La Pontificia Commissione Biblica, ha pubblicato nel 2008 un testo molto importante intitolato *“Bibbia e Morale. Le radici bibliche dell'agire cristiano”*,⁹ con l'intento di rispondere alla domanda: *qual è il valore e il significato per la morale del nostro tempo del testo ispirato*, non trascurando le difficoltà di cui sopra?

Il documento, molto bello e corposo, indirizzato a tutti i credenti, ma anche a coloro che sono in ricerca di senso, sottolinea come nella Bibbia si trovino molte norme che non sono mai isolate, a sé stanti, ma integrate nell'antropologia biblica, per la quale è primario l'agire di Dio rispetto a quello dell'uomo. Le norme, quindi, sono una conseguenza per indicare all'uomo quale sia il modo adeguato di accogliere il dono di Dio e di viverlo. Alla base della concezione biblica c'è la visione della persona umana così come è stata creata da Dio, in un rapporto radicale ed essenziale con Lui e con la comunità dei fedeli.

Per questo il documento suggerisce un approccio non tanto storico-critico, ma potremmo dire *'canonico'*, in cui il dato antropologico si presenta in continuità fra Antico e Nuovo Testamento. Così, la persona umana dapprima appare come creatura cui Dio ha donato la stessa vita, poi come membro del popolo eletto con cui Dio ha stipulato una particolare alleanza e, finalmente, come fratello e sorella di Gesù, il Figlio di Dio incarnato.

1.1. Perché usare la Bibbia in Teologia Morale?

Nella Costituzione pastorale *Gaudium et Spes*, sul rapporto Chiesa-mondo, possiamo individuare due parti: la prima (4-10) dedicata a tematiche di morale fondamentale, la seconda (46-90) dedicata a tematiche di carattere più specifico dell'agire umano. Proprio nel passaggio tra le due parti, in **GS 46** troviamo scritto: *“... Il Concilio, alla luce del Vangelo e dell'esperienza umana, attira l'attenzione di tutti su alcuni problemi contemporanei...”*. In quest'ottica emerge chiaramente che con l'esperienza umana, la Sacra Scrittura rappresenta l'altra fonte su cui la Chiesa fonda la propria riflessione morale.¹⁰

⁹ PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Bibbia e Morale. Le radici bibliche dell'agire cristiano*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 2008.

¹⁰ Con il termine *Vangelo* il Vaticano II intende una realtà trascendente che ha la sua origine in Dio ed è portata all'uomo da Cristo che l'ha affidata alla Chiesa. Questa realtà, il Vangelo, si esprime ed opera in diverse forme: non si esaurisce né si identifica con la Scrittura, ma in essa trova la sua fonte privilegiata. Vangelo non è quindi solo la raccolta

Il ricorso alla Bibbia in campo teologico-morale solleva una lunga serie di problemi estremamente complessi.¹¹ Ne indichiamo qualcuno:

a) *la Bibbia va sempre presa alla lettera?* In caso affermativo: come superare la difficoltà che nasce dalla presenza al suo interno di norme contraddittorie? E quale atteggiamento assumere di fronte a norme bibliche che alla luce della nostra cultura sembrano chiaramente superate e che la Chiesa stessa ha lasciato cadere? Non hanno, esse, più alcun significato per noi, oppure contengono ancora un insegnamento per il nostro tempo? Se sì, quale e a che livello? E come determinarlo?

b) *E che cosa fare di fronte ai molti problemi morali dell'uomo moderno che la Bibbia non conosce o almeno non regola direttamente?* La Bibbia non ha nulla da dire in proposito, oppure può contenere delle indicazioni ugualmente valide, seppure indirette, per la loro soluzione? E come ricavarle?

c) *Se la Bibbia dev'essere interpretata e attualizzata, in base a quali metodi, regole e principi ciò può e deve avvenire?*

d) *Nella determinazione dell'agire morale dell'uomo moderno, quale valore e autorità ha il ricorso alla Bibbia? È sempre necessario fare riferimento ad essa, oppure si può anche prescindere? E le indicazioni che essa fornisce a che livello si situano: semplicemente al livello del kerigma di fede, oppure a livello di principi e valori morali fondamentali, o al livello di norme immediatamente operative?*

Per dare un po' di ordine al nostro discorso tenteremo di raccogliarlo e articularlo intorno a due domande fondamentali:

- *Perché fare ricorso alla Bibbia in teologia morale?*
- *E come adoperarla?*

Per trovare una risposta a questo primo interrogativo, occorre tenere conto anzitutto della natura stessa della Teologia Morale. Abbiamo già detto che la teologia è scienza della fede e della Rivelazione e che la teologia morale è la scienza dell'agire umano alla luce della Rivelazione, la scienza dell'agire cristiano. Appunto perché tale, la Teologia Morale dice essenziale e costitutivo riferimento alla Bibbia come luogo specifico ed immutabile della Rivelazione.

Una teologia morale che esulasse dalla Bibbia e non vi facesse riferimento non potrebbe più dirsi vera teologia, ma si ridurrebbe ad essere unicamente filosofia morale. Su questo punto del ruolo e dell'autorità della Scrittura in teologia morale, e più in generale nell'intera teologia, abbiamo interessanti e autorevoli pronunciamenti da parte del Magistero.¹²

Sappiamo che la Bibbia non è un testo di morale, nel senso che non contiene nessuna trattazione sistematica ed organica in merito, ma rimane la fonte prioritaria e privilegiata. Il ricorso alla Bibbia in ambito teologico-morale abbiamo visto che solleva interrogativi e problemi abbastanza complessi: dalla molteplicità delle norme contenute nell'Antico Testamento, ai problemi contemporanei che la Sacra Scrittura ignorava, fino a chiedersi come comportarsi con quelle norme veterotestamentarie che la Chiesa ha abbandonato, e quale metodo utilizzare per riattualizzare e interpretare il dato biblico.

Per tornare alla domanda che dà il titolo a questo paragrafo, è chiaro che occorre considerare la natura stessa della Teologia Morale: scienza dell'agire in riferimento alla Rivelazione. Perciò, non possiamo fare a meno del confronto con la Bibbia, che è, per il suo essere memoria scritta della

dei quattro testi che inaugurano il Nuovo Testamento, ma l'intera rivelazione di Dio fissata nella Bibbia, custodita, accolta e interpretata dalla e nella Chiesa (Magistero e Tradizione);

¹¹ La questione è stata trattata in modo particolare da due documenti della Pontificia Commissione Biblica. Si veda ad esempio: PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano 1998 (rist. 2001) ed anche PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Bibbia e Morale. Radici bibliche dell'agire cristiano*, Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano 2008.

¹² LEONE XIII *Provvidentissimus Deus*, (1893), PIO XII e *Humani generis*, (1950); CONCILIO VATICANO II, *Dei Verbum*, n. 24.

Rivelazione, normante e vincolante in campo teologico. Dai principali documenti del Magistero¹³ possiamo sintetizzare alcune motivazioni. La Scrittura è:

- è fondamento perenne della teologia, base portante di tutta la riflessione teologica;
- pur essendo fondamento, non può essere mai disgiunta dalla Sacra Tradizione;
- per la teologia è motivo di solidità e di ringiovanimento, per il fondamento dinamico della ricerca
- è anima della teologia (OT 16 e DV24).

Alla Teologia Morale, per il suo essere una specie di disciplina ‘ponte’ tra realtà e Rivelazione, è chiesta quest’opera di sintesi, rimanendo fedeli e saldi alla Rivelazione, all’uomo e al metodo proprio della teologia.

1.2. Come usare la Bibbia in Teologia Morale?

L’uso della Sacra Scrittura, soprattutto in Teologia Morale, presta il fianco a **due pericoli**. Da un lato, il *fondamentalismo biblico* che, prendendo alla lettera la Bibbia, la fa diventare il codice morale rivelato direttamente da Dio. Dall’altro, il *liberalismo biblico*, per cui la Bibbia, sul piano morale, non ha più nulla da dire, perché ci dice quello che Dio ha fatto per l’uomo e non quello che l’uomo deve fare per Dio.

In realtà, queste estreme tendenze sono entrambe sbagliate, perché ciascuna elimina un aspetto di quello che potremmo chiamare equilibrio teologico: *l’oggi per il fondamentalismo, le fonti per il liberalismo*. Si pone quindi quello che i teologi chiamano *il problema ermeneutico*.

Paolo VI, nel discorso all’Associazione Biblica Italiana del 1972,¹⁴ sottolineava come sia necessario un lavoro interdisciplinare tra scienze teologiche e scienze umane. Nell’ambito della Teologia Morale, che è forse la disciplina in cui questo dialogo si svolge in maniera più stringente, il papa distingue due fasi della riflessione teologica: prima quella del *biblista-esegeta*, poi quella del *teologo morale*. Al primo compete prima il compito di determinare cosa volesse dire l’agiografo con quel testo e quali siano i vincoli della cultura a lui contemporanea, e poi quello di mettere in luce il significato permanente della Scrittura con un accurato lavoro di esegesi ‘*in ecclesia*’. Raggiunto questo scopo di tipo esegetico, sarà il teologo morale che dovrà studiare l’applicazione della Parola di Dio alla vita e alle situazioni concrete del cristiano, perché sappia camminare e piacere al Padre. Ovviamente il lavoro del moralista dovrà essere fatto in comunione con la Chiesa e la sua fede, servendosi anche della ‘*recta ratio*’ che rende l’uomo capace di scrutare e conoscere i segni dei tempi.

Il documento del 2008 *Bibbia e Morale* arricchisce quel dialogo tra esegeti e teologi morali per favorire la cosiddetta *ermeneutica morale*, cioè l’interpretazione della Sacra Scrittura per la teologia morale. Con questo documento si sottolinea come la Scrittura presenta criteri la cui applicazione aiuta a trovare soluzioni valide per l’agire umano secondo due criteri fondamentali: la *conformità con la visione biblica dell’essere umano*, e la *conformità con l’esempio di Gesù*.

2.1. Messaggio morale nell’Antico Testamento

La morale dell’AT presenta diverse imperfezioni e limiti, come diversi autori evidenziano nei loro manuali. Ne indichiamo alcuni.

- ✓ Il concetto di prossimo, con limiti e imperfezioni. La *donna* non vi rientra, perché considerata una cosa, un oggetto a disposizione dell’uomo; lo *straniero* è identificato come soggetto di odio e di vendetta; il *peccatore* non poteva mescolarsi col popolo, ma doveva essere emarginato.

¹³ A questo proposito, cfr. *Provvidentissimus Deus* di Leone XIII (1893), *Humani generis* di Pio XII (1950) e DV 24;

¹⁴ Cfr. AA.VV., *Fondamenti biblici della teologia morale*, Brescia 1973;

- ✓ Presenti i concetti di odio e vendetta. Spesso si fa riferimento alla legge del taglione, che mirava a circoscrivere l'espansione della vendetta privata. Molte erano anche le imprecazioni contro i nemici.
- ✓ La crudeltà verso i nemici: molti sono i luoghi nella Bibbia in cui s'invoca per il nemico lo sterminio totale e l'inserimento verso donne e bambini, oltre che la distruzione totale della città.
- ✓ Matrimonio, famiglia e morale sessuale segnate dal limite concettuale. Era ammessa la poligamia, il ripudio della donna, che per qualsiasi motivo poteva essere rimandata a casa. Era praticato il concubinato, la prostituzione, l'abuso delle prigioniere di guerra, come anche una certa, discutibile applicazione della legge del levirato, intesa come pietà per il congiunto defunto. Non mancano elementi di drasticità nel linguaggio sessuale.
- ✓ Inganni e bugie. Vi ricorrono anche i patriarchi: li hanno inferti e subiti.

Alla luce di quanto detto, ossia aver evidenziato alcune imperfezioni riguardanti il dettato dell'AT, ci domandiamo: come debbono essere considerate queste indicazioni "inesatte"?

Nella storia dell'esegesi biblica della Teologia Morale sono state elaborate diverse risposte a tale interrogativo:

- **esegesi allegorica**: i fatti descritti in queste "pagine difficili" della Sacra Scrittura non sono presi nella loro datità, ma interpretati allegoricamente e simbolicamente, come riferimento ad altre realtà. Pertanto, tali passi biblici non vanno presi in se stessi ma contestualizzati nella realtà e nel tempo storico-culturale. L'allegoria cerca il significato nascosto dei testi, non quello letterale. La sua nascita è dovuta a filone di Alessandria ed ha avuto un largo uso nei Padri della Chiesa.
- **Lecture apologetiche**: con essa si cerca di difendere l'operato di Dio, di evidenziarne sempre la giustizia e di ricavare sempre la verità. Questa metodologia ermeneutica, già presente nei Padri, ha trovato largo uso soprattutto nel Medioevo. Sostanzialmente si propone una lettura che scagioni Dio dagli "eventi sbagliati" che sono raccontati e che si sono verificati non certo per sua volontà, ma per quella peccaminosa dell'uomo.
- **Scuola esegetica liberale**: l'etica veramente biblica è quella proposta dalla letteratura profetica, mentre le pagine eticamente difficili sono contenute prevalentemente nel Pentateuco, che riflette più l'influenza dei popoli vicini ad Israele che non l'educazione divina. Si tratta di una lettura "marcionita", oggi inaccettabile, perché in tutta la preziosità dell'AT esistono valori perpetui che non possono essere eliminati. Oggi si ritiene che il modo migliore per affrontare tali pagine "eticamente difficili" consista nell'approcciarle secondo criteri ermeneutici ed esegetici precisi:
 - **progressività della rivelazione**: Dio si è inserito nella storia di un popolo è solo progressivamente gli ha fatto conoscere la sua volontà sino al suo compimento nella rivelazione in Gesù. I passaggi intermedi in vista della piena rivelazione di Cristo sono necessariamente imperfetti (per esempio la legge del taglione, imperfetta rispetto al comandamento dell'amore, ma già segna un passo avanti rispetto al ricorso alla vendetta istintiva e senza misura). Ne deriva che tali "passaggi intermedi" vanno letti, interpretati alla luce dell'insegnamento di Cristo, senza cui si commetterebbe un grosso errore. È sant'Ireneo a proporla.
 - **Perpetuità**: nell'AT, accanto alle norme moralmente imperfette, sono presenti valori etici (es. i comandamenti) perpetui, e non possono essere negati, ma vanno rinvenuti con le dovute esegesi testuali.
 - **Attenzione ai generi letterari**: la PdD esprime verità morali attingendo a diversi generi letterari, con i propri giochi linguistici, di cui l'esegeta non può non tenerne conto (ad es. il comandamento di "non commettere adulterio" presente in esodo in modo apodittico-normativo, ma nella letteratura sapienziale in modo esortativo-sapienziale, pur essendo entrambi norme morali").

2.1.1. La proposta morale del Pentateuco: l'etica della legge

Il Pentateuco copre un periodo di tempo che va dal 1800 a.C. al 1000 a.C. circa, cioè dall'epoca dei patriarchi alla nascita della monarchia in Israele. Due eventi particolari segnano questo lungo periodo, cioè *esodo* e *Sinai*. Questi hanno avuto delle grandi ripercussioni morali.

- **L'esodo** coincide con la nascita di Israele, che diventa popolo libero, perciò eticamente responsabile;
- col **Sinai** il popolo stringe un patto di alleanza con Dio.

Tutta l'etica del Pentateuco può essere definita come "etica dell'alleanza". Numerose sono le indicazioni normative che le sue pagine contiene. Infatti, abbiamo norme di carattere giuridico, liturgico, culturale ed etico. Queste ultime sono totalmente riconducibili ai comandamenti, che costituiscono una sintesi delle esigenze morali del Pentateuco. Questa proposta morale, pur tenendo aperto il dialogo con i popoli vicini, presenta alcune caratteristiche peculiari:

- ✓ **morale religiosa**: nasce dalla profonda consapevolezza razionale che Dio esiste e che è intervenuto come liberatore nella storia del popolo, col quale ha stabilito una relazione di alleanza e amicizia.
- ✓ **Morale sociale**: è forte l'accentuazione ai valori sociali e non trascura deficienze orizzontali della relazione uomo-uomo, pur essendo una morale fortemente religiosa e basata sulla relazione verticale uomo-Dio.
- ✓ **Morale positiva**: non si limita ad esprimere divieti e censure (configurandosi come la morale del "no"), ma si esprime anche positivamente, come morale del "sì". Indica cosa bisogna fare per camminare nella volontà di Dio.

2.1.2. La proposta morale della Letteratura Profetica

È mediata da una modificazione significativa del genere letterario. Infatti, se nel Pentateuco si comanda "non avrai altro Dio al di fuori di me", nei libri profetici si intima "non ti prostituerai con gli dei stranieri". Le caratteristiche fondamentali che la riguardano sono:

- ✓ **morale religiosa**: fonda tutto e dipende dalla relazione di alleanza con Dio;
- ✓ **morale sociale**: pone grande attenzione ai temi sociali, in particolar modo la giustizia sociale (bilance truccate, sfruttamento dei poveri, delle vedove, degli orfani). Vengono denunciate in modo forte le ingiustizie sociali come frutto di una falsata relazione, se non inesistente, verticale tra l'uomo e Dio.
- ✓ **Morale attenta al rapporto che esiste tra il culto e la vita**: la letteratura profetica afferma la necessità che esista una relazione tra liturgia e vita, sicché un culto non accompagnato da una vita segnata dal rispetto della volontà di Dio e della giustizia sociale rischia di essere vuoto, inutile.
- ✓ **Morale radicale fondata sull'Alleanza e finalizzata al recupero dell'Alleanza con Dio**: alcuni studiosi hanno potuto leggere i profeti come dei contestatori del modello etico preesistente dei comandamenti, della istituzione monarchica e del culto liturgico che si svolge nel tempio. In verità questa lettura è errata, perché quella dei profeti non è una predicazione moralistica, ma prettamente salvifica, cioè mirante a richiamare il popolo alla fedeltà, all'alleanza. Questo spiega perché sono presenti:
 - **critica ai comandamenti**: non si può certo affermare che i profeti siano critici e contestatori nei confronti dell'etica del Decalogo. Piuttosto che sui comandamenti, essi puntano la loro attenzione sull'Alleanza che ha generato i comandamenti e sostengono che si è perso il rispetto per i comandamenti, e perché in primis si è persa l'Alleanza con Dio. Qui essi vedono la genesi e la motivazione dell'infedeltà d'Israele, popolo che ormai ha rotto l'Alleanza con Dio. La profezia è per custodire il dono ed impegna in un continuo richiamo al passato e al presente.
 - **Critica all'istituto monarchico**: non è la monarchia in se stessa ad essere messa in discussione, ma quel tipo di monarchia che non è più a servizio dell'Alleanza e della causa di Dio, perché è diventata istituto arbitrario e ostentazione di potere. *La tensione*

tra i profeti e la monarchia nasce quando l'autorità si fa infedele nei confronti dell'Alleanza.

- **Critica al culto del Tempio:** ovviamente non nella liturgia templare in se stessa ad essere delegittimata o contestata, ma la mancanza di continuità che vi è tra il culto e la vita. La liturgia templare deficiata di una vita di fedeltà alla volontà di Dio. Il vero culto a Dio non è quello delle labbra ma quello del cuore, cioè della coerenza e della conversione. *Il vero culto esige la conversione del cuore e porta alla stessa azione di Dio,* che è azione di compassione, di giustizia, di liberazione.

2.1.3. La proposta morale della Letteratura Sapienziale

I *Libri Sapienziali* costituiscono una riflessione razionale sulla vita. Vorrebbero essere una sorta di morale laica, perché non partono dal dato della rivelazione ma dagli accadimenti della storia. I temi presi in considerazione riguardano il vissuto normale di ogni uomo: il senso del dolore, la felicità, la morte, l'amicizia, la giustizia, l'onestà...

Alla classica riflessione sul giusto comandamento *verso Dio e gli uomini*, se ne aggiunge quella *verso se stessi*. Questo inaugura l'ingresso della "**morale della perfezione**", ovverosia una sorta di riflessione mirante al perfezionamento di se stessi, al dominio delle emozioni ai moti istintivi della lingua, della carne. L'asserto fondamentale è: il saggio è colui il quale sa dominarsi.

La caratteristica dei *Libri Sapienziali* è che non si esprimono in forma di divieti o di comandi, ma come delle **comunicazioni di esperienze**. Potremmo dire che non si tratta di un ethos del comando, quanto piuttosto di una sorta di moralità presentata sotto forma di consigli e argomenti razionali. Ci si appella di più alla ragione che alla volontà, mentre il modo di proporre la condotta morale è *più persuasivo che imperativo*.¹⁵ L'etica sapienziale è finalizzata più alla realizzazione umana e felicità terrena, volta a garantire un'esistenza felice e armoniosa. I *Libri Sapienziali* riconducono alla fiducia in Dio ed al sospetto della propria sapienza. Il vero sapiente diffida delle proprie sicurezze e cerca in Dio la verità e la risposta alla verità. Possiamo dire che la morale che propongono i Libri Sapienziali è finalizzata all'educazione dell'uomo, al bene ed alla sua ricerca costante. *Il cammino morale si spiega per il raggiungimento nella perfezione dell'obbedienza a Dio e alla sua legge.* In ogni cosa egli cerca Dio.

Sostanzialmente la letteratura sapienziale non propone nuovi asserti normativi, ma piuttosto ripropone i valori morali già presenti in altre sezioni dell'AT, caratterizzandoli con il genere letterario di tipo pedagogico-esortativo. Sue caratteristiche peculiari sono:

- ✓ **morale più laica:** non in senso di secolarizzata, cioè che escluda, metta da parte l'esistenza di Dio, perché rimane pur sempre una morale religiosa, che parte proprio da presupposto ineluttabile dell'esistenza di Dio che interviene nella storia del popolo. Tuttavia, pone una maggiore attenzione a motivare il dovere morale con argomenti di carattere antropologico e razionale, piuttosto che di tipo normativo (ad es., bisogna vivere bene non solo perché Dio lo vuole, ma in primo luogo perché è bene per l'uomo avere una vita ordinata).
- ✓ **Attenzione all'auto-perfezionamento:** la morale dei *Libri Sapienziali* intende dimostrare l'utilità del bene già nella vita umana, per questo il bene è fatto non solo per accontentare Dio ma perché è un beneficio per l'uomo stesso e lo rende capace di essere migliore e perfetto. Tale auto-perfezionamento dovrà comunque realizzarsi entro l'orizzonte della fede e nell'economia della grazia, sicché l'uomo compie il bene che lo perfeziona solo perché Dio lo aiuta a capire, riconoscerlo e realizzarlo. Si può affermare che tale attenzione all'auto-perfezionamento risente della cultura egiziana e greca, con cui quella israelitica che è venuta a contatto.

¹⁵ F. FESTORAZZI, *Il valore dell'esperienza e la morale sapienziale*, in AA.VV., *Fondamenti biblici della teologia morale*, 126. La citazione è presa da R. TAMANTI, *Corso di morale fondamentale*, 54.

- ✓ **Inculturazione:** è presente in tutti i testi dell'Antico Testamento, anche se con accenni minimi, ma nella letteratura sapienziale si manifesta in modo più netto e particolare, attestando il contatto verificatosi tra la cultura ebraica e quella egizio-greca.

2.1.4. Sguardo di sintesi delle caratteristiche etiche dell'AT

Le caratteristiche dell'etica dell'AT possono essere sintetizzate come segue. É

1. un'etica religiosa dell'obbedienza: riconoscimento del dominio assoluto e trascendente di Dio, sul mondo, sull'uomo, sul popolo d'Israele. Tale riconoscimento genera il timore di Dio, cioè il rispetto. Norma suprema dell'etica ebraica è la volontà di Dio, ritenuta sempre buona e santa, manifestata nel decalogo, la Legge.
2. un'etica con profonda intonazione ecclesiale, non individualistica: L'importanza della comunità d'Israele e del popolo di Dio: Israele è un popolo che appartiene a Dio, per questo "santo", cioè separato, consacrato. Al suo interno i componenti si devono reciproco rispetto.
3. un'etica che pone grande attenzione al valore della persona. Il rispetto dell'individuo inteso come immagine di Dio. Da qui ne deriva il rispetto per la vita di ognuno e la responsabilità di ciascuno a vivere secondo rettitudine, sicché ognuno è responsabile del male che compie.

2.2. La proposta morale del Nuovo Testamento

All'interno del NT riscontriamo tre grandi gruppi di scritti: *Sinottici, Scritti Paolini, Scritti Giovannei*. Di questi, particolare attenzione va data ai vangeli nella loro quadruplica forma. Il motivo è che in essi è rivelato il Figlio di Dio, la pienezza della Rivelazione e l'imperativo categorico concreto per il cristiano.¹⁶ Esaminiamo nella brevità ciascuno dei tre.

2.2.1. La proposta morale della Tradizione Sinottica (Mt Mc Lc)

Tutti gli studiosi sono concordi nell'individuare come cuore del messaggio morale della tradizione sinottica il *Discorso delle Beatitudini*. Diverse sono state le interpretazioni apportate a queste pagine dal punto di vista etico:

- **interpretazione dei livelli:** per secoli è rimasta radicata nella tradizione cattolica. Stabilisce che le *Beatitudini* e *consigli evangelici* sono solamente per i consacrati, mentre i *Comandamenti* sono per tutto il popolo di Dio. Ne deriva che viene proposta una sorta di morale a due livelli: quella dei perfetti e quella per tutti. Il domenicano Pinkers ha evidenziato l'influenza negativa di tale interpretazione nella vita del popolo di Dio, creando una visione ampia evangelica e innaturale dai "perfetti" e i "non-perfetti". Ovviamente oggi tale visione è del tutto superata, grazie anche alla luce del Vaticano II. Basti pensare che attualmente non si parla più di "stati di perfezione" ma di "perfezione degli stati". In altri termini, il progredire nella vita cristiana non dipende dallo stato di vita abbracciato, ma dalla carità con cui lo si vive (purtroppo, però, sussistono ancora degli strascichi di questa antica teologia nelle formule di consacrazione e ordinazione, allorché si dice se il candidato disposto a "seguire più da vicino Cristo").
- **Orizzonte ideale:** si ritiene che l'etica delle Beatitudini sia un ideale ma perfettamente realizzabile, una provocazione positiva che stimola la crescita continua e progressiva dei fedeli nella carità nell'imitazione di Cristo, nella loro trasformazione in senso cristiforme. Questa interpretazione può essere applicata all'intero Vangelo.
- **Etica escatologica:** è proposta da Schweitzer. Si ritiene che la proposta morale delle Beatitudini dev'essere considerata valida solo, o particolarmente, in un contesto

¹⁶ Cfr. COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Nuove tesi per un'etica cristiana*, 1974, I,1; in *Ench. Vat. V*, 1009-1087 (La citazione è di R. TAMANTI, *Corso di ...*, cit.).

escatologico, pertanto modello morale di una comunità che attende il ritorno imminente del Signore. Insomma, una morale più possibile per i primi tempi della comunità, in cui si credeva l'imminente ritorno del Signore. Passata questa attesa escatologica, il Discorso della Montagna (DM) perde la sua fattibilità e praticabilità: non è possibile viverlo nella quotidianità ecclesiale. L'ingenuità di tale proposta si motiva per: a) la dimensione escatologica e costitutiva della vita cristiana (non è accettabile una distinzione dei credenti tra quelli che attendono il Signore e quelli che non lo attendono); b) esiste anche una dimensione di escatologia realizzata: Gesù è il Signore della storia e già nell'oggi gli diamo continuamente conto della nostra vita.

- **Proposta concreta:** la morale delle Beatitudini è una proposta universale concreta, che i credenti possono realizzare interamente nella loro vita quotidiana. Uno degli assertori convinto è Tolstoj; diventa un vero e proprio programma sociale in grado di saper ricostruire la struttura sociale.
- **Modello irrealizzabile:** è l'interpretazione luterana, secondo cui le Beatitudini sono modello irrealizzabile, ma con una funzione pedagogica. il DM è un messaggio impossibile da vivere ma non per questo inutile o insensato. Di fronte ad esso l'uomo percepisce la sua fragilità e limitatezza nel corrispondere alle attese di Dio. Tutto ciò per dire che l'uomo non può nulla da solo, ma tutto ottiene dalla grazia.

L'adesione a qualunque di queste interpretazioni rappresenta una *crux interpretum*. Infatti, il modo migliore per interpretare questi testi è leggerli nella loro contestualità narrativa, tenendo conto dei criteri di progressività, perpetuità e genere letterario. Così facendo si può constatare che nella tradizione marciara e lucana Gesù si pone come maestro ad insegnare a coloro che sono intorno a lui, disposti concentricamente, **discepoli e folle** accorse per ascoltarlo ed essere guarite. Ma all'interno delle folle vi sono i discepoli, ossia coloro i quali fanno parte della folla, ma ascoltano e seguono, facendo differenza e compiendo un salto di qualità. Dunque, coloro ai quali Gesù si rivolge sono in primo luogo i discepoli. Ciò ci porta a concludere che il DM si rivolge prima di tutto a loro, anche se non esclude la folla. Gesù parla alla comunità dei discepoli, oggi la Chiesa, la quale è invitata a passare dall'ascolto credente all'azione testimoniale.

In definitiva, si tratta di un messaggio universale, che vede come primi destinatari i discepoli che stanno intorno Gesù, la Chiesa. Mediante il discorso delle Beatitudini, Gesù propone ai fedeli il suo stesso stile di vita. Pertanto, le Beatitudini propongono a tutti i fedeli lo stile di vita di Gesù come normativo. Sono una proposta esigente, come del resto per tutto il messaggio morale del Nuovo Testamento. L'ambiente vitale in cui le Beatitudini possono essere sperimentate è quello della *sequela* di Gesù, che ogni fedele è chiamato ad intraprendere e percorrere. Più i fedeli assumeranno tale stile di vita, più diverranno segno della presenza di Gesù nella storia degli uomini, divenendo sacramento del Cristo nel mondo.

2.2.1.1. Aspetti generali della predicazione morale di Gesù

- **Irruzione del Regno di Dio** nella storia: la tradizione sinottica afferma che Gesù ha annunciato l'avvento del regno di Dio nella storia del suo popolo e dell'umanità;
- **L'etica conseguente** il comportamento morale degli uomini dovrà essere una conseguenza della irruzione del Regno di Dio nella loro vita.

Gli atteggiamenti morali che ne derivano sono:

1. **Conversione** (*pars destruens*): vale a dire assunzione della logica di Dio nella propria vita e del rifiuto di tutto ciò che ad essa si contrappone. Alla novità del Dio incarnato ed entrato nella storia, deve corrispondere una nuova vita da parte dell'uomo.
2. **Sequela** (*pars construens*): consiste nel costruire il regno di Dio in primo luogo nella propria vita. Nasce così la *sequela*, che vuol dire comunione di vita con Gesù e ingresso nel suo stesso destino. Si ascolta il Maestro per imitarlo e renderlo presente per l'azione dello Spirito dopo la Pasqua. Questo postula intimità, ascolto obbedienziale e capacità di

abbandonare tutto per offrirsi totalmente a Lui. Sicché, Gesù rimane il Signore in cui credere e il modello di vita e di moralità da seguire per conformarsi.

3. **Amore:** è il valore etico proposto da Gesù ai suoi discepoli. L'etica del regno di Dio è *l'etica del primato dell'amore*.

Quali sono le indicazioni concrete in ogni normativa?

- a) Grande attenzione al progetto di Dio sul matrimonio e sua stabilità: al tempo di Gesù esistevano due scuole di pensiero rabbinico: una rigorista secondo cui la moglie poteva ricevere il documento di ripudio solo per motivi gravi; è l'altra lassista, secondo cui era possibile per qualsiasi motivo rimandar la casa. Gesù si dissocia da queste, argomentando la stabilità del matrimonio (Mt 19,8-9). Nella coppia vige la parità di dignità, secondo il disegno primordiale della creazione. Specifica, inoltre, è l'**indissolubilità** del matrimonio e sconfessa il diritto dell'uomo a ripudiare la propria donna (che nella mentalità del tempo poteva avvenire anche per futili motivi, come il non saper cucinare). Tuttavia, anche *la famiglia è un valore penultimo rispetto a Dio e alle esigenze della sequela*.
- b) Valore della donna e necessità della difesa della sua dignità. Quest'ultima non può rimanere relegata ad un ruolo di subalternità rispetto all'uomo. È risaputo che le scuole rabbiniche non prendevano presso di sé le donne ne avrebbero mai potuto parlare con loro; Gesù invece cambia le regole, tant'è che ammette al suo seguito numerose donne.
- c) Il pericolo delle ricchezze e la necessità di avere un rapporto equilibrato con i beni materiali: i beni, la ricchezza, non sono stigmatizzati in se stessi dal Signore né si propone *sic et simpliciter* il pauperismo, perché è sempre stata messa in evidenza la bontà dei beni come dono buono di Dio. Ma ciò che Gesù sottolinea è il pericolo di cadere nella trappola dell'idolatria, cioè della schiavitù delle ricchezze, per trasformarle da strumento di libertà per compiere il bene a strumento di asservimento. Il senso della ricchezza è missionario, ossia si spiega per l'aiuto che si può rendere a chi non ha nulla, in forza della solidarietà ed appartenenza. L'avere trova la sua pienezza nel dare e condividere.
- d) Legittimità e limiti del potere statale: Il discepolo deve sapere che non è di questo mondo ma vive in questo mondo. Quindi, è tenuto ad assolvere a tutti i doveri civili. Pur riconoscendo in Dio la signoria somma, riconosce la legittimità del potere terreno e sa *“dare a Cesare quel che è di Cesare e a Dio quel che è di Dio”* (Mt 22,21). Gesù sostiene la liceità di pagare le tasse e l'esistenza di un'autorità umana che regoli la coesistenza umana in vista del bene comune. Tuttavia, l'autorità politica deve mantenersi nei limiti etici imposti dal bene comune e dalla dignità della persona umana, immagine di Dio.
- e) **La Croce.** Facciamo nostra una denuncia fatta da Weber, il quale diceva che nella teologia morale si parla poco della croce e del suo significato per l'etica, delegando il compito alla dommatica, spiritualità o ascetica. Invece, *la moralità cristiana è incentrata tutta sulla croce, intesa come donazione, oblazione, amore che giunge fino alla fine*. La croce risponde al problema del male, al mistero della sofferenza, rendendoci docili nell'accettarla come associazione alla sofferenza del Cristo per la salvezza del mondo, ed apre nuove prospettive storiche ed escatologiche.

2.2.1.2. Qual è la proposta morale di Gesù contenuta nel suo messaggio?

- **Morale della sequela.** Cristo è il modello per ogni uomo e ciascuno deve confrontarsi con Lui. La morale cristiana, allora, diventa morale dell'imitazione, cioè porsi sui passi di Cristo. Ciò vuol dire che *il discepolo imita il maestro quando fedelmente mette in pratica il suo insegnamento*. Il Vangelo di Cristo non è un codice morale ma una *parola di vita*, cioè di verifica, e rende l'uomo capace di non limitarsi al male da evitare ma di lanciarsi verso la pienezza della sua esistenza, che, in una parola, significa **vivere Cristo**. Altresì, è possibile imitare Cristo e seguirlo, permettendo allo Spirito Santo la sua incorporazione, per inserirsi nella vita stessa del Cristo (mentre l'imitazione diventa vita in Cristo). *Vivere*

la vita in Cristo significa, poi, fare le sue stesse scelte e vivere la sua stessa economia di vita, cioè offrire la propria vita per amore agli altri.

- **Morale della missione.** Cristo è il primo missionario del Padre. Dopo la sua resurrezione Egli stesso comanda ai suoi discepoli di andare per tutto il mondo e di battezzare ogni uomo. Questo implica per il discepolo *il sacrificio di sé* mediante l'impegno di testimoniare per tutte le vie del mondo il suo Signore. Perciò, il discepolo si ritrova investito della triplice missione di: *profeta*, perché deve annunciare con le sue azioni l'avvento del regno di Dio; *sacerdote*, perché deve liberamente offrire la propria esistenza in sacrificio, per amore di Dio e del prossimo; *re*, perché proclama la vittoria definitiva del bene sul male. Ne segue che le tre caratteristiche essenziali della morale cristiana sono:
 - **profetica**, perché chiama a conversione, annuncia il mondo futuro e denuncia il male e tutte le sue conseguenze;
 - **sacerdotale**, perché associa il fedele al sacrificio del Cristo, Sommo ed eterno Sacerdote;
 - **regale**, anticipa il trionfo delle forze del bene e conferisce all'esistenza dell'uomo uno spessore di santità.
- **Teologale** Infatti, l'agire del cristiano non si ferma solo al rapporto degli uomini tra loro, ma riguarda principalmente la relazione con Dio. La regola che il cristiano osserva è quella della costante *imitazione di Dio*, consegnata da Cristo mediante i suoi comandamenti, che mettono in evidenza l'impegno del cristiano ad agire *come* Dio. È il comandamento nuovo che Gesù consegna: l'amore dell'uomo va vissuto come l'amore di Dio per l'uomo!

2.2.3. La proposta morale della Letteratura Paolina

Paolo fonda tutto l'impianto morale sul seguente asserto: **Dio ci salva in Cristo.** Inquadra i suoi interlocutori nel contesto del peccato: *i giudei*, perché hanno ricevuto la Legge, ma hanno disobbedito; *i pagani*, perché hanno disobbedito alla legge che Dio ha posto nella loro coscienza, con cui potevano conoscerlo anche senza la Rivelazione. Ma Dio ha mandato il suo Figlio per salvare, sconvolgendo la condizione dell'umanità: da peccatrice a giustificata e salvata. Chi crede in Lui, il cristiano, non può che sperimentare una vita nuova.

Per l'apostolo delle genti, l'obbligo morale deriva dalla contemplazione dell'azione di Dio per l'uomo. Di conseguenza, ***l'indicativo genera l'imperativo*** (dall'indicativo all'imperativo). Dal **Tu sei** al **tu devi**. Pertanto, il fondamento dell'imperativo è:

- ✓ **Teologico**, perché parte dall'azione di Dio, cui rispondere con la nostra azione;
- ✓ **crisialogico**, poiché la salvezza è realizzata da Cristo;
- ✓ **sacramentale**, perché è il battesimo che ci inserisce in Cristo e gli dona la vita nuova;
- ✓ **pneumatologica**, perché lo Spirito Santo è la nuova legge, di libertà, che rende, e fa agire come, figli di Dio.

L'etica proposta da Paolo è caratterizzata da:

- **primato della grazia di Dio:** la vita etica non è accaparramento della salvezza ingraziandosi Dio, ma è accoglienza piena e grata del dono gratuito della grazia di Dio. Sant'Alfonso parlerebbe di "*etica della gratitudine*".
- **Tensione tra indicativo ontologico e imperativo etico:** si tratta di un'esplicitazione del primato della grazia. Per *indicativo ontologico* s'intende la nuova condizione di giustificazione, di redenzione, di libertà e di salvezza che l'uomo ha ricevuto gratuitamente da Dio in Gesù Cristo; per *imperativo etico* s'intende la responsabilità morale che l'uomo ha di rispondere alla salvezza offerta gratuitamente da Dio. Ne deriva che la vita morale emerge come risposta che l'uomo dà all'iniziativa divina per non vanificare la grazia. Purtroppo, nella storia cristiana abbiamo assistito proposte ascetiche che non sono in linea con questa visione di gratuità, in cui si faceva comprendere che sono le nostre opere a

renderci amabili a Dio, anziché partire dall'iniziativa della sua benevolenza per la nostra salvezza.

- ***Necessità di lottare contro il peccato e contro il male per non cadere nel lassismo:*** l'uomo ha la responsabilità di non sciupare la grazia di Dio, impegnandosi in un combattimento spirituale, in una lotta senza quartiere contro il male ed il peccato, per non perdere il dono di Dio ricevuto. Questo giustifica l'esistenza della dimensione ascetica nella nostra vita. La battaglia fa parte della condizione della vita cristiana: l'uomo è stato liberato da Dio, ma deve mantenere questa libertà combattendo. In fondo cos'è l'ascesi? È prendere seriamente la nostra relazione con Dio, che per primo ha voluto fare sul serio con noi. Per Paolo, tutte le vocazioni cristiane sono ascetiche, affermando che è il battesimo stesso che richiede l'ascesi. Ma non certo per "comprarsi la salvezza" o l'auto-perfezionamento, ma per esprimere la risposta etica di responsabilità, al fine di custodire la libertà che è stata ricevuta dalla grazia di Dio. In tal senso, anche nella vita matrimoniale esiste una dimensione ascetica; la stessa esortazione *Amoris Laetitia* lo ricorda: "è una delle vie per raggiungere le vette dell'unione mistica". Il quietismo costituisce un'eccessiva sottolineatura del primato della grazia, in cui l'uomo si sente quasi autorizzato a rinunciare ad agire responsabilmente per rispondere con una vita seria ai doni ricevuti da Dio.
- ***Primato della libertà:*** è il più grande dono che Dio ha fatto all'uomo. Paolo distingue chiaramente la "libertà da" (*pars destruens*) dalla "libertà per" (*pars construens*). Il dono della libertà all'uomo è finalizzato per amare e servire: servire e amare sono piena attuazione della libertà. Perciò, la libertà non è indifferenza, ma è qualificata, ossia fatto per il bene, che consiste nell'amare e servire.
- ***Dimensione pneumatologica della vita morale:*** tanto Giovanni che Paolo esprimono nel NT l'insistenza del ruolo decisivo dello Spirito Santo nella vita morale. Il passaggio dalla dimensione dell'indicativo teologico a quella dell'imperativo etico può avvenire unicamente sotto l'egida dello Spirito, il quale consente all'uomo di riconoscere con stupore l'opera di salvezza che Dio ha compiuto gratuitamente nei suoi confronti, e così lo può spingere a corrispondere con gratitudine al dono ricevutogli, dandogli la forza sufficiente per impegnarsi nei combattimenti spirituali contro il peccato, il male e nell'amore e servizio come espressione compiuta di libertà. Lo Spirito è la regola ultima della vita morale del credente. Difatti, tutta l'etica Paolina può essere sintetizzata nell'espressione "*camminare/vivere secondo (sotto l'azione de) lo Spirito* (cfr. Rm 8,2). Egli parla di: legge dello Spirito, ossia legge che è lo Spirito, affermando che è lui la legge decisiva della vita morale del credente; dunque, esiste una legge morale fuori di noi fatto di norme, comandamenti, beatitudini, ed una legge morale dentro di noi, la legge interiore. Dall'altro lato, Paolo parla anche dell'esistenza della concupiscenza come limite dello spirito umano, per questo noi portiamo solo la "caparra" (l'acconto) dello Spirito, ma saremo pienamente pneumatici soltanto quando saremo al cospetto di Dio. In noi sono presenti come delle zone di paganesimo ove sembra che il Vangelo non vi sia ancora giunto. È l'immagine dell'*uomo vecchio*, dimensione pagana della nostra vita, che si oppone ad una vita cristiforme secondo lo Spirito. A fronte di ciò, è necessario lasciarsi guidare dallo Spirito in attesa della pienezza della vita cristiforme. In definitiva, la dimensione pneumatologica esprime un movimento tra ciò che siamo diventati per grazia di Dio e ciò che siamo chiamati a fare (imperativo etico). È il "*camminare secondo lo Spirito; vivere secondo lo Spirito; camminare nella direzione dello Spirito*" di matrice squisitamente paolina. Lo Spirito Santo per Paolo è la norma fondamentale del vivere cristiano, perché quando egli cammina nello Spirito obbedisce pienamente alla volontà di Dio. Nella riflessione morale e maturata la consapevolezza che lo Spirito è dentro il cristiano un vero e proprio pedagogo. Ma questo genera una domanda fondamentale: che rapporto si genera tra la dimensione interiore normativa dello Spirito, la norma

pneumatologica, e le leggi morali (comandamenti, le beatitudini...), in altri termini tra *la dimensione interiore soggettiva e la dimensione esteriore oggettiva?*

2.2.3. *La proposta morale della letteratura giovannea: il Corpus jhoanneum*

Quando si parla del *Corpus jhoanneum* si fa riferimento alla comunità giovannea che ha prodotto i testi che prenderemo in considerazione. Sostanzialmente non si tratta di un autore unico, ma di una comunità che ha prodotto l'intero *corpus*. Nostro compito è individuare i suoi tratti fondamentali.

- a) ***Il primato della grazia e dell'iniziativa divina:*** si insiste soprattutto sul dato della rivelazione: *Dio in Gesù si è fatto luce degli uomini e il Verbo si è incarnato per divenire luce degli uomini.* È tutto quello che Dio ha fatto per noi. Anche in questa circostanza riscontriamo che ***l'indicativo precede la responsabilità morale: quello che Dio ha fatto per noi precede ciò che noi siamo chiamati a fare per lui.*** Anche l'etica giovannea propone sostanzialmente il primato della grazia e dell'iniziativa divina.
- b) ***Concentrazioni attorno a due atteggiamenti fondamentali: la fede e l'amore.*** Si tratta delle due cose fondamentali che il cristiano è chiamato a fare, insieme ad altri compiti di importanza immediatamente successiva. ***Credere e amarsi*** sono per Giovanni la sintesi di ciò che il credente è chiamato a fare. Sono due atteggiamenti non disgiunti, isolati, ma profondamente uniti, perché per l'evangelista ***l'amore è la fede che diventa la vita*** all'interno di un vissuto di comunità. Per Giovanni, il Verbo è venuto ad illuminare gli uomini che accolgono nella fede l'irruzione del Verbo di Dio e rispondono amandosi. Alla luce di quanto affermato sin qui, possiamo dedurre che sul piano strettamente morale, la letteratura giovannea si propone come un'***etica dell'amore: l'amore è la verifica concreta della fedeltà a Dio.*** La verifica concreta dell'obbedienza a Dio di una comunità consiste nell'amore. Perciò, la prospettiva è comunitaria. Secondo alcuni studiosi, l'insegnamento proposto dalla letteratura giovannea può ricondursi a tre affermazioni fondamentali:
 - ***una teologica (chi è Dio): "Dio è amore";***
 - ***un'antropologica (chi siamo noi): "noi siamo amati da Dio";***
 - ***un'etica (cosa fare): "amiamoci".***

Così come disposta, questa triade ci sollecita ad un'opportuna riflessione. In base alle nostre attese, avremmo immaginato: Dio è amore → noi siamo amati → amiamo lo! Non così per san Giovanni, per il quale parte dall'***AMIAMOCI***, perché proprio l'amore fraterno la verifica dell'amore portato a Dio. Molto raramente l'evangelista afferma che dobbiamo amare Dio. Invece, ***puntualizza fortemente l'impegno a doverci amare, perché è proprio amandoci che amiamo Dio.*** L'amore fraterno non può essere dribblato, perché ha un valore fortemente sacramentale e profondo. Esso richiama l'amore stesso a Dio.

- c) ***Insistenza sul peccato:*** lui non parla di peccati, ma adotta la *reductio ad unum*, pertanto parla *del peccato*. Questo si concretizza sostanzialmente nel non accogliere la luce di Dio. Infatti, sostiene chiaramente che ***la radice profonda di ogni peccato è non accogliere la luce che è venuta dal Verbo incarnato ai credenti.*** Questa affermazione è per lui particolarmente importante, essenziale. Ogni uomo che con piena avvertenza e deliberato consenso disobbedisce a Dio, testimonia una profonda chiusura verso la luce del Verbo, non l'accoglie. Questo è il peccato. O almeno questa è la radice comune individuabile in ogni espressione diversificata dei peccati. Tale verità intuita dall'evangelista sarà accolta e approfondita da sant'Agostino successivamente, il quale sostiene convintamente che dietro il peccato vi è sempre un *deficit di fede*, perché, se ci si fida di Dio, non si è portati ad allontanarsi da lui, ad abbandonarlo. È la stessa convinzione e teoria di Giovanni. Nella sua prima lettera, Giovanni parla di ***impeccabilità del cristiano***, asserendo che ***il cristiano non può peccare.*** In altri termini, *il credente, dopo aver incontrato in Cristo la luce, non può peccare.* La nostra esperienza ci porta a dire esattamente il contrario. Ci imbattiamo sempre con la nostra fragilità. Come intendere questa espressione?

Probabilmente la migliore interpretazione all'affermazione "chi è stato illuminato non può peccare" va intesa distinguendo una duplice prospettiva: quella ontologica e l'altra esistenziale.

- **Santità ontologica:** il credente è ontologicamente ripieno della grazia di Dio, e per questo "potenzialmente impeccabile", almeno sul piano dell'essere.
- **Santità esistenziale:** sul piano dell'esistenza concreta, tale ontologia fa i conti con la fragilità umana, ove scatta l'applicabilità.

Quindi, il credente, mediante la grazia dei sacramenti, è ripieno di Dio; tale condizione non dà spazio al peccato. D'altro canto, essendo spirito incarnato, egli ha a che fare sempre con la fragilità della sua libertà e quella altrui. Dunque, ontologicamente l'uomo è ripieno di Dio; esistenzialmente è fragile! Va comunque precisato che queste due categorie squisitamente teologiche le utilizziamo noi per una comodità di comprensione, ma non sono riscontrabili nel dettato giovanneo. Certamente, però, il pensiero che l'evangelista mirava a consegnare alla comunità è che, quando un soggetto diventa credente, accade nel suo essere qualcosa di profondo e di determinante: l'irruzione di Dio nella sua vita, e per questo, il suo essere totalmente ripieno di Dio.

- d) **Diversità di gravità dei peccati:** questo concetto è contenuto nella Prima Lettera, ove si afferma chiaramente che esiste un "peccato che conduce la morte" e un "peccato che non conduce alla morte". Insomma, c'è un peccato che uccide l'anima ed un altro che non la uccide. La tradizione successiva, a partire da Agostino, parlerà di *peccati mortali* e *peccati veniali*, che ha trovato particolare approfondimento e definizione nel medioevo. A scanso di equivoci, non possiamo affermare che Giovanni abbia introdotto la distinzione tra peccato mortale e veniali, perché questo è un errore. Invece, possiamo affermare che nella letteratura giovannea vi è un principio secondo cui i peccati, pur avendo la stessa radice di chiusura di fronte alla luce di Cristo, hanno una incidenza diversa sulla salvezza delle persone, perché alcuni comportano effetti mortali sull'anima ed altri no. Volendo anticipare un passaggio che in seguito si approfondirà, dovremmo dire che la definizione della teologia del peccato ha i seguenti passaggi: Giovanni, Agostino, Tommaso, il Concilio di Trento.

2.2.4. La lettera di san Giacomo

È un documento piuttosto importante per la nostra riflessione perché attribuisce una grande rilevanza alla vita morale del credente, e dedica grande rilievo alla vita morale del credente. Dimostra una particolare attenzione alla ricaduta morale della fede, perciò argomenta il rapporto fede-vita e morale. Dal punto di vista contenutistico, questo testo è particolarmente vicino alla tradizione giudeo-cristiana e scritto all'interno di una comunità proveniente dal giudaismo, ma è corredato di un greco raffinatissimo. La linea portante dell'intero testo è il **rapporto tra fede e opere, fede e vita**. Per l'apostolo, le opere sono "*la fede diventata vita*".

- ✓ Il **rapporto fede/vita** è piuttosto importante per questo autore, perciò viene coniugato in diversi aspetti della vita personale e comunitaria:
- ✓ Il **linguaggio**, cioè l'uso della lingua: il rapporto tra fede e vita può essere inquinato proprio dall'uso malizioso della lingua.
- ✓ **Attenzione ai poveri:** la fede è vera quando diventata prassi concreta di carità, cioè di attenzioni ai poveri. Se questi venissero emarginati, dimenticati da una comunità, è segno che la fede comunitaria è praticamente immatura. Vera fede è riservare attenzione concreta alle esigenze dei poveri presenti nella comunità.

La legge morale: è pedagogia di Dio, perché strumento educativo con cui egli guida il suo popolo. Si può notare che la visione è squisitamente veterotestamentaria. Parlando della legge di Dio, Giacomo la definisce come "regale". In che senso? Probabilmente perché è uno strumento pedagogico con cui è possibile vedere la signoria di Dio nella nostra vita. *Accogliere la sua legge significa*

ricoscerlo per nostro Signore, nostro re. Da come si accoglie la legge divina si può notare lo spazio che diamo a Dio nella nostra vita, come lui possa “comandare” nella nostra vita.

Conclusion

Da quanto detto, si può constatare una certa convergenza e sintonia in tutta la tradizione neotestamentaria, benché con sfumature diverse. Possiamo parlare di unità multiforme. Tutti i testi risaltano le esigenze morali dell'insegnamento di Gesù, ma ciascuno con prospettive specifiche. Per questo parliamo di etiche del Nuovo Testamento e, di conseguenza, di pluralismo convergente.

Altre possibili annotazioni, conclusione di questa sezione possono essere così sintetizzate:

- ✓ **primato della carità:** tutte le etiche del Nuovo Testamento lo attestano chiaramente, perché è l'amore la legge morale fondamentale;
- ✓ **Atteggiamento critico verso il mondo: sono alternative rispetto al mondo,** inteso in senso antropologico, non cosmologico. Il mondo è considerato come mondanità, vale a dire una comunità umanità chiusa a Dio;
- ✓ **La comunità come valore nell'etica del Nuovo Testamento:** è un'etica comunitaria ed ecclesiale: è scritta per un popolo, per la Chiesa. In tal senso è in sintonia anche con l'Antico Testamento. Quindi, destinatari della morale neotestamentaria sono in primo luogo le comunità, cioè i singoli credenti. Una deduzione importante: la morale cristiana la si apprende per mezzo della comunità, perché essa è il luogo in cui si può imparare la disciplina cristiana intesa come arte dell'essere discepoli di Gesù. Questo ci fa comprendere perché i Padri definivano la comunità cristiana come “comunità della disciplina”, ossia comunità in cui si apprende l'arte di essere discepoli di Gesù.
- ✓ **Prospettiva escatologica:** si tratta di un'etica cui è sottesa la prospettiva di compimento. C'è un “già dato”, un “qui e ora” sperimentabile in termini di grazia e responsabilità, ma anche un “non ancora” verso cui il credente si sta portando. Il cammino morale del credente non si esaurisce nella storia, ma si porta verso la vita eterna, ove ci sarà il compimento. Tutte le etiche del NT sono segnate da un connubio di grazia e responsabilità che attende il credente. Perciò, l'etica attestata non porta ad isolare il paradiso come se non esistesse, ma parte della sua esistenza, divenendone meta di beatitudine, in quanto incontro definitivo con Cristo.

CAPITOLO III

LA STORIA DELLA TEOLOGIA MORALE

La Teologia Morale lungo il tempo ha vissuto un continuo processo di ripensamento ed un riadattamento espositivo e metodologico, capace di sapersi meglio coniugare con il cambiamento dei tempi.¹⁷ Dopo un cospicuo tempo di stallo, il Vaticano II ha saputo imprimere ad essa l'urgenza di un certo rinnovamento, per esprimersi non solo come messaggio di salvezza, ma in primo luogo come annuncio di dignità filiale, cui deve corrispondere un altrettanto impegno morale. Tutto questo ha permesso alla disciplina teologica di essere meglio agganciata al contesto contemporaneo e di saper meglio parlare all'uomo che vi abita, pur non nascondendo le sussistenti difficoltà - che permangono -, ma che costituiscono sprone emotivo di studio ed approfondimento, per essere ancor meglio una veste a misura dell'uomo e della sua dignità.

Una domanda potrebbe essere lecitamente posta: perché è importante studiare la storia della teologia morale? La risposta sta nel fatto che nella conoscenza della storia veniamo a conoscere le nostre stesse radici, ciò da cui proveniamo, per comprendere dove ci stiamo portando. Il filosofo neoplatonico Bernardo di Chartres († 1130) affermava: “Noi siamo come dei nani seduti sulle spalle dei giganti, in modo che possiamo vedere più cose e ancora più lontano di loro, non tanto per l'acutezza del nostro sguardo e con l'altezza del nostro corpo, ma perché siamo stati sollevati in alto e innalzati con la grandezza dei giganti”.¹⁸

La storia della Teologia Morale è importante perché essa ha sempre risentito delle vicende storiche, per cui non si presenta come qualcosa di ben costituito, ma necessita sempre di un processo archeologico, che però ci permette di avere la giusta ermeneutica per comprendere vicende e pronunciamenti.

Dal punto di vista più pratico, come afferma Tamanti, lo studio della storia della Teologia Morale ci permette di fruire dalle lezioni negative, in quanto ci difende dagli anacronismi e dai controsensi, con cui siamo obbligati a contestualizzare il pensiero nella storia; ci permette di distinguere gli elementi essenziali da quelli secondari. Ma anche di apprendere le lezioni positive, ossia risolvere i problemi attuali con la sapienza storica e tutto il cammino che è stato fatto, per non rimanere arenati ad un passato né spaventati da un presente. Il passato non può essere subito ma superato. Il presente non può essere improvvisato; ha sempre degli agganci con ciò che lo ha preceduto, cioè il passato. Inoltre, ci fa conoscere gli autori del passato e il loro pensiero. Infine, ci offre le linee evolutive delle dottrine, per farne patrimonio sapienziale, ossia prendere le distanze da alcune e attingere l'intuizione germinale in attesa di approfondimento e applicazione, in altre.

Va presto precisato che prima del medioevo non esisteva specificamente il termine di “teologia morale”. Questo si afferma quando l'ambito scientifico-teologico di riferimento troverà una certa sistemazione e autonomia a partire dall'età moderna. Ne segue che quando si parla di Teologia Morale dai Padri fino al concilio di Trento bisogna intenderla come una realtà che sta dentro le discipline teologiche, e in modo indistinto. In definitiva, la morale è dentro la teologia.

Per Tommaso d'Aquino morale e antropologia sono la stessa cosa, così come lo sono morale e trattato sulla grazia, morale e spiritualità. La distinzione l'abbiamo creata noi nei tempi successivi. Ma ciò non toglie che già si faceva spazio una certa attenzione specifica in ciò che era prettamente morale da parte dei pensatori teologici. Per cui, è bene sapere che prima del 1200, cioè prima di Alano di Lille, il termine “teologia morale” non esisteva, ma si parlava più di ricadute morali

¹⁷ Il presente capitolo attinge ai seguenti testi: L. VEREECHE, *da Guglielmo d'Ockham a Sant'Alfonso Maria de Liguori. Saggi di storia della teologia morale moderna (1300-1787)*, Paoline, Cinisello Balsamo 1990; C. ZUCCARO, *Teologia morale fondamentale*, Biblioteca di Teologia Contemporanea 163, Queriniana, Brescia, 2013, 51-86; R. TAMANTI, *Corso di morale fondamentale*, cit. 75-112.

¹⁸ Cfr. GIOVANNI DI SALISBURY, *Metodologicus*, III 4, in PL 199, 900.

dell'antropologia morale. Infatti, dall'età patristica fino all'età moderna la disciplina morale non esiste ancora come realtà teologica autonoma.

3.1. La storia della Teologia Morale nell'Età Patristica

Lo sguardo è alla **patristica**, ossia quel momento che collega il primo annuncio fondato sull'esperienza degli apostoli con i primi tentativi di approfondimento ed evangelizzazione in un mondo ben strutturato politicamente, culturalmente, economicamente e moralmente. Il periodo che interessa va *dal I secolo d.C. fino a circa il VII d.C.* Ciò che in qualche modo accomuna il pensiero dei Padri in tutto questo arco di tempo è:

- *la stretta aderenza alla Sacra Scrittura;*
- *l'attenzione alla vita concreta;*
- *confronto dialettico e polemico con eretici e pagani.*

La parola di Dio è la sorgente da cui scaturiscono le riflessioni dei Padri. Questo evidenzia una reale continuità tra l'insegnamento biblico e l'insegnamento patristico. Il compito dei Padri si è immediatamente rivelato come commento alla Scrittura entro il loro ministero. La morale patristica è una morale biblica declinata in generi letterari diversi, legati con l'attività dell'annuncio della parola di Dio: commento alla Sacra Scrittura, omelie, catechesi, opere personali, monografie fondate biblicamente. Di seguito presentiamo una panoramica snella del quadro patristico.

3.1.1. I Padri Apostolici

Così chiamati perché risentono moltissimo della predicazione degli apostoli. Sono i primi a fare la loro comparsa. Si inseriscono immediatamente dopo gli apostoli, tra il I-II sec. d. C. Il loro pensiero è strettamente connesso con il carisma e le esigenze di una nuova vita dal punto di vista etico alla luce del Vangelo.

Non abbiamo un'elaborazione dettagliata di una teologia morale vera e propria. La Sacra Scrittura è considerata la principale fonte ispirazionale. Il concetto fondamentale di fondo è la **centralità di Cristo**. Si può notare anche una certa insistenza circa la dialettica tra la fede e la coerenza morale nella vita. In questo contesto nasce **la dottrina delle due vie**: quella della *vita* e quella della *morte*, espressa dalla *Didaché*,¹⁹ o della *luce* e delle *tenebre*, riportata nella *Lettera di Barnaba*.²⁰ Entrambe richiamano l'indicazione di Cristo alla comunità dei discepoli: *stare nel mondo, pur senza essere del mondo*.

Altri argomenti di rilievo sono il tema della *conversione*, contenuto nel *Pastore di Erma* come anche l'impegno alla *costruzione della dimensione comunitaria*, sanando ogni forma di divisione, specialmente nel contesto ecclesiale di Corinto, come contenuto nella *Lettera ai Corinti* di Clemente di Roma.²¹ Il motivo del comportarsi bene risiede nell'essere discepoli di Cristo.

3.1.2. Gli Apologeti

Sono coloro i quali si impegnano a scrivere opere a carattere apologetico nel tempo della persecuzione, per dare solidità di identità e coraggio ai cristiani e difenderle di fronte ai costumi e al pensiero dei pagani. Tuttavia, la meta agognata è quella di un *dialogo tra le categorie etiche pagane e la concezione cristiana della morale*. Non si tace la novità ed originalità del cristianesimo. D'altro canto, non si nasconde nemmeno il proposito di creare un certo ponte tra la fede cristiana e la filosofia dell'impero.

Tra questi autori spiccano *Giustino* per la sfera greca e *Tertuliano* per quella latina.

¹⁹ Cfr. *Didaché*, I, 1-6.

²⁰ *Lettera di Barnaba*, 18.

²¹ CLEMENTE DI ROMA, *Lettera ai Corinzi*, II, 1.5s; III, 1-3.

***Giustino** (100-165). Sua è la famosa teoria del *Logos spermatikòs*, cioè i germi del Verbo seminati in ogni cultura. Infatti, era convinto che il Logos abbia fecondato con la sua presenza ogni cultura, per cui è convinto di riscontrare elementi di Vangelo in diverse forme nelle diverse culture, tanto le dottrine di Platone quanto lo stoicismo. Pertanto, suo scopo non è quello di combattere la filosofia platonica ma individuarne i punti di contatto e di renderla conforme al cristianesimo.

***Tertulliano** (160-220). È di parere diverso rispetto a Giustino, perché sostiene l'irriducibilità della vita cristiana a qualsiasi elemento morale pagano. Lo stile dei suoi scritti è particolarmente polemico nei confronti dei costumi del tempo, come la partecipazione agli spettacoli, il servizio militare, le attività economiche...

A modo di conclusione, possiamo dire che Giustino afferma che esistono esperienze che possono essere condivise tra pagani e cristiani e che lungo andare creerebbero una sorta di intesa tra i due mondi; Tertulliano, invece, evidenzia una certa eccedenza della vita cristiana nei confronti di quella pagana, per cui non tutto il cristianesimo può integrare il pensiero pagano.

3.1.3. *Gli Alessandrini*

La scuola di Alessandria costituisce la prima grande istituzione impegnata sul fronte della formazione e catechesi etica-teologica ed esegetica dell'antichità. Privilegia il *metodo allegorico*. A differenza degli apologeti, tendono a vedere nella sapienza dei pagani elementi di positività, che incoraggiano ad un certo confronto tra la fede cristiana e la filosofia pagana. Alcuni nomi.

***Clemente di Alessandria**: potrebbe essere definito come *il padre della Teologia Morale*. La sua opera importante è *il Pedagogo*, in cui evidenzia Cristo come Maestro e riferimento di vita per i discepoli. Con lui inizia una prima produzione letteraria riguardante il campo della morale. Clemente è convinto che la filosofia dev'essere a servizio del Vangelo ed afferma che nella realtà esistono dei semi di verità che ognuno può cogliere. Produce due trattati: uno relativo alle *passioni* e l'altro alle *virtù*. Il suo studio lo porta a dimostrare che le virtù rilevate dalla filosofia si incontrano anche nel Vangelo. Presenta la morale cristiana come una scuola di somiglianza divina ed un itinerario di perfezione.

***Giovanni Crisostomo**: vero e proprio maestro e pastore di anime, conosce bene il cuore dell'uomo e lo descrive con precisione, e si dimostra capace di correggere il vizio con fermezza e delicatezza. Si dimostra brillante nel tracciare l'antropologia morale cristiana, affermando che l'uomo creato ad immagine di Dio ha ricevuto la vocazione celeste ed è colmato di doni. Il peccato lo priva della gloria divina, ma la grazia del Redentore gli restituisce guarigione e salvezza. Ha commentato i testi delle Sacre Scritture, ma anche scritto opere personali.

3.1.4. *L'epoca d'oro della patristica (IV-V sec. d.C.)*

Lo scenario mondiale vede per il cristianesimo un tempo di pace e di respiro grazie all'editto di Costantino (313), che da lì a poco proclamò *il cristianesimo come religione di Stato*, con i suoi pro, ma anche con i suoi contro, perché si assistette ad una conversione forzata del mondo barbaro, ad un abbassamento di qualità della tensione di fede, a motivo del processo di massificazione. In questo periodo si ha più una prolifica produzione letteraria teologica.

†**In Oriente** si distinguono i tre padri *Cappadoci* (cioè della Turchia) *Basilio* († 379), *Gregorio di Nazianzo* († 390) e *Gregorio di Nissa* († 395). Con loro spiccano anche *Giovanni Crisostomo* († 407), *Cirillo di Gerusalemme* († 387) e *Cirillo di Alessandria* († 444).

I padri greci vedono l'uomo come creato ad immagine di Dio (dato statico), ma chiamato a diventare sua somiglianza (dato dinamico). In questo consiste *il movimento morale*: un certo *processo di divinizzazione*. I sacramenti favoriscono il cammino spirituale. Il pensiero morale si fa sensibile sui temi a carattere sociale e la solidarietà verso i poveri.

†**In Occidente** emergono i padri latini: *Ambrogio* († 397), *Agostino* († 430) e *Girolamo* († 420). Il loro pensiero è più a carattere pratico e vi è un continuo rimando al diritto. Per loro l'uomo è proteso verso Dio attraverso la natura umana, che esprime una certa attività etica, definibile come beatitudine. Il Verbo di Dio si è incarnato per liberare l'uomo dal peccato, mentre la grazia divina è data all'uomo

per compiere la volontà di Dio e osservare i suoi comandamenti. *Per Ambrogio la vita cristiana è superiore a qualunque altra forma di vita di ogni altro cittadino.*

Di particolare rilievo è il contributo di **Agostino di Ippona**. Con lui nasce l'elaborazione della prima sintesi di Teologia Morale. È particolarmente impegnato a combattere la dottrina del pelagianesimo, che afferma il primato della libertà umana sulla grazia di Dio. Non ancora esiste un trattato vero e proprio e sistematico; tuttavia si può scorgere nell'intero corpo delle sue opere un indirizzo morale sistematico e preciso. Quali sono i tratti distintivi della riflessione morale agostiniana?

- **Etica della beatitudine:** non si tratta di un'etica del "dovere per il dovere". Egli sostiene *che il credente ha la responsabilità di fare il bene incamminato in un percorso che troverà la sua pienezza nella beatitudine.* Il suo pensiero si armonizza bene con le grandi riflessioni pagane (es. Aristotele), ma con la componente specifica del battesimo. Il filo rosso che sottende a tutto il cammino del credente è la beatitudine dell'uomo in Dio.
- **Il primato della carità:** è celebre di Agostino la frase: "*ama e fa ciò che voi*"; tale frase sintetizza la centralità e importanza dell'amore. Ci sono tante esigenze nella vita morale dei credenti, ma ciò che unifica tutto è l'amore.
- **Inculturazione:** è un elemento particolarmente presente. Quella che Agostino propone è un'etica in cui la novità cristiana viene innestata in modo vitale nell'eredità pagana precedente. Lui stesso è un pagano convertitosi.
- **Trattato sulle virtù morali** (breve). Stando in linea con quanto affermato dal Nuovo Testamento, ossia che tutta la vita del cristiano si riduce alla *Fede, Speranza e Carità*, il vescovo di Ippona si preoccupa di porre le virtù teologali in relazione con le virtù umane, cioè *Prudenza, Fortezza, Giustizia e Temperanza.* Queste ultime sono pre-cristiane, perché esistono prima del cristianesimo e hanno già una riflessione piuttosto acclarata e sistematica. Le virtù cardinali dicono i quattro atteggiamenti fondamentali di una via secondo il bene da parte dell'uomo. Ma Agostino si interroga su quale tipo di relazione corra tra i due gruppi. In altri termini, come si rapporta l'umano e il cristiano? Egli conclude che *la chiave di unione sta nella carità.* E dice: "Che cos'è la prudenza se non l'amore che discerne il meglio? Che cos'è la giustizia, se non l'amore che dà a ciascuno il suo? Che cos'è la temperanza, se non l'amore che ti fa avere un rapporto ordinato ed equilibrato con la legge? Che cos'è la fortezza, se non l'amore che ti toglie la paura della morte e del bene arduo (il bene difficile da realizzare)?" Il santo vescovo dice che rapporto il che esiste tra le 4 virtù è piuttosto stretto, perché Prudenza, Fortezza, Giustizia e Temperanza sono l'attuazione dell'amore esistente nella vita cristiana (per intenderci con un esempio, l'amore 'è la "chiusura lampo" che tiene insieme antico e nuovo). Tommaso attingerà molto da questa impostazione teologica per sviluppare il proprio contributo. Agostino si interroga anche circa la rilevanza morale che hanno la fede la speranza e la carità, sugli atteggiamenti fondamentali della vita cristiana. La risposta cui giunge è che esse sono atteggiamenti che trasformano la vita cristiana in culto a Dio, perciò hanno una valenza liturgica. Tuttavia, è la carità che dà più specificamente valenza liturgica a tutte le cose umane che appartengono alla nostra vita. È l'amore che innerva di significato liturgico il nostro vivere. Quindi, l'uomo rende lode a Dio credendo, amando e sperando. Lo stesso amore pervade il discernimento della giustizia, temperanza, fortezza e prudenza. Ciò ci offre una conseguenza importantissima: umano e cristiano non sono due compartimenti stagno, ma una unità, perché siamo spiriti incarnati.
- **Il primato della grazia di Dio.** Dio con la sua grazia fa il primo passo; il credente vi risponde con la sua vita morale. Dunque, lo schema è di proposta-risposta. L'aiuto della grazia accompagna il discernimento del credente per la realizzazione del bene. La grazia di Dio accompagna tutto il percorso faticoso del credente, che va dalla comprensione della volontà di Dio alla sua realizzazione e valutazione. Con Agostino ci muoviamo

sostanzialmente nei parametri dell'etica biblica, ove evidenti compaiono le coordinate della grazia e della carità, squisitamente bibliche.

3.2. La morale del Medioevo

La nostra riflessione si concentrerà in particolar modo sui grandi maestri di questo periodo, **Tommaso e Bonaventura**. Però, prima di dare inizio al nostro approfondimento, è bene fare una breve premessa circa i passaggi precedenti ed intermedi riguardanti questo periodo.

Un primo dato importante da evidenziare è la diffusione dei **Libri penitenziali**, avvenuta tra il VI e VII secolo. Si tratta di un prontuario contenente le penitenze riferite ai peccati. Ad ogni peccato si proponeva un itinerario penitenziale, chiamato tariffa. Questo doveva essere il prezzo da pagare per essere riammessi nella comunità cristiana, ma non si trattava di un prezzo pecuniario. Era un itinerario da percorrere. L'importanza di questi libri è che ha concorso a descrivere una visione della vita cristiana. La solidità del percorso proposto evidenziava la gravità del peccato. D'altro canto, non sono mancati anche aspetti negativi. Va precisato che non stiamo ancora nel periodo in cui si praticavano le confessioni auricolari, come nei nostri tempi. Vigeva ancora la pratica comunitaria. Perciò, **i libri penitenziali sono scritti per la penitenza pubblica**. Dunque, si trattava di cammini che avvenivano dentro la comunità: cammini di carità e conversione. Tutto questo è venuto meno con la confessione auricolare, che ha guadagnato in discrezione, ma ha perso in valore ecclesiale-comunitario.

Un altro dato da rilevare è la grande fioritura di teologia nei monasteri. I suoi aspetti fondamentali specifici sono:

- ✓ *Grande attenzione alla parola di Dio;*
- ✓ *Grande attenzione all'eredità patristica;*
- ✓ *ricca spiritualità: la vita cristiana è presentata come un itinerario nello Spirito.*

Ma uno dei più grandi limiti che la riguarda è la **scarsa attenzione ai temi sociali**, spiegabile per il rigoroso senso di clausura. Emergono figure di rilievo; tra queste ricordiamo **Abelardo**. Ha dato solidi contributi alla Teologia Morale proponendo riflessioni in cui potevano convergere il dato filosofico e quello teologico, argomentando l'esistenza di un dialogo piuttosto stretto tra teologia e filosofia. Questo autore elabora una riflessione teologica che ruota attorno a tre temi fondamentali: il **dogma**, la **liturgia**, la **carità** nei seguenti termini: la **dogmatica** (i *divini misteri*), la **liturgia** (la *celebrazione divini misteri*) e la **carità** (i *misteri vissuti nella vita del credente*), ove la carità diventa la regola di vita per i credenti. Di conseguenza, la vita morale si ritrova tutta all'interno del precetto dell'amore. Uno dei suoi scritti importantissimi è: "*Ethica, o conosci te stesso*". Con esso l'autore reagisce all'oggettivismo morale ed insiste sulla dimensione soggettiva, in particolar modo sul fine. Propone una riflessione morale in cui la dimensione soggettiva, e soprattutto la dimensione finalistica, è determinante. A suo modo di vedere, una cosa è buona se è fatta per un buon fine. L'oggettivismo invece dice che è una cosa è buona se è buona in se stessa, a prescindere dal fine e dal movente soggettivo. Dunque, la bontà e la malizia di quello che si è fatto dipendono dall'oggetto che è stato scelto.

A questa impostazione filosofica Abelardo reagisce con determinazione, dicendo che il fine è importante. Dunque, un comportamento sarà buono, se il fine è buono. Tale teoria non passerà nella tradizione cattolica, perché pericolosa, tant'è che Abelardo fu condannato. Il fine ha la sua importanza, ma non è l'unico a determinare la moralità dell'azione. Anche Tommaso prenderà l'idea che il fine dà forma all'azione, ma l'aquinate non citerà mai Abelardo, perché fu condannato. Il dottore domenicano dirà che la dimensione soggettiva e quella oggettiva dell'azione stanno insieme come materia e forma. Bisogna includerle entrambe per ricavare un giudizio morale, per questo si cadrà in errore se li si isoleranno.

Un altro autore da ricordare è *Alano di Lille*. A lui si deve il conio dell'espressione "teologia Morale", che trovò subito accoglienza. Ma non ancora nascerà quella scienza autonoma che noi chiamiamo Teologia Morale.

3.2.1. S. Tommaso d'Aquino

È un riferimento teologico molto importante perché è con lui che si ha la prima riflessione sistematica sulla vita morale del credente, soprattutto contenuta nella *Summa theologiae*. In essa tutta la vita cristiana è letta alla luce del disegno Dio e della sua volontà. Lo schema fondamentale di questa grande opera (che è tipicamente neoplatonico, a dispetto di quanti affermano che Tommaso è solo Aristotele) è il seguente: *exitus*: tutte le cose escono da Dio; *reditus*: tutte le cose tornano a Dio.

Diamo uno sguardo più ravvicinato:

- Nella I parte (*prima pars*) Tommaso descrive l'*exitus*: **Dio sorgente di tutte le cose: il Mistero di Dio, la Trinità, la Creazione**. È lui la sorgente di ogni realtà.
- III parte (*tertia pars*): descrive il *reditus*: **il ritorno Dio di tutte le cose mediante Cristo e i sacramenti** (che sono l'azione di Cristo nella Chiesa).
- II parte (*secunda pars*): descrive la situazione dell'uomo: **l'uomo, uscito dalle mani di Dio consapevolmente, deve entrare in questo dinamismo di ritorno a Dio di tutte le cose**. Di conseguenza, egli deve decidere se insieme alla creazione intende tornare a Dio oppure no. Deve eticamente decidere se orientarsi a Dio in Gesù Cristo oppure no. L'etica sta tutto in questo aspetto. **L'uomo che uscito dalle mani di Dio, con la sua intelligenza e libertà, deve decidere se tornare a Dio attraverso Cristo o se fare a meno di lui**.

Come si può notare guardando questo schema, la vita morale sta nel cuore della teologia. Il creato torna spontaneamente a Dio in Gesù Cristo; ma l'uomo deve esprimere una decisione proprio per la sua libertà. Lui deve stabilire da che parte stare tra *exitus* e *reditus*. **Tale decisione costituisce la cifra, la struttura sostanziale dell'etica: l'uomo deve decidere il fine della sua vita, se entrare in questo percorso di uscita e di ritorno a Dio, oppure tracciare un percorso alternativo**.

Sappiamo che la terza parte dell'opera di Tommaso è rimasta incompiuta. Il suo segretario, *Reginaldo da Piperno*, l'ha portata in qualche modo a compimento.

► La II *pars* si divide in due tomi: I^a-II^{ae} (*prima secundae*) e II^a-II^{ae} (*secunda secundae*). Nella I-II sono trattati i seguenti temi:

- ✓ **fine ultimo e beatitudine**
- ✓ **gli atti umani**, ossia gli strumenti con cui l'uomo raggiunge la beatitudine; la strada che l'uomo percorre per raggiungere la beatitudine.

Questo schema, piuttosto chiaro, si scontra con la nostra mentalità tipicamente legalistica, ove abbiamo ridotto la vita morale al dovere di aderire ad una norma. Non così per san Tommaso, per il quale **la morale è la via della felicità, sicché facendo il bene, io mi costruisco una vita felice**. La beatitudine non è un qualcosa di escatologico, la si può già sperimentare su questa terra attraverso una scelta giusta, ossia quando l'uomo vive il bene. Il Vangelo vissuto, la vita buona, in veste di beatitudine l'uomo già la vive sulla terra. Gli atti umani (che sono distinti da Tommaso dagli atti dell'uomo, cioè quelle azioni fatte ove non vi è consapevolezza e libertà: dormire, digerire...) **sono azioni consapevoli e libere che l'uomo compie e che l'etica studia**. Dunque, **la morale studia gli atti umani, quelli in cui vi è la ragione e la libertà**. Con essi Tommaso studia i **principi interni e principi esterni**.

Il Dottore angelico, studiando gli atti umani, li seziona, ricavando i seguenti elementi:

Principi interni ne sono 3:

- **ragione**
- **volontà libera**
- **passionalità (universo emotivo umano)**

L'agire morale chiama in causa la ragione, la volontà e le passioni dell'uomo in senso positivo e negativo, intendendole come il fondo endotimico (tutto il dato psicologico che sta dentro alla nascita di un'azione: simpatia, antipatia, amore, odio...).

Principi esterni: ne sono 2:

- *grazia di Dio*
- *legge morale*

La Legge morale, dice l'aquinate, funge da strumento pedagogico, tant'è che lo paragona ad una squadretta che si utilizza per tracciare delle linee dritte. La legge ci permette di scrivere delle azioni dritte (buone), per questo, come la squadretta aiuta a scrivere una linea dritta, così la legge morale aiuta a compiere delle opere buone, delle azioni coerenti con il bene. D'altro canto, egli asserisce che per scrivere dritte le linee delle azioni buone, non è sufficiente disporre solo della legge morale (la squadretta), ma deve intervenire anche la grazia divina. In ogni azione buona c'è sempre una grazia attuale, cioè un aiuto di Dio che ci è dato per comprendere il bene e poterlo realizzare. Tutto questo ci fa capire quanto sia importante utilizzare con grande prudenza il termine "merito", che, così come viene abitualmente inteso, va ad oscurare questa sostanziale verità che si realizza in noi, cioè l'aiuto di Dio. Infatti, senza la grazia di Dio non ci può essere dato di comprendere il bene da realizzare né vi troveremo la forza per realizzarlo. Non dimentichiamo che il bene è sempre una grazia, cioè un dono ricevuto. I meriti non sono dei crediti da vantare davanti a Dio, perché quel poco di bene che riusciamo a fare ci è possibile in quanto realizzato unicamente col suo aiuto.

In definitiva, Tommaso considera gli atti umani come la strada della beatitudine, i quali hanno al loro interno la ragione, la volontà e la passionalità, e godono come aiuto esteriore della grazia di Dio e della legge morale.

► Nella II^a-II^{ce} l'attenzione si concentra sulle *virtù*.

Mentre nella prima parte (I^a-II^{ce}) l'attenzione rivolta agli atti umani intesi come realtà che strutturano la vita cristiana contemplata come itinerario di beatitudine, nella seconda parte lo studio si dedica espressamente agli atteggiamenti che strutturano la vita cristiana. In merito, il nostro teologo scrive una significativa opera, in cui dispone gli atteggiamenti della vita cristiana (Fede, Speranza e Carità) in contatto diretto con le virtù della tradizione greca e latina (Fortezza, Prudenza, Giustizia, Temperanza). In che modo svolge questa operazione? Possiamo dire in modo geniale, seguendo una particolare intuizione: *Fede, Speranza e Carità* sono gli atteggiamenti fondamentali della vita cristiana e si rapportano con *Fortezza, Prudenza, Giustizia, Temperanza*, che sono gli atteggiamenti fondamentali della vita umana, allo stesso modo con cui si rapporta la natura con la grazia. Infatti, come la grazia non distrugge la natura ma la presuppone, la perfezione, la sana, la eleva, allo stesso modo la fede, speranza e carità presuppongono, assumono e perfezionano, sanano ed elevano la Fortezza, Prudenza, Giustizia e Temperanza. Lo ribadiamo: *l'intuizione di Tommaso è di mettere insieme le virtù cristiane e le virtù umane secondo il rapporto natura/grazia*. Queste intuizione, che si è dimostrata vincente, sussiste ancora oggi ed è presente nel Catechismo della Chiesa Cattolica.

Un'operazione simile l'aveva già iniziata Agostino, il quale si era posto lo stesso problema, ossia che rapporto potesse intercorrere tra le virtù teologali e le virtù cardinali. Ma egli trovava il fulcro nella carità, mentre Tommaso nel rapporto natura/grazia. Questi due gruppi di virtù non vanno pensati come sistemati in due compartimenti stagno, ma si intersecano armoniosamente.

Tuttavia, non mancano dei limiti a detto schema, che verranno meglio approfonditi quando si affronterà specificamente l'argomento delle virtù. L'aspetto critico sta nel fatto che nelle virtù teologali ci sono insieme natura e grazia, quindi nella fede non c'è solamente la grazia di credere, ma anche la mia libertà e volontà di credere; nella speranza c'è natura e grazia; nella carità altrettanto. Pertanto, questo modello non va esasperato, perché nelle virtù teologali vi è grazia e natura. La stessa argomentazione va applicata alle virtù cardinali, le quali contemplano grazia + natura, di modo che il bene può essere realizzato solo sotto l'azione della grazia di Dio. L'essere prudenti, forti, temperanti,

giusti è perché vi è anche la grazia di Dio. Allora, quale conclusione possiamo trarre? Nelle virtù teologali c'è la grazia + la natura; nelle virtù cardinali c'è la natura + la grazia.

Ovviamente questa distinzione può essere assunta, ma non eccessivamente esasperata, perché la natura e la grazia sono profondamente collegate tra di loro. Questo per ribadire che non dobbiamo immaginare due compartimenti stagni riferiti a questi due gruppi di virtù, cioè due comparti diversi ed incomunicabili. Tutt'altro, nelle opere delle virtù cardinali agiscono quelle teologali. Il rapporto nuziale tra le due realtà ci può aiutare a comprendere lo schema del funzionamento. Tuttavia, rimane il fatto che l'intuizione di Tommaso conserva tutta la sua genialità, perché riesce a descrivere tutte le virtù.

► Ma nella I^a-II^e il teologo domenicano tratta anche dei *doni dello Spirito*, ossia quelle disposizioni permanenti che aiutano ad obbedire alla volontà di Dio. Attraverso questi doni lo Spirito ci rende docili alla volontà divina. Proprio tale forte sua presenza ci permette di dire che la morale di Tommaso è particolarmente pneumatologica: lo spirito è il protagonista della nostra docilità a Dio; senza la sua azione non è possibile dare riscontro di docilità all'iniziativa divina. In conclusione, *è Dio che ci dà la grazia di capire il bene, la forza e la docilità per realizzarlo*.

Nel pensiero tommasiano non troviamo solo la descrizione degli atteggiamenti virtuosi e delle disposizioni permanenti per obbedire a Dio, ma anche una riflessione sul *peccato/peccati intesi come fallimento della virtù morale*. Come verrebbe a determinarsi? L'uomo cerca la sua beatitudine al di fuori del progetto divino, ossia ipotizza, tra *exitus* e *redditus*, un disegno alternativo a quello di Dio. Perciò, per Tommaso *il peccato è un tradimento e un fallimento della libertà*.

Altresì, nella stessa sezione della sua opera (I-II) il dottore angelico si intrattiene anche in una riflessione sui *vizio/vizi*, che si manifestano come qualcosa di contrario alle virtù. E se il peccato è un episodio, cioè un atto fallimentare, *il vizio è una disposizione permanente a fare il male*. Il suo contrario sono *le virtù: una disposizione permanente a fare il bene*.

Questa riflessione troverà molta accoglienza nella storia successiva della Teologia Morale. Lo stesso Concilio di Trento promuoverà Tommaso come il maestro cattolico (si ricorderà che la preoccupazione principale di Trento è risolvere il problema natura-grazia), cioè il riferimento teologico, è non più uno dei tanti.

- Quali sono gli aspetti fondamentali della riflessione di Tommaso?
- *Propone la prima grande riflessione sistematica sulla vita morale dei credenti* (la vita morale sta nel più ampio disegno di *exitus* e *redditus*;
 - *il fine ultimo* (concetto di): la morale di Tommaso è *finalistica*, ossia è la *morale della beatitudine*, ove il bene lo si compie per essere felici.
 - *Partecipazione* (concetto di): va inteso in termini metafisici, ed in questo caso permette di collegare l'esperienza umana alla vita stessa di Dio, a patto di non confondere creatura con Creatore. Pertanto, quando Tommaso descrive la legge morale come partecipazione della legge eterna nella creatura razionale, lo intende come la trascrizione da parte di Dio negli uomini, ma così come essi possono comprenderlo. Infatti, il concetto metafisico di partecipazione affermerebbe che dentro di noi è scritto il disegno di Dio, ma non nella totalità di se stesso, bensì per quello che noi possiamo comprenderlo. Dunque, il concetto di partecipazione dice il disegno di Dio in noi, ma nello stesso tempo ne richiama il limite della sua trascrizione, perché si tratta di adattamento secondo le nostre capacità.
 - *Ricchezza antropologica*: Tommaso riconosce una grande dignità all'uomo, considerandolo come soggetto capace di dialogare con Dio, nonché soggetto capace di autodeterminarsi, cioè autonomo chiamato a schierarsi. Difatti, egli può decidere cosa farne della sua vita: se stare dentro la volontà di Dio nell'*exitus* e *redditus* o costruirsi un progetto alternativo. Il nostro teologo sostiene che l'uomo è soggetto, cioè è provvidenza a se stesso, perché essendo dotato di ragione capisce il bene, lo può provare e realizzare. Questo pensiero è ciò che gli studiosi definiscono come *il personalismo*

tommasiano: l'uomo, in quanto immagine di Dio, è persona, soggetto, dotato di responsabilità morale, con cui decide cosa fare della sua vita. Da qui se ne deduce una conclusione molto interessante: l'uomo è l'unico essere capace di stare di fronte a Dio come suo interlocutore.

Cosa sarà utilizzato ampiamente della riflessione di Tommaso nel periodo a lui successivo? Il *trattato sulla legge morale e il trattato sulle virtù.*

3.2.2. San Bonaventura

È il secondo grande maestro di questo periodo che prendiamo in considerazione. Anche per Bonaventura, la morale non è una disciplina a parte, ma sta dentro la riflessione teologica più ampia. Anche della sua riflessione possiamo dire che si caratterizza per una chiara intonazione **finalistica**: *tutto si svolge entro l'itinerario dell'uomo verso Dio. Dio è la meta dell'uomo e del suo agire morale. L'uomo fa il bene e, facendolo, cammina verso Dio, che è la meta ultima della sua felicità e della sua realizzazione.*

In tale itinerario verso Dio sono quattro gli aspetti fondamentali da considerare:

- ✓ **Esemplarismo cristologico:** Cristo è il medium etico fondamentale. Tutta la vita morale del credente è imitatio Christi. La sequela ed imitazione di Cristo non sono altro che l'itinerario dell'uomo verso Dio. Cristo è l'esemplare, il modello da avere sempre presente, perché vivendo come lui e dietro lui nella sequela, l'uomo cammina verso Dio. Anche le stesse **virtù teologali** sono spiegate da Bonaventura seguendo questo medesimo schema, intendendole come **doni di grazia che restaurano l'immagine di Dio nell'uomo e lo fanno camminare verso di Lui.** Il Dottore Serafico sviluppa la riflessione sul battesimo proprio alla luce dell'esemplarità cristologica e considera il sacramento come il fondamento di tutto: il battesimo conferisce al credente una Christiformitas ontologica. Per il battesimo, e credente è ontologicamente conformato al modello, all'esemplare che è Cristo. In detta cristiformità nell'essere del battezzato è iscritto a fuoco **la forma di Cristo e costituisce il fondamento del cammino morale.** Per cui, il credente, essendo conformato a Cristo, deve esistenzialmente vivere in modo cristiforme. Si può notare che tale schema teologico risponde al rapporto consequenziale **INDICATIVO/IMPERATIVO**, codificato nella famosa espressione **agere sequitur esse: Sei diventato alter Christus nel battesimo, dunque, esistenzialmente vivi come Cristo.** Beninteso che per Bonaventura questo processo non avrà mai luogo in modo perfetto nella storia, ma solo escatologicamente. In altri termini, solo quando saremo di fronte a Dio la christiformitas ontologica e la christiformitas esistenziale coincideranno. Tutta la morale nasce da un evento di grazia che è il fondamento della christiformitas battesimale. Sia Bonaventura che Tommaso sono convinti che il valore etico della vita cristiana si fonda sull'ontologica cristiformità a Cristo, che si ottiene con il battesimo.
- ✓ **Il primato della carità:** è la norma decisiva della vita morale, il metro delle azioni della moralità delle azioni, per cui sono buone quelle azioni innervate dall'amore; negative, invece quelle non innervate dall'amore. L'intensità della qualità morale delle azioni è rapportata all'intensità dell'amore in esse presente. L'amore è il criterio etico con cui si misurano gli atti umani (vi è coincidenza con il pensiero di Tommaso). Per questo possiamo dire che quella di Bonaventura è una **morale della carità.** Sull'onda di questa dottrina teologica, il dottore serafico sostiene che in tutte le nostre azioni ci sono frammenti di amore, ma il vero e proprio *incendium amoris* si compirà quando saremo al cospetto di Dio. Infine, va detto che Bonaventura parla anche di *deiformitas* e *cruciformitas*, che sono un modo per declinare la christiformitas: egli dice che nel battesimo la nostra vita è cruciforme, deiforme, perciò siamo chiamati a vivere in modo cruciforme e deiforme (in questo caso Bonaventura si dimostra più attuale di Tommaso).
- ✓ **L'importanza della volontà.** Mentre Tommaso, nel descrivere i principi interni degli atti umani, vi inserisce la ragione, la volontà e la passione, focalizzando di più la ragione

(perché quella di Tommaso è un'etica del primato della ragione), Bonaventura (e con lui tutta la successiva tradizione francescana) vi inserisce all'interno degli atti umani la **volontà: la dimensione appetitiva della vita morale**. Ne abbiamo che, Tommaso sottolinea di più il bene come viene conosciuto; Bonaventura, invece, il bene come viene scelto. Ma a rigor di precisione, entrambi riconoscono l'esistenza di ciò che apparentemente escludono: Tommaso riconosce che il bene conosciuto dev'essere anche voluto; mentre Bonaventura il bene voluto dev'essere anche conosciuto. Dunque, possiamo dire che la morale di **Bonaventura** è una **morale della volontà**, ma non senza la ragione. L'accentuazione è sulla volontà, ma non viene esclusa la ragione.

- ✓ **Prospettiva escatologica:** la vita morale del credente, pur essendo profondamente radicata nel mondo, trova il suo compimento oltre la storia, nella dimensione escatologica. Difatti, la vita eterna è consumazione definitiva dell'itinerario dell'uomo verso Dio. L'*incendium Amoris* si compirà solo di fronte a Dio. Di conseguenza, in linea con il NT, l'etica di Bonaventura trova il suo compimento fuori dal mondo: paradiso-comunione con Dio sono il punto di approdo della vita credente. Solo davanti a Dio troverà compimento la *mimesis*, che è un porsi in un continuo processo d'imitazione ed emulazione del Signore. Detta mimesis è il frutto dell'amore trasformante: quanto più ami, più saprai imitare.

Il periodo che succederà a Bonaventura chiamerà in causa un grosso nome, un genio a tutto tondo, ma che ha condizionato la riflessione dell'epoca moderna. Facciamo riferimento a Guglielmo di Ockam. Con lui l'attenzione si concentrerà di più sul soggetto, mentre il sapore della morale diventerà più legalistico, precettistico, ove la virtù imperante sarà l'obbedienza.

3.2.3. Guglielmo di Ockham

È l'autore che costituisce in un certo senso l'anello di congiunzione tra l'età medievale e l'età moderna. A lui si ascrive il processo di inizio di quello che è chiamato in filosofia **nominalismo**, secondo cui gli universali non esistono, ma esistono gli individui particolari. Quest'affermazione filosofica, ossia che le asserzioni generali sono solo dei nomi e non degli enti, ha avuto delle conseguenze importantissime sulla riflessione morale, proprio perché si riteneva che non esistesse un fondamento ontologico universale stabile per l'etica.

Ci domandiamo: qual è il fondamento della morale secondo Guglielmo di Ockam e quali sono gli elementi fondamentali del suo pensiero?

- **La volontà di Dio:** *questi è legislatore e la sua volontà stabilisce i confini tra il bene e il male*. Ciò ci autorizza a dire che l'impostazione che il filosofo francescano dà è squisitamente **volontaristica**: la volontà di Dio, che è il supremo legislatore, stabilisce i confini tra il bene e il male. Da qui si evince l'impostazione comunemente chiamata **positivismo**, in cui un legislatore stabilisce positivamente (cioè mediante legge, comando) i confini tra il bene e il male. Che cosa è successo rispetto all'impostazione vista in Tommaso d'Aquino e Bonaventura e i Padri della Chiesa? Questi ritenevano che nell'essere ci fosse il fondamento dell'etica e che nella natura delle cose è possibile individuare alcuni criteri per distinguere il bene e il male. In altri termini, hanno adottato il concetto di **legge naturale**. Guglielmo è di parere completamente opposto: **non esiste qualcosa di intrinsecamente buono o cattivo, ma esiste la volontà di Dio che stabilisce alcune cose come buone (e quindi vanno fatte) e altre come cattive (e quindi vanno evitate)**. Quindi, la morale di Ockham è una **morale della legge**: Dio stabilisce il confini tra il bene e il male.
- **La libertà indifferente:** è un elemento predominante nella sua riflessione. Tale tipo di concetto è il fondamento di quell'idea moderna secondo cui la libertà è la possibilità di poter fare il bene e il male. Nella tradizione morale precedente (i Padri, Tommaso, Bonaventura) si ha un'idea di libertà di qualità: la libertà è ancorata all'essere, al cui interno

vi sono criteri per discernere il bene e il male. Insomma, la libertà è radicata nell'essere. Non così per Guglielmo, il quale asserisce che la libertà consiste nella possibilità che l'uomo ha di schierarsi indifferentemente tra bene e male. Dunque, una *libertà indifferente*. Se Tommaso e Bonaventura ci hanno detto che la libertà è la possibilità di fare spontaneamente il bene, essendo questa la qualità che caratterizza la libertà, Guglielmo ci parla di libertà indifferente nell'orientamento verso il bene o verso il male. Perché? La risposta è che la libertà ha perso il suo radicamento metafisico, proprio perché si parte dal presupposto che l'universale non esiste, per cui non esiste una legge naturale universale. Ma esistono gli individui.

- **L'obbedienza:** nella proposta filosofico-morale di Guglielmo manca anche la prospettiva finalistica: non esiste una beatitudine che sorregge lo sforzo morale. Pertanto, la finalità unica prevista per questa proposta etica è l'obbedienza: *il bene va fatto perché è comandato da Dio*. Si discosta da san Tommaso, il quale afferma che il bene fa diventare felice e, facendolo, si costruisce la propria beatitudine, che inizia in questa dimensione ma trova il suo compimento in quella futura. Guglielmo è convinto che il bene va fatto semplicemente perché è Dio a chiedercelo. Se il Signore ci chiedesse di odiarlo, noi dovremmo odiarlo. Da tutte queste affermazioni, che hanno le fattezze di un rasoio che recide, tutto il pensiero postumo filosofico e morale apporterà novità forti e significative. Difatti nella morale moderna da Ockham in poi si perde l'idea che la stessa morale sia sorretta da una prospettiva di beatitudine. È un vero e proprio impoverimento significativo (che vede il dibattito odierno recuperare a fatica tale dimensione).
- **Scarsa attenzione al tema della vita:** in questa impostazione squisitamente legalistica e positivista, ove Dio è l'unico legislatore che stabilisce i confini tra il bene e il male, l'unica virtù che conta è l'obbedienza. All'uomo spetta unicamente obbedirgli e non discernere. Dunque, ci troviamo di fronte ad *un'etica dell'OBEDIENZA/ un'etica della LEGGE/ un'etica della LIBERTÀ INDIFFERENTE*.

Sin qui gli aspetti problematici della proposta filosofico-morale di Guglielmo di Ockham. Ma è giusto menzionare anche *gli aspetti positivi*. In primo luogo, una particolare attenzione al soggetto. Non essendoci in tale impostazione gli universali, ecco che trovano cittadinanza gli individui, ossia i soggetti che cercano la volontà di Dio ed elaborano una risposta morale. Pertanto, si deve alla riflessione di questo filosofo francescano la svolta verso il soggetto che ha fatto la teologia morale della modernità. Dall'attenzione al soggetto ne è scaturita una certa attenzione alla coscienza, che impegnerà molte menti eccellenti nella riflessione nei secoli successivi.

3.3. Età moderna²²

Possiamo definire il XV secolo come una tappa di passaggio tra il tardo medioevo e l'epoca moderna. In questo contesto si diffonde la **casistica** e si moltiplicano le *summe* per i confessori. A livello culturale assistiamo all'affermarsi dell'antropologia e dell'umanesimo rinascimentale. L'interesse si allarga verso il sapere e le scoperte di ordine scientifico. In Germania si afferma la prima stampa con Gutenberg (1390-1468); in Italia spiccano nomi come Leonardo da Vinci (1452-1519); Nicolò Copernico (Polonia, 1473-1543) e poco dopo Galileo Galilei (1564-1642).

In Teologia Morale ci si concentra più sugli argomenti di ordine razionale, mentre è attenuato l'anelito mistico e spirituale del medioevo. Nella cristianità incomincia a farsi sentire la difficoltà nel rapporto tra la fede, e quindi l'autorità biblica, e le nuove scoperte scientifiche. Per giunta il 12 ottobre 1492 viene scoperta l'America, e con essa si affaccia il problema delle popolazioni del luogo, se in

²² Per questa sezione cfr. C. ZUCCARO, *Teologia Morale Fondamentale*, cit., 73ss; R. TAMANTI, *Corso di morale fondamentale*, cit., 97ss; L. VEREECHE, *Da Guglielmo d'Ockham a Sant'Alfonso Maria de Liguori*, cit., 180ss;

possesso, cioè, della dignità umana o no. E se sì, come evangelizzarle. Il problema della colonizzazione lo si subordinava a quello dell'evangelizzazione.

In questo periodo si distingue tra i moralisti il domenicano di Salamanca **Francisco de Vitoria** (1492-1546), il quale cerca di approfondire la natura della teologia morale alla luce del nuovo scenario storico e culturale del tempo. Altri nomi che ricorrono sono *Domenico Soto* († 1260), *Bartolomeo di Medina* († 1580), *Francisco Suarez* († 1617). A quest'ultimo si riconosce in un certo senso la paternità della morale cattolica moderna. La Teologia Morale viene concepita come scienza autonoma. Nascono i primi manuali. Si enfatizza la domanda pragmatica: cosa dobbiamo fare? D'altro canto, la Teologia Morale assume una duplice veste: quella *più intellettuale*, riservata agli specialisti e l'altra *pastorale*, espansa a tutti i sacerdoti impegnati nel proprio ministero di confessori.

La teologia morale "classica" interessa il tempo storico che parte dal XV-XVI secolo. In questo periodo la Teologia Morale si fa particolarmente dotta e consente di accedere agli alti studi. Per reazione *nasce la teologia spirituale e mistica*, il cui messaggio è di ripresentare l'amore divino. A partire da questo periodo si sancisce la separazione tra la Teologia Morale e la Teologia Spirituale. La prima è impegnata ad individuare la legge ed i precetti che delimitano gli obblighi validi per tutti (*la morale è il minimo obbligatorio per tutti*), la seconda, invece, riguarda più il campo facoltativo in cui l'uomo spontaneamente agisce sotto l'impulso delle virtù teologali, ed è di pertinenza di pochi, i più generosi e audaci. Così si preparava il terreno a quella che sarà ricordata come la *morale casistica*.

Se la Teologia Morale, strettamente detta, si faceva sempre più dotta e sottile, certamente non era alla portata di tutti i sacerdoti, poiché richiedeva un clero particolarmente formato. Nasceva, dunque, l'esigenza di un altro tipo di formazione che abbracciasse tutto il clero, una formazione più semplice e più pastorale. Fu così che i gesuiti inventarono un genere nuovo detto "*Istitutiones morales*". Essi distinguono un *Corso Maggiore* di morale, più speculativo, ove vengono studiati i fondamenti della moralità ed un *Corso Minore*, più concentrato sulla nozione di legge, di atto umano, di coscienza, di peccato. Ciò aiuta il confessore a svolgere il suo ministero mentre si trova di fronte a particolari casi di coscienza.

Fu in questo periodo che si moltiplicarono molti manuali di teologia morale, dando origine alla cosiddetta **etica del codice**, basata sui seguenti quattro concetti principali:

- l'uomo gode di una libertà che interessa totalmente l'esercizio della sua volontà;
- la legge si pone come un limite esterno alla libertà dell'uomo;
- la legge interviene con la forza dell'obbligo ed intesse una serie di precetti e divieti al fine di guidare la coscienza;
- il peccato diventa la trasgressione della legge, la quale ha il compito di tracciare i limiti del consentito e proibito. Il confessionale diventa il principale luogo di riflessione morale.

Con questo schema la morale diventa **la scienza dei "casi"**, quindi **casistica**. L'attenzione dei teologi moralisti si concentra sulla coscienza, che va a sostituire la prudenza, la cui sequenza vede questi tre momenti: prendere conoscenza della legge; applicare la legge alle circostanze particolari; emettere un giudizio sugli atti e le persone.

Sempre nel XVI secolo si forma la cosiddetta **morale classica**, così chiamata perché costituisce una rottura con i modelli cristiani dei primi 15 secoli. Sin dall'antichità la domanda centrale dell'etica riguardava la felicità, ossia: cosa bisogna fare per essere felici? Gli antichi rispondevano: praticare la virtù. Nella morale classica l'obbligo non riguarda più una felicità, ma il precetto. La domanda centrale cambia sostanzialmente ed ha questa formulazione: cosa bisogna fare per stare in regola? La risposta era: *obbedire alla legge morale.*

Nasce così **l'Etica del Codice**, che va a delimitare la libertà dell'uomo servendosi dei comandamenti e della legge della Chiesa. Va precisato, comunque, che tal modo di pensare rispecchiava il pensiero stesso del tempo, cioè così pensava la gente: il confronto prioritario era con la legge. È di questo periodo il *giansenismo*, noto per il suo carattere rigorista e squisitamente giuridico.

Nello specifico si può distinguere:

- **Teologia Morale Fondamentale:** si occupa degli atti morali e della loro moralità, della legge, del peccato, delle virtù e vizi.;
- **Teologia Morale Speciale:** si occupa dei comandamenti e sacramenti (si sottolinea il dovere ed il precetto, le norme). L'aspetto positivo è che la Teologia Morale, da dimensione scientifica, acquista più una dimensione pragmatica (di praticità). Però, l'aspetto negativo è dato dalla perdita dei fondamenti teologici, della dimensione della grazia e della beatitudine. Lo Spirito Santo è quasi obliato.

Prima di entrare nello specifico della nostra riflessione morale, è opportuno fare delle considerazioni introduttive importanti. Ci chiediamo: quali sono i fattori che hanno ingenerato una nuova teologia morale a partire dall'età moderna?

- **La fine dell'unità dei cristiani:** è il periodo in cui vi è la crisi la *Riforma Protestante* con Lutero ed altri rinnovatori. Mentre prima vi era un'unica autorità religiosa e morale nella persona del Papa, ora sorgono diversi altri punti di riferimento in base alle diverse confessioni cristiane. Ognuno ha la sua autorità.
- **L'insorgere degli Stati nazionali:** ormai l'Impero Romano è definitivamente decaduto; al suo posto sorgono gli stati nazionali. Dunque, anche dal punto di vista politico si perde l'unicità dell'autorità politica nella persona dell'imperatore e trovano spazio i re nazionali. In definitiva, esistono pluralità di autorità.
- **Le guerre di religione:** mettono in discussione l'etica cristiana, perché ci si chiedeva: se cristiani si uccidono tra di loro, qual è la verità etica? Probabilmente non è più nella religione che si dovrà cercare i criteri per la convivenza pacifica. Se cristiani, per amore di Cristo si uccidono reciprocamente, è segno che la religione non può assurgere più ad essere punto di riferimento: bisogna trovare altri riferimenti per l'etica.
- **La scoperta delle Americhe:** pone degli interrogativi nuovi. I Conquistadores che entrano in queste nuove terre trovano persone che, a loro modo di dire, assomigliano agli esseri umani, ma hanno modi, etiche e prospettive religiose diversi dal mondo europeo. I frati mendicanti chiedevano al Sant'Uffizio indicazioni sul comportamento da adottare (se battezzarli oppure no). Non erano certi di trovarsi di fronte a degli esseri umani, anche perché alcuni di loro sacrificano i bambini. Di portata importantissima è la domanda circa la salvezza di questi individui. Tutte queste domande fanno recuperare il concetto di legge naturale, di diritto naturale. Risposta che fu data e che saranno giudicati in base a come avranno utilizzato la ragione. Si ricorderà il ragionamento in proposito di san Paolo: hanno peccato i Giudei disobbedendo alla legge di Dio e i Pagani disobbedendo alla legge della regione. Mentre i Giudei saranno giudicati su come avranno utilizzato la legge di Dio, i Pagani saranno giudicati sul piano della razionalità. Si può notare la ragione fonte di riferimento delle norme morali.

3.3.1. Il Concilio di Trento (13 dicembre 1542 - 4 dicembre 1563)

Si rivela essere il fattore decisivo di tutta la stagione moderna. Il tema di fondo considerato è **la grazia di Dio.** ma l'importanza di tale concilio risiede anche nella sua dimensione pastorale piuttosto accentuata. Infatti, I Padri Conciliari hanno inteso rinnovare la Chiesa mediante un'azione pastorale innovativa che puntasse a due sacramenti fondamentali: **l'Eucarestia e la Riconciliazione.** La Chiesa avverte il bisogno di riformarsi ("*ecclesia semper reformanda est*"). Da dove iniziare? Dalla pastorale! È Trento che ha inventato la parrocchia, i seminari e le case di formazione così come noi li intendiamo. È Trento che ha fissato in modo definitivo il settenario sacramentale, ossia i sette sacramenti come noi li intendiamo.

Il concilio di Trento chiede di elaborare un sapere più pratico ed utile per i confessori. Al fine di rinnovare la pratica sacramentale dell'eucarestia e della riconciliazione in riferimento alla prassi della confessione, ha chiesto alla Teologia Morale di elaborare una riflessione che potesse aiutare i confessori a svolgere il loro ministero lecitamente. Si potrebbe in un certo modo affermare che la Teologia Morale dell'età moderna è stata scritta per i confessori. È in questo periodo che nasce la

casistica, intesa come un metodo pratico per aiutare i confessori nella pratica sacramentale e svolgere il loro ministero in modo fruttuoso. Nasce, dunque, una **morale dei casi**, ossia una scienza in cui si prova ad immaginare tutti i peccati che possono verificarsi in un ambito specifico di vita, affinché possa essere offerto al confessore, giunto nel confessionale, un orientamento sicuro tanto in dottrina quanto in pratica. Lui deve saper distinguere il peccato tra gravità e venialità, per potervi corrispondere in modo medicinale, ossia con una terapia opportuna (la penitenza, la soddisfazione).

Sta di fatto, però, che da Trento in poi il focus di attenzione della Teologia Morale passa dalla vita cristiana nella sua totalità (come ci avevano insegnato Tommaso e Bonaventura) a scienza dei confessori. Tale orientamento sussiste ancora oggi, almeno nella mentalità di molti sacerdoti. Da qui un riduzionismo: l'esperto di teologia morale è colui il quale sa distinguere ciò che è peccato da ciò che non lo è, ciò che è gravità da ciò che è venialità. Ora la Teologia Morale diventa scienza specializzata in un settore ben preciso: la pratica del confessionale, ma perde, purtroppo la visione totale della vita cristiana. Non è più la scienza che individua il percorso della beatitudine della santità, ma diventa, ahimè, **la scienza dei peccati. Non insegna più come si fa per essere santi, ma cosa sono i peccati e come possono essere evitati**. Un vero e proprio impoverimento! Prende solo una parte della vita cristiana, un aspetto, trascurandone altri. Tutti i trattati teologici vengono considerati come troppo speculativi, molti temi di Teologia Morale sono accantonati. La nostra disciplina teologica si specializza nello studio degli atti che possono essere peccato oppure no. Ciononostante, non tutto è solo ed esclusivamente negativo; qualche aspetto positivo emerge. Certamente si perde in teologalità ma si acquista in praticità. Difatti la Teologia Morale appare sempre più una disciplina pratica, volta ad aiutare il confessore nel suo ministero. In un certo qual modo, possiamo affermare che è una scienza che ha perso in ricchezza teologica, però, ha guadagnato in praticità. Le indicazioni tridentine erano abbastanza chiare e creavano tra i confessori una prospettiva di unificazione, sicché il penitente si trovava di fronte ad un'unica linea comportamentale (a differenza di oggi in cui sembra che ogni confessore adotti idee e criteri personali, confondendo il credente). Trento ha inteso dare indicazioni chiare e stabili ai confessori, per aiutarli a dirigere le persone nel confessionale.

Intanto nella Chiesa nasce l'ordine dei **gesuiti** a Montmartre (1534), riconosciuto da Paolo III con bolla pontificia nel 1540. Fu proprio l'ordine dei gesuiti a rivedere il piano degli studi di teologia e di teologia morale, delineando tre trattati specifici:

- *il fine della vita morale* (morale fondamentale),
- *la via per raggiungere questo fine* (il decalogo)
- *mezzi per percorrere questa via* (i sacramenti).

È questo l'ultimo dato importante da ricordare: **la riforma degli studi apportata dai gesuiti**. Si tratta della *riforma della ratio studiorum*, ossia la riforma del percorso degli studi per i candidati al presbiterato. In questo periodo nasce il *Collegio Romano* (meglio conosciuto oggi come Università Gregoriana), e gli stessi gesuiti cominciano ad espandersi come congregazione, qualificandosi sempre più intellettualmente nella loro proposta formativa e nella formazione dei propri studenti (sempre più intellettuale). All'interno del Collegio Romano il percorso degli studi veniva profondamente rinnovato, questo perché quello dei gesuiti, essendo un istituto missionario, manifestava due esigenze fondamentali: la **competenza teologica** e la **competenza pastorale**. Per ottemperare a tali due esigenze, il percorso degli studi si divideva in due grandi branche: **un percorso più speculativo**, dedicato a quelli che sarebbero diventati professori di teologia all'interno dell'Ordine, ed un **percorso più pratico**, dedicato a coloro i quali si sarebbero portati in missione (*ad gentes*). L'Ordine ebbe una grande espansione in questo periodo, mentre la serietà della loro proposta formativa si rivelò piuttosto solida e convincente, specialmente presso la Santa Sede, tanto da affidare a loro i seminari istituiti dal concilio di Trento.

La distinzione tra una teologia speculativa ed una teologia pratica ha introdotto di riflesso una distinzione meglio percepita nel sapere teologico: una teologia più speculativa e una teologia più pratica, che darà corpo da lì a poco alla distinzione tra teologia morale, teologia spirituale e teologia pastorale, rendendole scienze autonome. L'attuale divisione delle scienze può essere ascritta alla revisione apportata dalla *ratio studiorum* dei gesuiti. L'unica scienza teologica da questo momento si

distingue in diversi ambiti (teologia dogmatica, più speculativa, teologia morale, teologia spirituale, teologia pastorale, dal carattere più pratico). È in questo periodo che può dirsi nascere la disciplina chiamata Teologia Morale, con la specifica competenza di aiutare i confessori ad amministrare adeguatamente il sacramento della riconciliazione.

La teologia speculativa dà sostanzialmente origine alla Teologia Dogmatica, che si occupa del mistero della Chiesa, ma senza entrare nello specifico delle sue normative (cosa che spetterà al diritto canonico, o riflettere sul culto (che spetterà alla Teologia Liturgica, che anch'essa si distacca in questo periodo dalla dogmatica) e così via. Il sapere teologico che fino ad allora era unitario, ora acquisisce delle competenze specifiche incarnate nelle diverse discipline. Le varie discipline, dal canto loro, scelgono aspetti del mistero di Cristo e della vita credente e li approfondiscono.

Ne segue che i gesuiti cominciarono ad elaborare dei manuali per questa disciplina divenuta autonoma. Va ricordato come tra questi **Juan Azor**, il quale nell'anno 1600 pubblica una *Theologia moralis*, al cui interno si distinguono una *Morale Fondamentale* ed una *Morale Speciale*. Questo schema resisterà e sarà accolto dai manuali successivi. Nell'opera citata, l'autore dedica una prima parte ai fondamenti della vita morale, mentre la seconda parte lo vede concentrato sui problemi specifici della vita morale: sessualità, politica, economia ecc., dunque la *morale speciale*. Nella parte relativa ai fondamenti i temi cui si dà maggiore attenzione, e che vanno a costituire capitoli fondamentali della Teologia Morale Fondamentale, sono:

- *La dimensione umana (studio sistematico della moralità degli atti umani);*
- *La legge morale (come elemento che serve per misurare gli atti umani);*
- *il peccato (tutti gli elementi oggettivi e soggettivi);*
- *virtù e vizi.*

Questi sono i capitoli sostanziali della Teologia Morale Fondamentale. Invece nella Teologia Morale Speciale si affrontano i casi concreti della vita, ove la casistica può trovare terreno fertile per le sue indagini. Infatti, gli ambiti della vita sono divisi in casi, ossia ipotesi di peccato che il confessore deve sapere. Tale conoscenza spazia nel mondo dell'economia, della politica, nella sfera del matrimonio e della sessualità. Quest'ultima diventa un ambito altamente segreto perché contiene le varie tipologie di peccato sessuale. Va detto che in tale contesto viene a mancare la prospettiva positiva, proprio perché la sessualità è considerata un ambito in cui possono farsi solo peccati e infrazioni; non si è propensi a considerare i valori positivi che ne possono derivare. Proprio per questo la Teologia Morale si va connotando sempre più come una morale dei peccati.

Per poter ben organizzare questo materiale che, lo ricordiamo, chiamasi morale speciale, Azor utilizza lo schema dei comandamenti, attorno a cui devono ruotare i temi fondamentali, che vanno ad implicare la relazione con Dio, con se stessi e con gli altri. Ai comandamenti specifici devono corrispondere situazioni specifiche di vita; ad esempio, la sessualità viene ubicata nel sesto comandamento, il furto settimo, omicidio quinto e così via, di modo che ogni comandamento si trasforma in contenitore di tematiche di morale sociale. Tale proposta di schema adottata da Azor troverà molta fortuna e continua ad essere presente nel nostro Catechismo della Chiesa cattolica, ove viene adottato il decalogo come lettura e verifica del vissuto morale per un buon esame di coscienza. Rimane però una perplessità: *la morale cristiana sta dentro i comandamenti oppure li eccede?* Ovviamente, l'estensione del vissuto morale va oltre, perché l'amore del prossimo, l'amore per i nemici e la preghiera per i persecutori contenuti nella morale neotestamentaria non compaiono nello schema dei comandamenti. Allora, va precisato che lo schema del Decalogo ha sua importanza, ma non è completamente esauriente.

Un altro importante rilievo da fare per questa fase importante e delicata della Teologia Morale è l'importanza riservata al **tema della coscienza morale**. Ciò si spiega perché nella presente stagione storico-morale assistiamo ad *una vera e propria svolta verso il soggetto*, la cui interiorità diventa uno dei temi teologico-spirituali fondamentali. Una particolare attenzione è accordata a tale argomento teologico morale fondamentale, perché il peccato, di cui la Teologia Morale si occupa in modo decisivo, si produce di fatto all'interno del sacrario dell'uomo. Perciò la coscienza diventa l'organo spirituale e morale fondamentale che rivestirà un ruolo determinante, mentre, nel contempo, costituirà

uno degli argomenti decisivi morale-teologici. A conferma di quanto stiamo dicendo, si può fare riferimento all'opera di sant'Alfonso, il cui primo trattato è: *De conscientia*. Dunque, la riflessione morale viene fatta partire dalla coscienza.

Inoltre, la coscienza viene studiata in modo particolare a fronte della situazione del dubbio, per poter rispondere ad una domanda sostanziale: cosa deve fare l'uomo in coscienza quando la volontà di Dio non sembra manifestarsi chiaramente? In tale contesto nasce uno degli articoli più importanti della riflessione morale di questo periodo: la questione del **dubbio**, cioè dell'incertezza. In detto ambito *il ruolo della coscienza è decisivo perché è l'organo del discernimento morale*. Questa importanza sussiste ancora nei nostri giorni. Nel contesto storico che ci riguarda, e che stiamo esaminando, è importante considerare il tema della **coscienza dubbia**, che ha particolarmente caratterizzato la Teologia Morale di questo periodo. Si può a buon diritto affermare che l'età moderna, dal punto di vista morale-teologico, è la stagione in cui prevale lo studio della coscienza, specialmente quando questa si fa dubbia.

3.3.2. I Sistemi Morali

Proprio per tale ragione vedono la luce i cosiddetti **sistemi morali**, ossia *una serie di indicazioni teorico-pratiche che servono per il discernimento, e quindi per uscire dal dubbio*. Questi tentano di rispondere ad una domanda fondamentale: cosa deve fare la coscienza per non peccare in caso di dubbio? Si noti come cambia la prospettiva della Teologia Morale: se fino a questo periodo era concentrata a rispondere alla domanda "cosa devo fare per conseguire la beatitudine, la felicità", ora la nuova domanda diventa: "cosa devo fare per non peccare". Insomma, si predilige la responsabilità del peccato, anziché l'impegno della crescita spirituale nell'identità di figli di Dio.

I sistemi morali che si affermano per uscire dal dubbio sono: il **probabilismo**, proposto dai GESUITI, e il **probabiliorismo**, proposto dai DOMENICANI. Questi due sistemi non sono mai stati condannati dalla Chiesa. Esaminiamoli.

Il Probabilismo:²³ venne proposto, messo a punto e adottato dai gesuiti, i quali si rivelano particolari protagonisti in questa stagione morale. È il primo dei sistemi morali in termini cronologici, e vede la luce grazie al gesuita **Bartolomeo da Medina**. Presso il loro ordine troverà una feconda espansione. Loro, insieme ai domenicani, detengono le redini della teologia morale cattolica. Cosa dice probabilismo? A fronte della domanda specifica "cosa deve fare la coscienza in situazione di dubbio?", questo sistema risponde così: quando il soggetto si trova in coscienza in una situazione ove nessuna ipotesi di azione ha la certezza morale, si può uscire da questo impasse attraverso il discernimento e scegliendo una delle ipotesi, purché sia probabile. In altri termini, quando il soggetto si trova di fronte a più possibilità e nessuna di queste gli dà la certezza morale, ossia gli garantisce di fare la volontà di Dio compiendo un'opzione, tanto da farlo rimanere nel dubbio, è importante fare discernimento e adottare una delle ipotesi, purché sia probabile. Quindi può succedere che il soggetto si trovi di fronte a un ventaglio di proposte in cui non avverte nella propria coscienza la certezza morale di individuare in una di esse la volontà di Dio, cioè quello che Dio gli chiede. I gesuiti rispondono dicendo che quando ci si trova nel dubbio, non si hanno le idee chiare circa il volere di Dio, si può scegliere quello che sembra essere probabilmente la volontà di Dio. Ma Bartolomeo da Medina specifica che, affinché un'opzione sia probabilmente la volontà di Dio, deve essere fondata su motivazioni solide e ragionevoli. Non sono ammesse superficialità nella valutazione. Pertanto, quando manca la certezza morale è possibile scegliere quella soluzione che appare probabilmente come la volontà di Dio, purché basata su solide ragioni. Lo stesso teologo esorta a non rimanere paralizzati nella situazione di dubbio, perché quando non si dovesse riuscire a capire la volontà di Dio, è bene scegliere ciò che probabilmente appare al soggetto come la volontà di Dio, ma fondata

²³ Il probabilismo ritiene che, non essendoci delle fondate e serie obiezioni, meritevoli di attenzione contro l'obbligo della legge, non si è tenuti ad assoggettarsi a tale obbligo, proprio perché è incerto. Dunque, si può seguire l'opinione che si appoggia su argomenti contrari plausibili, anche se quelli in favore dell'obbligo della legge siano più probanti.

su solide ragioni. In definitiva: ***nei casi di coscienza dubbia si può seguire una soluzione qualunque, purché sia probabile***. Va detto che dal XVI secolo in poi il termine “probabile” non corrisponderà più, come in passato, a più vicino, al vero, ma al *sicuro* rispetto al pericolo di peccare. Si aggiunsero altri approfondimenti del metodo, ma il tutto può essere sintetizzato evidenziando la *comune volontà di essere benevoli verso la libertà*, sino a scantonare nel lassismo. Il punto da cui parte è l’assioma: ***lex dubia non obligat***. Possiamo, quindi, dire che *il probabilismo è stato un metodo volto a tranquillizzare le coscienze*.

Va però specificato che i gesuiti hanno tenuto ad esternare delle precisazioni in merito al sistema morale da loro adottato. Essi dicono che *il probabilismo non può essere usato come sistema morale in tutti i casi della vita*. Perché? Sono chiamati in gioco dei valori fondamentali che non possono sottostare a tale criterio di discernimento. Quali sono?

- Quando in gioco ***la vita dell’altro***; *in tal caso non si può assolutamente scegliere ciò che è probabilmente vero, bensì ciò che è sicuramente vero*. Si pensi ad applicare questo criterio nel contesto bioetico della identità personale dell’embrione uccidere chi è solo probabilmente ritenuto un essere umano, non è probabilmente, ma certamente un male.
- Quando in gioco ***la salvezza dell’altro***.
- Quando in gioco ***la validità dei sacramenti***. Si pensi alla situazione in cui, dovendo celebrare l’Eucarestia, è presentato all’altare il pane e il vino alterati nella loro integrità, non si può superficialmente scegliere di procedere nella celebrazione, ma per la validità del sacramento, è doveroso accertare le proprietà organolettiche.

In definitiva, non va inteso come modello universale, proprio perché vi sono situazioni limite in cui tale sistema probabilistico non può essere adottato.

Il Probabiliorismo:²⁴ è il sistema adottato dai domenicani. Esso dice che *nelle situazioni di dubbio non ci si può limitare a scegliere ciò che è probabile, ma quello che è più probabile*. In altri termini, tra le varie possibilità, va scelta quella che ha maggiore grado di probabilità (da qui il nome del sistema: *probabilior*, ossia più probabile). In altri termini, i domenicani sostenevano che non basta che una probabilità sia semplicemente ragionevole, ma per essere sicuri è meglio adottare la probabilità che appare più probabile. Ovviamente questo *richiede maggiore discernimento* per poter rispondere a tale rigore. Non basta che l’ipotesi sia ragionevole o che abbia delle motivazioni concrete; la scelta deve poggiarsi sempre sull’ipotesi più probabile.

Da questi due sistemi ne sono nati altri due, che possiamo definire oltranzisti nell’uno e nell’altro senso, e che per questo sono stati condannati dalla Chiesa: il *lassismo* e il *tuziorismo*.

Il Lassismo: nasce dal probabilismo. *Afferma che nel dubbio si può utilizzare un’ipotesi tra quelle probabili, anche se si trattasse della meno probabile di tutte, purché abbia delle benché minime probabilità*. Si tratta di una riduzione minimalista del probabilismo con cui *tutto diventa lecito* e viene fatto passare, mentre il soggetto è educato a: “fai quello che ti pare”. Pertanto, se nessuna delle ipotesi si manifesta con certezza, si può scegliere anche quella che è la meno probabile di tutte, la meno fondata, purché sia probabile. I lassisti erano soliti affermare: “chi agisce probabilmente, agisce prudentemente”. Basta che una cosa abbia un minimo grado di probabilità, che può essere seguita. Ovviamente un’impostazione così imprudente non poteva passare inosservata sotto lo sguardo attento del Magistero; fu condannata come superficialità morale.

Il Tuziorismo: costituisce la degenerazione, l’uso distorto, del probabiliorismo. *Tutor* in latino significa “più sicuro”. Esso afferma che *nel dubbio morale ciò che è più sicuro oggettivamente è sempre normativo soggettivamente*. Quindi, tutto quello che è oggettivamente più sicuro è

²⁴ Il probabiliorismo e tuziorismo sostengono che quando l’obbligo della legge è incerto, si è tenuti a seguire la via più sicura o più probabile, quella, appunto, rappresentata comunque dalla prescrizione della legge e non dalla coscienza personale.

immediatamente normativo per la coscienza del fedele . Questo porta a vagliare tutte le ipotesi e scegliere quella che oggettivamente è più sicura, comportando una sorta di asfissia morale; genera pesantezza e fa comprendere che va sempre e comunque rispettata la legge. Qualunque cosa si debba decidere, si è sempre tenuti a scegliere la più sicura.

Equiprobabilismo, adottato da *sant'Alfonso Maria de' Liguori* (1696-1787). Tale sistema non è stato "inventato" dal fondatore dei Redentoristi, ma adottato convintamente, sino a renderlo suo esponente più autorevole. Tale sistema considera la situazione in cui il fedele dovesse trovarsi di fronte a delle ipotesi che hanno più o meno la stessa probabilità, cioè quando le varie ipotesi sembrano equivalersi. Permane il dubbio. Cosa fare? Ecco la proposta: quando il soggetto si trova di fronte ad ipotesi equiprobabili, deve:

- ✓ *rifare il discernimento*: "se hai tempo, utilizzalo tutto". Il tempo favorisce il discernimento migliore, non frettoloso.
- ✓ *"Chiedi consiglio ai savi"*: confrontarsi col proprio direttore, una persona di fiducia...
- ✓ *"In dubio, libertas"*. Se dopo aver valutato tutte le ipotesi, la bilancia dovesse rimanere equilibrata, cioè non pendere dall'una o l'altra parte, allora, dice sant'Alfonso, *"in dubio, libertas"*, cioè si può scegliere una delle ipotesi. In verità egli mutua questo principio dal mondo forense, essendo stato avvocato prima di consacrarsi. L'assioma riportato sopra appartiene, e proviene, dal diritto romano. Alfonso (avvocato già a 16 anni) lo applica nel contesto morale e ne ottiene che: quando la volontà di Dio non si **promulga** in modo chiaro nella coscienza del credente, quest'ultimo rimane in pacifico possesso della sua libertà. La volontà di Dio va cercata col discernimento, il confronto con persone specifiche, alle quali chiedere consiglio, per poter scegliere il possibile. Ma se la volontà divina non si è chiaramente promulgata nella coscienza del fedele, questi può optare tra le ipotesi equiprobabili. Chi agisce in questo modo agisce prudentemente. Alfonso adottò un principio fondamentale applicato tanto in teologia morale che in quella spirituale, un principio che possiamo dire esigente con Dio: *"fammi capire chiaramente la tua volontà, ciò che tu vuoi, e io la eseguirò; ma se non ti esprimi chiaramente, non lamentarti se non dovessi osservarla"*. Va specificato che le opzioni devono avere tutte il colore positivo, perché non si può porre sullo stesso piano una scelta tra il bene e il male. Non è accettabile il confronto, data l'evidente priorità del bene sul male.

In definitiva, possiamo sintetizzare che la teologia e l'antropologia che sottendono all'idea alfonsiana mirano a rispondere al giansenismo, cioè un'eresia condannata dalla Chiesa cattolica, che sosteneva che la salvezza non è universale, ma appartiene a pochi (la caratteristica dei loro crocifissi è di non avere le braccia spalancate, ma protese verso l'altro e tendenti alla chiusura, a significare che la salvezza è per pochi). Il santo vescovo afferma in modo forte che la redenzione è abbondante (*copiosa redemptio*) e dal canto suo Dio mette a disposizione dei credenti quanto necessita affinché si conosca la sua volontà, per poi realizzarla.

Ovviamente anche in questo contesto valgono le specificazioni che sono state fatte nel probabilissimo, cioè che ci sono dei settori in cui la mediazione del sistema equiprobabile non può avere luogo, ossia quando sono chiamati in gioco valori assoluti come la *vita*, la *salvezza*, la *validità dei sacramenti*. In tal caso bisogna scegliere rigorosamente la via più sicura, non probabile.

È opportuno ricordare l'uso della mentalità e del linguaggio forense di Alfonso, già avvocato: ricorrere all'istituto della **promulgazione**, per cui una legge può essere conosciuta solo quando è promulgata, ossia pubblicata sugli organi ufficiali (*Gazzetta Ufficiale della Repubblica* per le leggi umane, *Acta Apostolice Sedis* per le leggi ecclesiali). Tale atto ufficiale vincola rispettivamente il cittadino italiano, il battezzato. Nel nostro caso, **la volontà di Dio vincola il credente quando è promulgata in modo attuale nella coscienza del credente**. Detto in termini diversi, **perché la volontà di Dio sia vincolante, è necessario che venga promulgata nella coscienza dei fedeli**. Concetto importantissimo!

⚡ Le caratteristiche della riflessione teologica morale di sant'Alfonso Maria de' Liguori

- È una **teologia casistica**, che rimane nei canoni della teologia morale di questo periodo. Anche la morale di sant'Alfonso la si può definire *morale per i confessori*, anziché per tutto il popolo.
- **Teologicamente povera**: guardando la sua opera principale *Theologia Moralis* ci si può rendere conto che non vi sono capitoli fondativi sulla vita teologale, sulla beatitudine, sul ruolo dello Spirito Santo... Tale tematiche sono diffuse nell'intero corpus alfonsiano (101 opere). In termini più semplici, ciò che ci saremmo aspettati nella sua opera principale come argomentazioni fondative, le troviamo invece diffuse e presenti nelle altre sue opere, anche se importanti, come la *Pratica di amare Gesù Cristo*, oppure *L'uniformità alla volontà divina*, o *La condotta mirabile della Divina provvidenza*.
- **Copiosa Redemptio, cioè morale della redenzione abbondante**. È anche il motto della sua Congregazione. L'idea teologica reggente è che Dio ha aperto la possibilità di salvezza tutti gli uomini. Questo è la risposta polemica a quanto diversamente affermavano i giansenisti. Un possibile esempio in merito è la raccomandazione del santo vescovo di ricevere l'eucarestia sempre, e ogni volta che si può, perché fa bene e aiuta a camminare nella grazia divina. Beninteso che tale affermazione è presentata in un tempo in cui la pratica eucaristica era rarissima. Invece i giansenisti sostenevano che nella celebrazione eucaristica dovessero comunicarsi i presbiteri, e solo dopo la messa le persone di degna fede e di rettitudine morale, chiamate dal presbitero, per proteggere l'eucarestia da possibili profanazioni. Famoso è un suo dipinto rappresentante il crocifisso, che portava sempre con sé, consapevole che le immagini avevano la loro parte nell'impressionare gli uditori. La caratteristica di questo crocifisso è la presenza abbondante del sangue fuoriuscito dalle piaghe e dal corpo particolarmente dilaniato. L'idea di fondo era proprio quella della salvezza sovrabbondante, e non per pochi, ove ognuno può essere letteralmente sommerso dal sangue redentivo del Cristo. Ci si trova di fronte ad un mare di grazia sovrabbondante, che non può essere sprecato. Per contro, i crocifissi giansenisti erano senza sangue e con le braccia strette, a significare che sono pochi quelli che si salvano. Dunque, poco sangue, per pochi redenti. Una sorta di pessimismo antropologico, cui risponde in modo chiaro e determinante la teologia alfonsiana, che ripropone a chiari caratteri l'idea di una **santità valevole per tutti**.

Propone una teologia morale con le seguenti coordinate: **pastorale, centralità di Cristo e verità**.

- a) Alfonso è un vescovo, perciò ha a cuore la dimensione **pastorale** e catechetica, atta a formare le coscienze nella dimensione della vita pratica della morale. Di conseguenza è ovvio che la sua prima sensibilità è di carattere pastorale. La sua opera più famosa è *Pratica di amare Gesù Cristo* (1768).
- b) Il secondo punto di forza della sua proposta morale è la **centralità di Gesù Cristo** per la vita morale del credente. Per lui *la vita morale si caratterizza nella ricerca del bene*, che corrisponde all'amore di Gesù.
- c) Infine, spicca nella sua proposta teologica l'importanza della **verità**, che va cercata oltre la certezza della legge, soprattutto con l'aiuto delle virtù, tra cui la **prudenza**, perché esige l'impegno della riflessione. A suo modo di vedere, la verità non può ridursi solo ad un dettato normativo e teorico. Necessita che la persona la riconosca come un'espressione del suo amore verso Cristo. Ciò è assolto solo dalla prudenza e mai da nessuna legge.

In definitiva, alla proposta teologica morale di Alfonso va riconosciuta:

- l'importanza della dimensione pratica della Teologia Morale e dello statuto della sua verità;
- l'importanza della persona e della situazione esistenziale in cui versa per poter bene interpretare la norma;
- ed infine la centralità di Cristo come motivo e fine ultimo dell'agire morale verso cui tende la coscienza nel suo giudizio.

A sant'Alfonso va riconosciuto il merito di aver individuato una soluzione rispettosa tanto delle esigenze del Vangelo quanto della persona; per questo il suo sistema viene chiamato *Equiprobabilismo*. Con esso il santo vescovo cerca di *salvare le esigenze della verità*, rispettando i *diritti della coscienza e i privilegi della libertà umana*, individuando il giusto mezzo, ricavato non dai principi astratti, ma dalle esigenze dell'azione pastorale.²⁵

Cosa è venuto dopo sant'Alfonso

Abbiamo potuto vedere che nel 600-700 tutto il dibattito morale era incentrato sulla coscienza dubbia. Abbiamo fatto anche accenno all'azione teologica deleteria dei lassisti e dei rigoristi (condannati dal Papa Alessandro VII). A fronte di questa confusione, si può dire che la morale di sant'Alfonso contribuisce a rimettere un po' d'ordine. Dopo la sua morte si parla di "liguorizzazione" della morale cattolica, perché divenne protagonista il modello morale di sant'Alfonso (primato della coscienza, promulgazione della volontà divina all'interno della coscienza, modello equiprobabilista...). In altri termini, il modello morale alfonsiano diventa riferimento per la Chiesa cattolica. Ciò è spiegabile per diversi motivi:

- a) l'espandersi della Congregazione dei Redentoristi in Europa, nelle Americhe e un po' ovunque, la cui cosa favorì il diffondersi della morale del loro fondatore;
- b) il giudizio più che favorevole del Sant'Uffizio nei riguardi della morale sant'Alfonso, ritenuta come idonea nell'essere insegnata senza motivo di sbagliare. Tale giudizio positivo è stato espresso in base ad una domanda specifica ad esso rivolta, riguardante l'idoneità dell'insegnamento morale alfonsiano. Va detto che nessun altro teologo morale cattolico ha avuto una così piena approvazione. Dunque, ***si può insegnare senza timore di sbagliare la morale di sant'Alfonso? Certamente, e senza pericolo di sbagliare!*** Proprio questa approvazione pontificia ha permesso in qualche modo alla morale alfonsiana di divenire il modello cattolico morale. Ecco perché si parlava prima di liguorizzazione.
- c) La canonizzazione di sant'Alfonso. La sua figura, ma ancor più la sua proposta teologica e spirituale, hanno evidenziato tutta la positività nell'ambito pastorale, permettendo alla chiesa di superare una stagione difficile. Qualche tempo dopo Alfonso fu proclamato dottore della Chiesa e patrono dei moralisti e confessori. Ciò è stato un ulteriore dato motivante per affermare la sua proposta di teologia morale, che imperava indisturbata per tutto l'800, fino a quando Leone XIII reintegrò Tommaso come riferimento teologico per l'insegnamento cattolico. Si farà accenno più avanti.

‡ I limiti della proposta morale Alfonsiana

La proposta alfonsiana sostiene l'agire secondo coscienza, poiché è lì che si manifesta la voce di Dio. Ma questa proposta può andare bene per una coscienza adulta, o almeno incamminata verso la maturità. Ci sono invece dei passaggi di crescita nella vita cristiana in cui bisogna essere più chiari e più prudenti, al fine di favorire una pedagogia di responsabilità e di crescita. Infatti, ci sono delle fasi in cui la coscienza è eterologa, ossia attinge fuori da sé le regole comportamentali. Si pensi al caso dei bambini. Dire loro "agisci secondo coscienza" risulta fuorviante, perché non dispongono di elementi maturi di discernimento. È importante dare indicazioni più precise. Invece sant'Alfonso insiste molto sulla promulgazione della legge di Dio nella coscienza. In questo sta il vero, diversamente non serve. Al bambino bisogna favorire un processo educativo efficace e graduale, che vede l'educatore favorire nel suo cuore la promulgazione della bontà di un'azione. In altri termini, il bambino deve sentire nel suo cuore la voce che lo spinge ad agire in un certo modo, anziché in un altro. In fondo è proprio questa l'intuizione di sant'Alfonso: la maturità morale porta a fare il bene spontaneamente perché è acquisito dentro il proprio cuore. Però la realtà ci dice altro: spesso ci imbattiamo in tipologie antropologiche che necessitano di riferimenti chiari.

²⁵ L. VEREECHE, *Da Guglielmo d'Ockham a sant'Alfonso Maria de Liguori*, cit.,742.

3.3.3. Il periodo dell'800

La codificazione della Teologia Morale di sant'Alfonso come modello dell'insegnamento cattolico ha concorso a dare un po' di pace, di serenità nel dibattito moral-teologico. Ma a partire dalla seconda metà dell'Ottocento, nuovi fermenti teologici in campo morale andarono a compromettere detta serenità. Una possibile ragione è che la proposta alfonsiana, pur avendo equilibrato le cose, rimaneva sempre di sapore casistico, figlia del concilio di Trento.

Il percorso storico ci sta facendo inoltrare già verso il XIX secolo, caratterizzantesi, tra l'altro, per un rinnovamento generale riguardante l'intero universo teologico. Possiamo scolasticamente distinguerlo in due sezioni: la prima metà del secolo si caratterizza per una certa *genialità spirituale*, che dà origine al romanticismo e all'idealismo. Invece la seconda parte si caratterizza per la diffusione del positivismo, cioè *l'esaltazione della scienza sperimentale*, che ha portato a negare la trascendenza, e come reazione del mondo cattolico, a riproporre l'apologetica.

È di questo contesto la famosa *Scuola di Tubinga*, che vede in *J.M. Sailer* († 1832) il suo primo rappresentante. Si torna ad avvertire l'esigenza di una morale più impregnata di Sacra Scrittura, di patristica e di teologia medioevale. Il principio della morale viene colto nell'amore come risposta alla volontà di Dio, e per questo diventa legge fondamentale del soggetto agente.

È la Germania l'ambiente in cui nascono nuove proposte di Teologia Morale che animeranno il dibattito. Sarà l'ambiente protestante a proporre ipotesi interessanti di rinnovamento. Vengono elaborate idee e alcune proposte per rinnovare l'impianto della morale cattolica. Per comprenderle, dobbiamo ricorrere a precisi nomi di teologi.

- ✓ **Sailer.** Manifesta l'esigenza di una morale più teologica. Non è d'accordo nell'insorgenza di una morale adatta solo per i confessori. Per questo si impegna a scrivere una morale più radicata nella *Scrittura*, nei *Padri*, nella *Tradizione* vivente della Chiesa. Insomma, una morale più teologica.
- ✓ **Hirscher.** Propone di rinnovare la morale recuperando il *primato del Regno di Dio* e così superare il modello casistico. Egli sosteneva che la morale cattolica non può essere "la morale dei peccati", secondo lo schema casistico. Al contrario, deve mostrare come il regno di Dio produca frutti nella vita delle persone. A ben guardare, questo teologo non ha fatto altro che recuperare la morale evangelica, insegnata da Gesù di Nazaret, ossia la morale della irruzione del Regno di Dio. In altri termini, questo teologo sosteneva che, sebbene si dovesse aiutare le persone a capire se hanno commesso o no il peccato, rimane più urgente aiutarli a vivere in sintonia col Regno di Dio che è venuto nella storia umana. È un atteggiamento completamente nuovo.
- ✓ **Lintzeman.** Affermava che la Teologia Morale casistica era povera non solo teologicamente, ma anche di fondamento ontologico. Perciò, vedeva necessario che essa avesse *una più ricca fondazione ontologica.* Infatti, faceva notare che dopo la crisi determinata da Guglielmo d'Ockham, la morale non si è più preoccupata di restituire fondamenti ontologici alla sua argomentazione. Si comprende, allora, che la morale necessiti di essere più fondata filosoficamente, oltre che teologicamente. Sostanzialmente, il teologo tedesco ricordava che bisogna anche argomentare teologicamente, dando ragione dell'obbligo morale presente nella vita cristiana.

Proprio nell'800 c'è un altro cambio di scena piuttosto importante. Un intervento pontificio di Leone XIII mediante il documento *Aeterni Patris* ha determinato una particolare incidenza sulla teologia cattolica, in particolare sulla Teologia Morale: il pontefice chiedeva alla teologia cattolica di ritornare ad attingere alle fonti autentiche del pensiero di san Tommaso d'Aquino. Il dottore domenicano veniva sancito come maestro della morale cattolica. Il documento pontificio chiede di prendere tra le mani i testi di san Tommaso, ma non mediati dai filtri riduttivi e dannosi come Suarez e Vasquez, i quali avevano commentato l'operato tommasiano ed erano diventati a suo tempo il veicolo codificato per giungere al pensiero del dottore domenicano, trovando larga diffusione nel 600 e 700. Ciò spiega la raccomandazione di Leone XIII: tornare all'autenticità del pensiero di Tommaso. Fu questo un periodo fiorente di riscoperta della teologia di Tommaso.

Ma è giusto citare anche altre figure, che hanno avuto il calibro di un vero e proprio profetismo:

- ✓ **Antonio Rosmini.** *Mente eccelsa, ma non del tutto compresa, anche perché ha avuto poco seguito. Diverse sono le opere morali da lui scritte. Anch'egli chiede di dare alla teologia morale un fondamento ontologico e relazionale più solido. L'idea chiave della morale di Rosmini è che il bene altro non è se non l'essere che si manifesta in modo esigente per l'intelligenza e la volontà umana. È l'"ordine del bene". Sostanzialmente, "il bene è l'essere che si propone come bene all'intelligenza e alla volontà". Suoi sono anche un trattato sulla coscienza morale, un compendio di etica, oltre che testi come *I principi della scienza morale, Antropologia a servizio della morale...* Rosmini ritiene che la morale cattolica potrà essere rinnovata solo fornendo un solido fondamento filosofico e razionale, proprio quello che lui fa. Perciò egli critica un po' sant'Alfonso in alcuni passaggi, dicendo che la sua morale è pastoralmente efficace, ma bisognerebbe fondarla meglio dal punto di vista razionale.*
- ✓ **John Henry Newman.** *Lo specifico di quest'autore è una particolare attenzione data alla coscienza morale, intesa come luogo in cui la verità morale si fa conoscere in modo esigente per l'uomo, presentandosi con urgenza alla volontà umana. Il cardinale riconosce ad essa il ruolo di mediazione in cui si fondono tanto la dimensione filosofica che quella psicologica. È sua la definizione famosa ed importante: "la coscienza morale è il vero vicario di Cristo", ove si manifesta in modo esigente la volontà di Dio. In questo modo dimostra di essere in sintonia con Alfonso, il quale, da ex avvocato, ricorreva al linguaggio forense, la promulgazione, modalità con cui vien fatta conoscere una legge, concludendo che la promulgazione con cui Dio fa conoscere la sua legge avviene nella coscienza dell'uomo. Certo, va riconosciuto che la prospettiva di Newman è filosoficamente più ricca, così come l'attenzione riservata ai dinamismi psicologici che permettono di riconoscere la verità morale. Tuttavia, si può a buon diritto affermare la coincidenza dei due teologi.*

3.3.4. Il periodo del 900

I germi di novità visti nella fase precedente, ora incominciano a divenire autentiche proposte. È ancora la Germania ad essere protagonista. Infatti, alcuni autori tedeschi del 900 propongono un rinnovamento della teologia morale cattolica, a partire da alcune categorie fondamentali.

Intanto il XIX secolo conosceva una profonda trasformazione sociale per il processo dell'industrializzazione in atto, grazie a cui ci furono dei veri e propri movimenti di emigrazione dalla zona rurale verso le grandi città, molto affollate e spesso disordinate, perché abbandonate all'anarchia. In tale contesto appare una nuova classe sociale, detta *classe operaia*, e con essa *la questione sociale*, a cui si dedicarono illustri filosofi e politici come Marx.

Nello stesso periodo anche la Chiesa produce delle novità di pensiero e di metodo teologico. Infatti, ha origine l'elaborazione di una DOTTRINA SOCIALE, a partire dall'enciclica di Leone XIII *Rerum Novarum* fino ai nostri giorni.

Lungo tutto quest'ultimo periodo storico-culturale si prende sempre più coscienza del fatto che la morale è in crisi. Qualcuno rifiuta proprio il termine morale e preferisce adottare quello di etica, auspicando che sia indicativa o esortativa, e senza norme.

Si determina una triplice spaccatura:

- tra il privato e pubblico (l'uomo moderno non autorizza nessuno ad entrare nella sua intimità). Dall'autorità morale si attendono solo degli orientamenti riguardanti la vita pubblica e sociale ma non dei precetti che interessino la sfera privata;
- fra il politico e il sessuale: la morale è totalmente assorbita dalle norme della vita sociale al punto che esiste un solo peccato, quello sociale, che dice il rifiuto dell'altro, se non la sua esclusione. Non trova più asilo la morale nella sfera sessuale, la quale, essendo privata, non ammette interferenze di sorta da parte dell'autorità di turno;

- fra libertà e corpo: nel nome della libertà tutto è consentito, perché è essa il principio e il fine di tutta la moralità. Di fronte ad essa il corpo si fa muto e non sa più denunciare nessuna sua esigenza che la libertà possa essere capace di cogliere.

Le cause che stanno alla radice della crisi della Teologia Morale possono essere così ricordate e sintetizzate.

- In primo luogo, i mutamenti sociali. Abbiamo già parlato dell'industrializzazione, che fu portatrice di tecnologia e meccanizzazione, responsabili di aver trasformato il lavoro da bellezza a routine. L'intervento dell'uomo nel processo produttivo è sempre più limitato.
- In secondo luogo, l'urbanizzazione, responsabile di un eccesso d'invasione del sociale nel privato, per effetto del bombardamento di notizie dei mass media (attraverso cui gli altri da lontani sono resi vicinissimi) e dalla socializzazione della vita, ove tutto è organizzato e previsto sino ad oscurare l'individuo e la sua interiorità.
- L'evoluzione intellettuale, che ha messo in crisi il pensiero stesso. A partire dalla rivoluzione scientifica del XVII secolo prende forma un nuovo criterio di valutazione, che si chiama obiettività. Basandosi su di essa, mediante sperimentazioni, la scienza aspira ad essere criterio di verità. Acquista fiducia la ragione speculativa. Non altrettanta fiducia si accorda alla ragione quando esplica la sua funzione morale (ragione pratica), poiché incontra resistenze da parte della soggettività. Non possiamo troppo addentrarci nella problematica perché piuttosto ampia. Ci basti solo dire che la ragione umana "sta vivendo il suo momento di crisi", come si esprime la *Scuola di Francoforte*.
- Ad irrobustire la crisi della morale vi è anche una ragione esterna, riconoscibile nello specifico apporto dato dalla psicologia con Sigmund Freud. Questi, elaborando il suo sistema filosofico e psicologico, ha potuto ampiamente contestare il cristianesimo, demolendo il concetto di coscienza morale a favore delle dinamiche psicologiche derivanti dal gioco instaurato dalle tre istanze della personalità: l'"IO" il "SUPER-IO" (o io ideale) e l'ID o ES (cioè le pulsioni).
- Infine, vi è anche una critica interna, proveniente dagli ambienti cristiani. Questi denunciano che la morale non ha più contatto con le realtà più immediate dell'uomo. Il moralismo corrisponde ad un comportamento psicologico fondato sulla paura; è regressivo, artefice di nevrosi. In particolare, questa crisi mette in discussione i concetti di *legge morale*, *natura umana*, *morale universale*.

3.3.5. Il periodo del XX secolo

Il XX secolo si caratterizza per un grande rinnovamento della teologia, la quale avverte il bisogno del ritorno alle fonti bibliche, patristiche e liturgiche, nonché allo studio di san Tommaso, sempre più riscoperto. Fanno la loro comparsa alcuni manuali di teologia morale che evidenziano tale necessità. Il primo trentennio è caratterizzato dalla discussione sui principi.²⁶ Il secondo trentennio si caratterizza per una forte componente biblico-liturgica, che conduce la morale ad un ripensamento cristocentrico.²⁷

Ritornando all'ambito più strettamente moral teologico, ricordiamo i seguenti teologi, unitamente alle loro proposte di rinnovamento.

- ✓ **Tillmann**. Era un esegeta prestatore all'insegnamento della Teologia Morale. Rilevò presto la poca fondazione scritturistica della disciplina morale. Era convinto che bisognava *ripensare la morale cattolica attingendo di più alle sorgenti bibliche, perché è evidentemente povera di Scrittura*. Lui per primo avanza delle proposte e la ripensa alla luce della categoria della sequela Christi. Proprio per questo intitola il suo manuale "Il

²⁶ J. Mausbach (†1942), O. Schilling (†1956), A. Vermeersch (†1936); D.M. Prummer (†1931), B.E. Merkelbach (†1942), A.A. Tanquerey (†1932).

²⁷ F. Tillmann († 1953), E. Mersch (†1940), J. Stelzenberger (†1972), G. Gillemann (†2002), che sottolinea il primato della carità in teologia morale, G. Tills (†2000), che si mostra attento alla teologia delle realtà terrene, B. Häring (†1998).

Maestro ti chiama”. Da esso si può arguire come la vita morale del credente sia la risposta alla chiamata di Gesù mediante una vita di sequela (si può notare il contatto con l’idea bonaventuriana della *sequela Christi* e della *imitatio Christi*).

- ✓ **Mersch.** È un ecclesiologo prestatato alla morale. Evidenzia la carenza ecclesiologica nella Teologia Morale. È convinto che *la morale cattolica debba essere ripensata come morale del corpo mistico di Cristo, come morale delle persone che sono membro di un corpo che è la Chiesa.*
- ✓ **Stelzenberger** (morto nel 1972). Anche lui sostiene l’importanza *del recupero della categoria del Regno di Dio nella morale cattolica*, particolarmente fondamentale nella predicazione morale di Gesù. Perciò, se la morale cattolica vuol essere cristiana, deve recuperare il primato del Regno di Dio.
- ✓ **Gillemann** (morto nel 2002). Propone di riscrivere la teologia morale cattolica a partire dal *primato dell’amore e della carità*. Così facendo recupera il pensiero di Tommaso. A riprova delle sue convinzioni, afferma che la morale cristiana è una morale dell’amore, a differenza di quella casistica, perché privilegiava l’indagine sui peccati.

Altri nomi illustri sono del calibro di **Bernard Häring** e **Domenico Capone**, entrambi redentoristi. Specialmente il primo, tedesco, ha dato un forte contributo al rinnovamento della Teologia Morale. Si pongono entrambi in continuità con la morale di sant’Alfonso, aggiornandola in fatto di riduzione casistica, per farla uscire da queste secche. Partono dall’idea chiave che la morale della Chiesa cattolica del futuro non può trascurare la tradizione Alfonsiana, ma la dovrà tenere presente per evincere quella ricchezza che l’appartiene, oltre che all’attualità e praticità, ovviamente facendo i dovuti distinguere di contestualizzazione storico-teologica. Vanno anche ricordati **Joseph Fuchs** e **Klaus Demmer**. Tutti e quattro i teologi ricordati non sono di poco conto, tutt’altro: hanno dato un forte contributo nella stesura di alcuni documenti del concilio Vaticano II, specialmente alcuni numeri della *Gaudium et spes*.

Ritornando a Bernard Häring, il suo forte contributo si fece sentire già prima del Vaticano II, con la pubblicazione della sua opera di largo successo: *La legge di Cristo* (Morcelliana, in tre volumi: Morale Fondamentale I; Morale Speciale II-III). In verità, lo stile del manuale è ancora casistico, ma *contiene già i fermenti della novità* che aveva attinto dagli autori che lo hanno preceduto e che abbiamo sopra considerato. Potremmo parlare di una morale casistica “aggiornata” e con una maggiore presenza di fondazione teologica e a più contatto con le scienze umane. Lo stesso autore, all’indomani del concilio Vaticano II, uscì con ulteriore sua opera in tre volumi dal titolo *Liberi e fedeli in Cristo*. L’importanza di questa opera sta nell’impostazione totalmente cambiata. Difatti, si passa da una morale della legge di stampo casistico circa l’impianto, ad *una morale della libertà e della responsabilità*, che ha permesso lo stravolgimento dello schema. Dunque, non siamo più di fronte ad una morale casistica dei peccati, bensì ad **una morale della santità**. Infatti, il volume della morale fondamentale descrive nei suoi primi capitoli il punto di partenza specifico, che è *la vocazione universale alla santità*.

Dobbiamo precisare che l’idea del primato della libertà, portata avanti da questo teologo, è già presente in sant’Alfonso, il quale sosteneva che la libertà è il dono che fa più simile l’uomo a Dio. Lo rende più a somiglianza divina. Häring riprende questa idea e la amplia, la sviluppa secondo aggiornamenti di carattere patristico, biblico e teologico. Ormai si è fuori dalle secche della morale casistica. Questo teologo tedesco è stato una pietra miliare per la teologia morale ed ha avuto molta accoglienza e fortuna, fino a quando non entrò in distonia con l’*Humanae vitae* di Paolo VI circa la procreazione responsabile. Tale atteggiamento gli procurò non pochi guai, perché più volte richiamato dal Sant’Uffizio. Ma ad onore del vero il suo pensiero si è rivelato profetico, se consideriamo alcune vigenti espressioni contenute in *Amoris Laetitia*.

3.4. Il Concilio Vaticano II

3.4.1. Il Pre-Concilio

Oltre a quanto è stato precedentemente detto, possiamo affermare che le fasi preparatorie del Concilio possono essere individuati in alcuni autori e passaggi importanti.

- **Domenico Capone:** la sua idea chiave è che per liberare e rinnovare la Teologia Morale e farla uscire dalle “secche” della morale casistica, è necessario ritorno sia san Tommaso che ha sant’Alfonso, luminari in campo moral teologico. Ne deriva *una morale fortemente personalistica e cristologica*. Una delle sue opere che va ricordata è *L’uomo persona in Cristo*. Non basta più la filosofia neoscolastica, è necessario tornare a riscoprire il pensiero di Tommaso e Alfonso: partire da una base personalistica (la filosofia del tempo) ma con chiara impostazione cristologica.
- *L’Università Gregoriana*, tenuta dai gesuiti, i quali si sono resi protagonisti nell’ambito della morale casistica; ma proprio dai gesuiti sono emersi elementi di riflessione attivi a superare la stessa morale casistica. In tal proposito emergono alcuni autori:
- **Joseph Fuchs:** il suo contributo innovativo e di portare dentro la teologia morale la proposta teologica di *Karl Rhaner*. Questi ha argomentato la teologia trascendentale. Da parte sua, Fuchs ha preso a piene mani questa proposta teologica trascendentale e l’ha introdotta nella Teologia Morale, apportando delle novità importanti. Tra le altre, possiamo ascrivere a lui il merito di aver parlato per primo di “*opzione fondamentale*” (o trascendentale), sulla linea del pensiero di *Karl Rhaner*. Anche lui è per una morale più ricca di teologia ed un più chiaro ritorno alle sorgenti evangeliche e cristologica. **Klaus Demmer**, suo discepolo, ha continuato questa teoria anche nel post concilio.

Il dato che stiamo sostenendo e che la riflessione teutonica (cioè prodotta in Germania) ha fatto da battistrada fondamentale per la preparazione al concilio. Tuttavia, non va dimenticato che un sostanziale contributo è provenuto anche dalle grandi università romane, come l’*Accademia Alfonsiana* e la *Gregoriana*. Si sa che la *Lateranense* era piuttosto conservatrice e non ha prodotto spinte innovative in campo morale.

Invece, guardando la riflessione che ha preceduto il concilio, va ricordato qualche intervento pontificio ad opera di Pio XII, il quale negli anni 50 più di una volta si è pronunciato attraverso diversi insegnamenti (senza produrre documenti). All’interno di essi ha messo in guardia dal pericolo della cosiddetta “*etica della situazione*”, che escludeva un’oggettività morale precedente, ma la individuava in base alle circostanze. Infatti, tale modello di argomentazione morale sosteneva che il bene e il male vengono radicati nella situazione; in altri termini, è il contesto di una azione l’elemento decisivo per stabilire se un atto è buono o cattivo. Il pontefice, più di una volta, ha evidenziato la pericolosità di tale teoria, riconfermando la tradizione cattolica, secondo cui la moralità delle azioni dipende dall’oggetto e dal fine, e successivamente anche dalle circostanze. Però, se la situazione (il contesto) diventa il criterio decisivo, gli altri parametri importanti di qualificazione vengono automaticamente meno. In tal modo Pio XII avvisava i teologi morali di non cadere in una valutazione che inducesse a ritenere il contesto come norma per stabilire la bontà o la malizia di un atto. Volendo praticamente applicare tale teoria, saremmo portati a credere che una cosa è da ritenersi buona in una città e problematica in un’altra, perdendo invece l’oggettività universale. Questo *situazionalismo etico* è decisamente contrastato da Papa Pacelli. Questi è da ritenersi uno dei protagonisti della teologia morale cattolica, soprattutto in ambito bioetico, ove ha saputo dare il meglio di sé con dei contributi preziosi e fondamentali, che trovano ancora oggi invariata solidità e fondatezza (si pensi ai discorsi rivolti alle ostetriche, ai medici, scritti di suo pugno).

3.4.2. La stagione conciliare

Va detto che il Concilio Vaticano II non ha prodotto dei documenti specifici di Teologia Morale; tra le tante ragioni, vi è l’esiguo numero dei teologi morali che vi hanno partecipato, ma che, comunque, hanno dato un sostanziale e valido contributo. D’altro canto, anche per la morale era stato

preparato uno schema che avrebbe guidato la riflessione e fu affidato a *Ermenegildo Lio*, frate minore di grande preparazione, professore all'università lateranense, ma con impostazione chiaramente tradizionalista. Ciò che questo teologo scrisse nella proposta di schema riproduceva *taliter* la morale casistica, benché con qualche puntatina di rinnovamento. Lo schema era intitolato: ***De ordine morali christiano***. Alla sua lettura, i padri conciliari lo rifiutarono senza esitazione. Essi erano convinti che non bastasse semplicemente aggiornare la morale casistica, ma necessitava rinnovare dal profondo il modello e l'impostazione della morale. Così si giunse ad una conclusione importante, che costituì l'idea di fondo del Concilio Vaticano II: ***non scrivere un documento di Morale***. Viceversa, si era favorevoli a trattare temi di teologia morale, ma all'interno dell'**antropologia**. Questo spiega il perché dentro la *Gaudium et spes*, che descrive i capisaldi dell'antropologia cristiana cattolica, riscontriamo tematiche fondamentali di teologia morale (si pensi a tematiche come la coscienza, la libertà, e più ancora tematiche di morale speciale come il matrimonio, la famiglia, la politica, la sessualità, la vita). L'intuizione è, a dir poco, felicissima ed indovinatissima, oltre che innovativa, semplicemente perché un vero e proprio rinnovamento della morale cattolica può essere assicurato solo allorché sarà ubicata dentro l'alveo più grande dell'Antropologia teologica. In altri termini, solo a partire da una chiara visione di Antropologia teologica (chi è l'uomo secondo Dio) sarà possibile gustare un autentico rinnovamento della Teologia Morale.

Il nostro sguardo ora si volge analiticamente a considerare i documenti di riferimento ed importanti del concilio al riguardo della Teologia Morale.

1. ***Optatam Totius 16***: vi riscontriamo delle indicazioni metodologiche chiare, volte a rinnovare la morale. I Padri conciliari hanno chiesto espressamente una morale più teologica, che superasse le strettoie della dimensione casistica e recuperasse una dignità teologica, e per questo più fondata sulla Sacra Scrittura, sulla Teologia, e dare maggiore attenzione alla santità. Solo così potrà essere possibile riscrivere la Teologia Morale: osservando tali preziose indicazioni. Insomma, il Concilio non ha prodotto documenti morali, ma ha dato indicazioni per stimolare lo studio dei teologi morali atti a riscrivere l'etica teologica. Sarebbe di assistere ad un processo simile avvenuto già con il concilio di Trento. In quella circostanza si chiedeva ai teologi di produrre un modello di morale più adatto ai confessori; nel Vaticano II, invece, si chiede una morale più ampia, capace di indicare percorso di santificazione, con un aggancio più fondativo alla Sacra Scrittura.
2. ***Gaudium et spes***: qui troviamo le premesse cristologiche dei contenuti fondamentali della morale cristiana. In particolar modo, risulta interessante il n. 22, ove si afferma: ***“nella luce del Verbo incarnato si scopre la vicenda umana”***. Dunque, l'uomo, guardando il mistero del Verbo incarnato, capisce la propria dignità e vocazione. Detto in termini più immediati, *non si può fare Teologia Morale senza la Cristologia*. Infatti, ***la Teologia Morale deve descrivere la vocazione dell'uomo in Cristo***. Diversi altri sono i numeri di questa costituzione importante per la Teologia Morale. Ad esempio, GS 16, ove si parla della coscienza morale. Questa, nel modello casistico, era ridotta semplicemente al ruolo applicativo (doveva semplicemente applicare le esigenze della legge di Dio nella storia). Invece, ora si recupera la sua stessa dignità, affermando chiaramente che essa è ***il santuario in cui l'uomo sta di fronte a Dio***. Altrettanto importanti risultano i numeri 47 e 52 della presente costituzione, ove si vanno a considerare tematiche di morale speciale riguardanti la *dimensione coniugale e familiare*. Nello specifico, il n. 49 descrive l'identità dell'amore umano, che ha funto da base ispirazionale per l'attuale *Amoris laetitia*
3. ***Dignitatis humanae***: è un decreto d'indubbia importanza e validità, impegnato ad argomentare la *libertà nell'esperienza religiosa*. Ma dal punto di vista strettamente morale, la preziosità di questo documento riguarda il tema della *libertà* e della *Legge naturale*, che non avevano trovato grande spazio nella GS.

Volendo avanzare una valutazione generale, possiamo affermare che l'idea di fondo condotta dal Concilio è stata quella di offrire delle indicazioni specifiche circa il rinnovo della Teologia Morale, offrendo alcuni esempi concreti di morale rinnovata affrontando tematiche specifiche.

3.4.5. Il post-Concilio

È la fase seguita al Concilio, carica di eventi e di fermento teologico dialettico ed innovativo, che ha creato non poche difficoltà e necessità di chiarimento. Il tutto è dovuto all'input che la Teologia Morale ha ricevuto da parte dei Padri conciliari, vale a dire la necessità di riscrivere una teologia morale più fondata scritturisticamente e teologicamente e più preoccupata a generare nell'uomo il desiderio di santità, svincolandosi dalle pastoie casistiche, precettistiche, legalistiche, ove la prima preoccupazione sembrava essere il peccato e l'obbedienza alla legge. Di seguito si possono notare i momenti più caratteristici.

1. In questa fase storica si deve menzionare la *Humanae vitae* (25 luglio 1968) di Paolo VI relativa alla procreazione responsabile. Tale enciclica si rese necessaria perché negli anni 50 fu scopertala la contraccezione (pillola, profilattico...). Questa tematica poteva anche essere affrontata durante Concilio, ma Paolo VI la avocò a sé, adottando uno specifico discernimento, istituendo e coinvolgendo delle commissioni ad hoc prima di redigere il documento. Il responso della Commissione si rivelò a favore dell'uso della metodologia contraccettiva, ma una volta che la sua documentazione giunse sul tavolo del sommo pontefice, questi non ne ha tenuto conto, in obbedienza alla sua coscienza di pastore, intraprendendo un'altra prospettiva. Pertanto, l'enciclica si pronunciò negativamente nei confronti delle tematiche contraccettive. Il documento non ebbe positiva accoglienza verso un vasto universo teologico, molte furono le firme di grandi studiosi che presero distanze dalle scelte pontificie. Tra questi *Håring*, il quale contestava in modo particolare la non considerazione da parte dell'enciclica del lavoro svolto dalla Commissione, scegliendo un'altra direzione. Dovette, per questo, subire anche provvedimenti disciplinari. Sta di fatto, comunque, che il dissenso di alcuni teologi di una certa caratura procurò una forte crisi, anche perché non si era mai verificato che dei teologi dissentissero apertamente dall'insegnamento pontificio.

Ne scaturì un vivace confronto, che divenne occasione per approfondire una tematica importante, ossia il rapporto che esiste tra Magistero e Teologia Morale: se di passività e applicazione da parte della teologia verso il Magistero, oppure di una certa accettabile indipendenza?

All'interno del pontificato di Paolo VI, un altro dato decisivo va riconosciuto al ruolo delle *Conferenze Episcopali*, istituite da Montini stesso. Queste tentarono di attenuare la frizione venutasi a creare, ricorrendo alla redazione di documenti attuativi rispetto all'*Humanae vitae* che contenevano delle mediazioni importanti, e che contribuirono all'accoglienza del documento pontificio e al superamento delle possibili ritrosie nei suoi confronti. La polemica rimase, ma quantomeno attenuò il forte impatto del dettato pontificio chiamando in causa il discernimento degli sposi. Ad onor del vero, va riconosciuta all'enciclica di Paolo VI un certo valore profetico: il pericolo di manipolare la procreazione umana, senza limiti di carattere etico, spersonalizzandola e favorendo una sorta di reificazione.

2. *Morale autonoma*: suo principale sostenitore è *Alphons Auer*. Con essa si sostiene che il fondamento della morale è razionale, pertanto in base alla ragione è possibile distinguere il bene dal male. La fede non aggiunge motivazioni per tale distinzione, ma offre un orizzonte di significato ultimo. In altri termini, la morale è razionale ed è autonoma rispetto alla fede, perciò esiste una morale universale che è basata su argomenti di ragione, mentre la fede aggiunge, in qualche modo, un orizzonte di significato ulteriore. Il bene e il male possono essere distinti senza ricorrere alla fede. Il teologo citato

asserisce che questa idea è già presente in Tommaso d'Aquino, quando questi dice che "l'uomo è legge a se stesso" e che con la sua ragione può trovare dentro di sé i criteri per un discernimento morale, il bene dal male. Dunque, la distinzione tra bene e male è una distinzione di ragione e non implica immediatamente la fede. Quindi, si potrebbe fondare una morale senza chiamare in causa la fede, secondo questa tesi. Da qui è sorto un vivace confronto tra "etica della ragione" da una parte ed "etica della fede" dall'altra.

Questa tesi, come si diceva, ha suscitato un grosso dibattito nell'universo morale teologico; molti erano coloro i quali sostenevano l'autonomia della morale, cioè una morale fondata sulla ragione, a dispetto di altri che sostenevano il contrario, ossia che c'è una morale della fede. Dunque, l'acceso dibattito era tra la "**morale autonoma**" e "**la morale della fede**". Ovviamente, le posizioni dall'una e dall'altra parte venivano radicalizzate. Col senno del poi, possiamo affermare che entrambe rivestono un ruolo importante, proprio perché fede e ragione non sono in opposizione (come invece sembravano far credere i due esponenti del dialogo). Infatti, che cos'è **la fede**, se non la **ragione illuminata**? Nella nostra vita non è possibile individuare in compartimenti stagno da un lato la fede e dall'altra la ragione, proprio perché la fede è la ragione illuminata dalla grazia di Dio. La nostra ragione è impastata di grazia, così come la nostra fede è impastata di razionalità. A farci comprendere questa realtà è proprio la *Fides et ratio*, la quale parla di una circolarità esistente tra ragione e fede.

In questo contesto si è diffusa un'altra riflessione circa lo specifico della morale cristiana, espresso con il seguente interrogativo: **quali sono i tratti distintivi della morale specificamente cristiana**? Cioè, cosa hanno di specifico i cristiani nella loro morale? Qual è lo specifico, **il tratto distintivo della morale cristiana**? Si può dire che esiste una morale specificamente cristiana? E se sì, cosa la contraddistingue? A tale domanda si può rispondere affermando che lo specifico non è di ordine quantitativo ma qualitativo. Perciò, qual è la qualità nuova nella morale cristiana? **La grazia!** Con il battesimo il soggetto diviene figlio di Dio, e per questo nuova creatura. In tal caso si parla di natura elevata dalla grazia di Dio come specifico appartenente al credente.

3. "**Nuova morale**". Dietro queste parole non vi è una vera e propria scuola di pensiero unitario, ma un riferimento ad un insieme di tante spinte di rinnovamento che provengono da ambienti diversi tra di loro. In fondo il tentativo dei teologi morali è stato quello di ossequiare l'esortazione del Concilio a rinnovare la veste della Teologia Morale. Ecco che *nascono diversi manuali* che mettono in evidenza un tentativo creduto e adottato per rispondere a questa fondamentale esigenza. Per questo, quando parliamo di "Nuova Morale" ci riferiamo più ad un'ansia di rinnovamento che ha un pensiero sistematico o ha una sistematica revisione della morale cattolica. E allora, quali sono le spinte di rinnovamento presenti all'interno di questo contenitore che oggi chiamiamo "**Nuova Morale**"?

1. **Rivedere la "teoria sulle fonti della moralità"**. Secondo la teoria tradizionale, per valutare la moralità degli atti, le fonti gli elementi da considerare sono: *OGGETTO, FINE, CIRCOSTANZE*. Sicché, per valutare un atto bisogna comprendere cosa è stato fatto, perché è stato fatto e in quale contesto è stato realizzato. Nella morale tradizionale gli elementi fondamentali decisivi sono l'oggetto e il fine, mentre le circostanze esprimono più la direzione situazionale che contribuisce, ma non in maniera decisiva, alla moralità di una situazione. Dopo il Concilio, alcuni hanno incominciato ad avere difficoltà nell'accettare questo schema e criterio di valutazione morale, specialmente riferito alle situazioni. Infatti, si sosteneva che bisognava dare più attenzione alla prospettiva personalistica. Questo perché **la storicità** costituisce una categoria importante del mistero della persona, per nulla accidentale, dicevano. La dimensione situazionale o storica della persona va tenuta presente in modo maggiore rispetto alla morale tradizionale, nota perché poco personalistica, e perché scinde la dimensione

oggettiva da quella soggettiva storico-situazionale. Un possibile esempio può essere il furto. In se stesso è un male, ma se si va a considerare la circostanza per cui lo si è compiuto, per esempio per motivi di fame, la cosa cambia. Questo anche la morale tradizionale in qualche modo lo affermava (un conto è rubare in una casa privata, un altro è in chiesa, ove si va a commettere un sacrilegio, mentre nel primo caso costituisce una grave violazione di proprietà privata). Per cui il furto per l'idea di appropriazione costituisce un'azione sbagliata, che viene aggravata in base alla circostanza (si pensi anche un furto perpetrato ai danni di un giovane o di un anziano: non è la stessa cosa, perché quest'ultimo è un soggetto più vulnerabile fragile). Ebbene, dopo il Concilio tale specificazione tra cosa è stato fatto e il perché e in quale circostanza è stato realizzato, è in qualche modo superata. La storicità non è più un dato periferico della persona umana, ma un aspetto suo costitutivo. Il fatto di essere qui e in questo momento influenza in maniera determinante l'azione personale. Sicché, possiamo affermare che questa nuova sensibilità morale non intende disfarsi *sic et simpliciter* della morale tradizionale, ma intende accentuare di più il dato personalistico. In definitiva, la prima esigenza della nuova morale è di rivedere l'impianto tradizionale a partire dalla revisione delle fonti della moralità.

2. **Rivedere la teoria tradizionale del peccato:** anche questa si è rivelata una particolare esigenza sentita fortemente nel dopo Concilio. Si voleva superare, o quanto meno rivedere, la “teoria tradizionale del peccato”. A tale riguardo, va ricordato che nella teoria tradizionale il peccato era distinto in *mortale* e *veniale*. Sappiamo che questa distinzione è stata introdotta da Agostino sulla base biblica di una lettera di san Giovanni. Dopo il Concilio molti teologi e pastori hanno avvertito un po' stretta questa bipartizione e hanno suggerito di convertirla in tripartizione, per cui si avrebbe un peccato *mortale*, uno *grave* e l'altro *veniale*. Infatti, secondo il parere di alcuni teologi, ma anche di vescovi, risulterebbe più opportuno distinguere i peccati nella tripartizione (mortale, grave, veniale). Sostanzialmente la loro argomentazione era la seguente:

- **Peccato mortale:** si tratta di un'azione negativa che cambia la scelta del fine ultimo della persona. Risulta un'azione molto grave capace di cambiare l'orientamento verso il fine ultimo. Tocca in modo più diretto Dio.
- **Peccato grave:** chiama in causa un peccato in cui sono in gioco beni e valori importanti, ma sostanzialmente non cambiano l'orientamento verso il fine ultimo della persona né il cammino verso Dio (per esempio, la bugia è stata detta ad un interlocutore, ma non a Dio).
- **Peccato veniale:** è un peccato in cui non sono in gioco beni e valori importanti della persona, perciò non cambiano l'orientamento verso il fine ultimo. Tutt'al più rallentano nel cammino, lo appesantiscono, nel suo incedere verso il fine ultimo. Meglio sarebbe definirla come una sorta di imperfezione.

Si può notare che da questa teoria risulta il peccato mortale scisso in una duplice distinzione: mortale e grave. Sta di fatto che il Magistero non ha accolto in alcun modo questa teoria, e già con *Reconciliatio et penitentia*, e successivamente con *Veritatis splendor*, ha espresso parere negativo, riconfermando la bipartizione, per il semplice motivo che la tripartizione introduce più problemi, anziché risolverli.

3. **L'opzione fondamentale:** è l'idea teologica che sottende al suggerimento di pensare alla tripartizione del peccato, e nello specifico ad aggiungere nell'antica duplice distinzione la categoria di peccato grave. Che cos'è l'opzione fondamentale? È un atto, scelta, in cui si prende posizione non rispetto ai beni categoriali, ma alla scelta fondamentale della vita, cioè quella in cui si decide per chi vivere, per quale deve essere il fine ultimo della propria vita. L'opzione fondamentale è un atto che dà forma alla propria vita, perché alla sua luce si decide come si vuol vivere spendere la propria vita. Qualche teologo ha sostenuto che non tutti i peccati che noi chiamiamo “mortali”

sono in grado di cambiare la scelta fondamentale del fine ultimo della vita. Per questo, alcuni peccati possono ritenersi “gravi”, proprio perché non cambiano la scelta del fine ultimo della vita, mentre altri possono essere definiti “mortali” in quanto in grado di cambiare la scelta della vita. Nella *teoria tradizionale*, invece, si sostiene che tutti i peccati mortali cambiano l’orientamento verso Dio, per questo si rifiuta la distinzione. I teologi che si facevano corifei di questa tripartizione ritenevano la precedente come semplicistica e necessitante di alcune precisazioni (quella di distinguere all’interno del peccato mortale una situazione di gravità ed un’altra di mortalità), per il fatto che alcuni peccati sono in grado di cambiare l’orientamento ultimo il fine della vita, altri invece no. Ribadiamo che il Magistero non ha accolto questo suggerimento. Purtuttavia, è bene precisare che l’uso del termine “peccato” va inteso in senso analogico, riferito alla mortalità e alla venialità. Devo tener ben distinte le due situazioni, proprio alla luce dell’insegnamento di san Tommaso, il quale vedeva tale distinzione sulla base di ontologie diverse, ossia di due cose completamente diverse tra loro. Egli definiva peccato mortale un peccato contro l’amore, il veniale, invece un peccato senza l’amore. Per tale ragione, quando diciamo “peccato mortale” non si sta affermando che la venialità e la mortalità sono sullo stesso piano, e nemmeno che all’interno della mortalità abbiamo un’omologazione, perché ci sono dei peccati mortali che sono ancora più gravi rispetto ad altri (per esempio la gravità di un adulterio è pur sempre minore rispetto ad un omicidio, e così via). Sostanzialmente, questa teoria tiene in conto l’esistenza di una “libertà fondamentale” e “una libertà categoriale”, o “libertà di scelta”. Lo vedremo più approfonditamente quando tratteremo in modo specifico tale argomentazione. Ci basti solo dire che a questo dato di fatto che appartiene alla morale tradizionale, quella proposta dal post-concilio proponeva una zona intermedia in cui l’esercizio della libertà categoriale non andava a compromettere la libertà fondamentale, ossia la scelta fondamentale.

4. **“Peccato sociale” e “peccato strutturale”** è una categoria entrata in scena durante il pontificato di Giovanni Paolo II, ma che ha trovato il suo luogo di nascita di formazione nella *“Teologia della liberazione”*. Quest’ultima *sosteneva l’esistenza dei peccati sociali, ossia delle strutture di ingiustizia sociale*. Ebbene, che cosa si intende con tale espressione? Forse che esistano peccati commessi da una comunità? Tantissima è stata la discussione seguita, con altrettanta letteratura. Il Magistero ha risposto decisamente in modo negativo, riaffermando l’esistenza del peccato commesso dai singoli. È accettabile, invece, l’intreccio di responsabilità individuali. Dunque, quando si parla di “strutture di peccato” e di “peccato sociale” in senso stretto non dev’essere mai inteso come di un peccato commesso da una *societas*, bensì di peccati di singoli che si intersecano fino a creare reti di responsabilità individuale. I peccati, in senso stretto, sono commessi dagli individui, perché esigono volontà, libertà, responsabilità. Di conseguenza, si può accettare l’idea che le libertà personali si tocchino e che possano esistere incroci di responsabilità, e che questi incroci costituiscano un ambiente in cui è più facile peccare (come a dire che se si nasce in un contesto malavitoso, si è più esposti a fare scelte di vita e di stile malavitoso, oppure se si dovesse nascere in un contesto di vita morale esemplare e santa, si è più predisposti a scegliere confermare tale stile), tuttavia non è possibile affermare che un peccato sia attribuibile ad una comunità. Certo, può esistere una corresponsabilità, un incrocio di responsabilità personali, ma **un peccato sociale in senso stretto non esiste**, non è ammissibile. La tradizione cattolica ha sempre asserito che a fare i peccati sono solo i singoli. Tanto più che affermare l’esistenza di un peccato di società fa incorrere in un processo pericolosissimo di delegittimazione. No, ognuno è responsabile con la sua libertà, volontà, ragione. Le strutture di peccato, pur esistendo, non sono peccato commesso, ma contesto, condizionamento; sono sempre la responsabilità, libertà e

volontà dell'uomo ad essere chiamate in causa in ambito strettamente morale. D'altro canto, è pur vero che si può parlare di "cooperazione al male", ossia delle scelte adottate da parte del singolo, buone o cattive, che risentono anche dell'influsso di qualcuno che possa aiutare nell'uno o nell'altro senso. Tuttavia, è sempre soggetto ad essere protagonista del bene e del male (anche se si può parlare di deuteragonisti", ossia secondi agonisti che possano aiutare a fare il gesto scelto).

5. **La creatività della coscienza morale:** tale idea è stata sostenuta dai grandi maestri, come Romano Guardini, il quale pur non essendo un teologo "ultra progressista", sostiene che **la coscienza abbia un ruolo creativo e non meramente applicativo** (cioè prende la legge e l'applica alla situazione), **perché elabora una risposta unica e irripetibile**. Questo maestro sostiene che quando si fa discernimento morale, avviene qualcosa di simile a quanto è accaduto alla Madonna nel momento dell'Incarnazione: alla richiesta di Dio di entrare nel suo grembo, ella ha risposto in modo tutto personale e specifico. Difatti, il bene bussava alla coscienza di ciascuno e chiede di entrarvi. Ossia, il bene chiede alla coscienza di incarnarsi nella storia, nel tempo: ecco il riproporsi dell'esperienza di Maria, "una creazione irripetibile". Questo perché nessun altro potrà rispondere al posto mio. L'ingresso dell'eterno nel tempo è un'opera d'arte, cioè personale ed irripetibile, e non una produzione in serie. Guardini sostiene che la coscienza è la nostra "intesa con Dio". Quando la proposta di Dio bussava alla nostra porta è un'ipotesi di bene che si può incarnare e che chiede la nostra libertà accoglienza ed impegno. In quel mentre, la santità di Dio si incarna in una scelta particolare. Questo è il ruolo creativo della coscienza: *ingenerare una storia nuova abitata dal bene, da Dio*.

La discussione che ha fatto seguito a questa idea girava intorno ad una considerazione di fondo: se la coscienza crei una risposta, o se sia creativa in senso esclusivo, cioè se elabori essa il bene e il male. Già sant'Alfonso, a fine Settecento, affermava che ognuno di noi sarà giudicato solo del bene appreso in sede di coscienza, e non di altro. Tuttavia, i termini della discussione si facevano molto appassionati e necessitavano di qualche chiarimento.

Che cosa si intende per creatività? Guardini, e con lui molti altri, l'hanno intesa come "unicità di risposta". Altri, invece, si sono spinti oltre, fino a riconoscere un ruolo creativo della medesima coscienza circa il bene e il male. A fronte di ciò, il Magistero è dovuto intervenire chiarendo la questione attraverso un distinguo essenziale: la coscienza non crea il bene e il male, altrimenti ogni persona avrebbe il suo bene e il suo male (e si cadrebbe nel relativismo morale radicale). Invece, la coscienza crea la risposta unica e irripetibile al bene con le sue esigenze oggettive. Questi insegnamenti sono contenuti nel *Catechismo della Chiesa Cattolica* e successivamente nella *Veritatis splendor*, e tornano ancora oggi come pregnanza e attualità nel dibattito morale (si pensi ad esempio all'*Amoris Laetitia*, allorquando sostiene che è opportuno aiutare le persone a fare discernimento, a "operare un magistero della loro coscienza"); più che aiutarli a discernere, gli si impongono soluzioni, impedendo, se non addirittura soffocando, una vera e propria crescita.

3.5. La letteratura teologico-morale del Magistero in età contemporanea

Questo paragrafo ci impegna ad individuare le risposte del Magistero al nuovo fermento del pensiero teologico-morale, che suscitava non poche adesioni e fascino, ma che comportava molti aspetti problematici. Possiamo sinteticamente affermare che le risposte ufficiali importanti del Magistero si riconducono alla *Veritatis splendor* (VS) del 1993 e al *Catechismo della Chiesa Cattolica* (CCC) del 1992. A dire il vero, la *Veritatis splendor* era stata pensata come enciclica prettamente morale da Giovanni Paolo II nel centenario della morte di sant'Alfonso Maria de'

Liguori, nel 1987, mentre era in visita a Pagani, sede episcopale del santo vescovo. Il documento era pressoché pronto per essere pubblicato, ma si volle dare precedenza alla pubblicazione del *Catechismo della Chiesa Cattolica* avvenuta nel novembre del 1992. All'indomani di tale pubblicazione fu promulgata anche l'enciclica morale che costituisce una vera e propria pietra miliare nel cammino della Teologia Morale. La nostra analisi prenderà le mosse dal CCC.

3.5.1. *Catechismo della Chiesa Cattolica (1992)*

La prima edizione fu francese, e può essere definita come una vera e propria manovra di scaltrezza, perché per la prima volta un documento ufficiale del Magistero romano fu pubblicato in una lingua diversa da quella latina. Non si tratta, però della *Editio typica*, che invece uscirà qualche tempo dopo con tutte le dovute correzioni piuttosto significative. Sta di fatto, comunque, che il CCC esce un anno prima della *Veritatis splendor*, come si accennava sopra, non fa menzione di nessuna problematica in atto, perché il suo scopo è semplicemente catechetico, quindi offrire una dottrina sicura, solida e immediata. Sostanzialmente la teoria tradizionale viene ribadita. Diamo uno sguardo un po' più particolareggiato.

Nel documento troviamo presentata sistematicamente tutta la dottrina morale della Chiesa, e, dobbiamo aggiungere, per la prima volta. La sezione dedicata alla teologia morale riguarda la terza parte e comporta la sintesi di tutto l'insegnamento morale cattolico. In questa sezione si parla della vocazione dell'uomo in Cristo. In ciò il CCC è in perfetta linea con la scelta della *Gaudium et spes*, che ha contemplato l'ambiente vitale della teologia morale all'interno dell'antropologia. Ne deriva che il ruolo della morale è quello di mostrare come la dignità dell'uomo in Cristo produca responsabilità. Questa è l'idea chiave. A ciò vanno individuati altri aspetti importanti.

- ✓ ***Il recupero del tema della beatitudine:*** infatti, la questione della beatitudine, del fine della vita dell'uomo costituiscono l'argomento morale primo trattato. L'affinità con la teologia di Tommaso è piuttosto evidente (tanto più che va ricordato che questa sezione è stata curata da autori domenicani, pertanto l'impostazione è tomista). Si propone la ***morale della beatitudine*** e non della legge. Il bene va fatto per essere felici e non per obbedire acriticamente ad una norma morale. La convenienza del bene è per la felicità, non per la fredda osservanza della legge. E, prima ancora di aprire la strada del paradiso nella dimensione escatologica, fa diventare già buoni nella storia.
- ✓ ***Dimensione pneumatologica della morale.*** Il CCC rispolvera in qualche modo il tema della *Lex Nova*, vale a dire dello Spirito Santo contemplato come legge di vita per i credenti. Questo tema è di matrice tomista, piuttosto valido e fondamentale, ma che la morale casistica ha letteralmente disatteso. Infatti, si sosteneva che lo Spirito Santo non ha granché a che fare con la dimensione morale, ma molto di più con quella spirituale. Invece San Tommaso aveva detto a chiari caratteri che il punto più alto nel cammino morale del credente è "vivere secondo lo Spirito". Questa è la legge di vita per i credenti. Ebbene, il CCC recupera tale aspetto a piene mani.
- ✓ ***La scelta dei comandamenti come schema.*** Ci si è chiesto: dove ubicare la morale cristiana nei suoi trattati essenziali? Dove mettere i contenuti della morale e come articularli? In questo caso il CCC si distanzia da san Tommaso e dimostra di avere maggiore contatto con la morale casistica, perché ubica il contenuto morale dentro i comandamenti. In qualche modo si è voluta recuperare l'intuizione pratica della teologia casistica, ossia quella di utilizzare i comandamenti come contenitori in cui porre i contenuti della morale cattolica. Questa scelta ha suscitato tante perplessità e critiche, per una semplice constatazione che possiamo sottoporre sotto forma di una domanda: ***la morale evangelica sta dentro solo i comandamenti o anche oltre?*** Effettivamente il problema è reale. Difatti, la novità della morale cristiana, rischia di non essere visibile. Va detto chiaramente: la morale cristiana è più ampia dei comandamenti. Ciò è dovuto alla progressività della rivelazione, per cui la volontà di Dio sull'uomo si è manifestata pienamente in Gesù Cristo. Perciò, i comandamenti non sono adatti per tenere dentro tutta

la morale cristiana. Per esempio, ma anche il perdono dei nemici, la preghiera per i persecutori... Tale tematiche non sono presenti nello schema dei comandamenti, vanno aggiunti. D'altro canto, si deve ammettere che tale schema ha il vantaggio della praticità e permette di tenere vivido il senso dei comandamenti, che dicono relazione con Dio, con se stessi, con gli altri. In fondo è proprio su queste tre relazioni che sono costruiti i 10 comandamenti fondamentali. In definitiva, pur soffrendo di qualche svantaggio (tra questi un senso di trascuratezza nei confronti dell'azione dello Spirito Santo), dal punto di vista catechetico lo schema dei comandamenti costituisce un valido vantaggio. Dal nostro punto di vista, è importante evidenziare che il valore del CCC nella sezione morale si concentra per il fatto che per la prima volta, all'interno di una sezione di catechismo, è possibile trovare tutte le verità fondamentali riguardanti l'etica cristiana.

3.5.2. *Veritatis splendor* (1993)

La finalità di tale importante enciclica, per la prima volta di ordine prettamente morale, consiste nell'operare un vero e proprio discernimento intorno al dettato teologico-morale postconciliare. La *ratio* che tale documento insegue potrebbe essere rappresentata in questi termini: nella verifica di Giovanni Paolo II vi è senz'altro la constatazione che dopo il Concilio abbiamo assistito ad una grande produzione letteraria di Teologia Morale, ma - ecco la verifica - quanta di questa produzione può dirsi in linea con insegnamento tradizionale della morale cattolica? Quanti spunti di novità possono considerarsi come genuinità all'interno della tradizione cattolica, oppure totalmente al di fuori di essa?

Ebbene, la *Veritatis splendor* (VS) si compone di una introduzione, di un primo capitolo la fondazione biblica, un secondo capitolo di carattere dottrinale ed un terzo capitolo di ordine pastorale. La conclusione va a chiudere il documento. Brevemente li esaminiamo.

- 1) **Primo capitolo: biblico cristologico.** Emerge un'idea chiave: la sequela di Cristo come fondamento della morale cristiana. In qualche modo ci richiama un teologo già incontrato nella parte storica, Tilleman, autore di *Il Maestro ti chiama*. Si sostiene che la sequela Christi è il fondamento della morale cattolica. La domanda fondamentale che sottende all'intero capitolo è: *“Maestro, che cosa devo fare di buono per ottenere la vita eterna?”*.
- 2) **Secondo capitolo: la dottrina, il discernimento.** Vengono prese in considerazione le teorie della cosiddetta *“Nuova Morale”*, sottoposte al vaglio una per una, accettando alcune e rifiutando categoricamente altre. Ovviamente si prova ad accogliere le istanze positive presenti in tutte. Non si procede a condannare firme o personalità teologiche, ma le teorie. Questa differenza è già importante. Un conto è dire “hai sbagliato” un altro è dire “sei sbagliato”. Quest'ultimo giudizio appartiene solo Dio e non certo al Magistero, perché sarebbe immorale. In definitiva, la morale cattolica può condannare il pensiero, le azioni, ma non le persone.
- 3) **Terzo capitolo: dimensione pastorale.** La si potrebbe definire come piuttosto originale, perché le tematiche morali sono affrontate con approccio ecclesiologico e pastorale. Evidenziano la responsabilità della Chiesa circa l'insegnamento della verità e del bene. Qui la prospettiva si fa eminentemente educativa. La comunità cristiana deve essere *magistra vitae* e deve assolvere all'impegno di responsabilità pedagogica e didattica, poiché il bene va accolto, vissuto ed insegnato.

Ritorniamo secondo capitolo, quello dottrinale, per sviscerare le tematiche teologiche contenute e il discernimento ha portato.

- ✓ **Le fonti della moralità.** È la prima questione che si affronta. Secondo lo schema tradizionale esse si riducono a *oggetto, fine e circostanze*. Alcuni teologi sostenevano che tale schema va rivisto per dare una maggiore attenzione alla persona, quindi alla dimensione personalistica. Infatti, una lettura più personalista della teoria tradizionale appare essere una delle urgenze attuali della Teologia Morale. VS non rifiuta tale teoria, ma precisa delle condizioni necessarie che non possono essere disattese. Infatti, specifica

che tutto dipende da come si legge. Se le tre classiche fonti della moralità sono lette personalisticamente, non è necessario riscrivere la Teologia Morale in tale argomentazione. Non è necessario sovrapporre un'altra lettura. Nell'impostazione tradizionale gli atti sono la "persona in atto". Per un verso le azioni sono generate da noi, ma per l'altro ci generano al mistero personale. Dunque, lo si ribadisce, non è necessario riscrivere la teoria tradizionale, basterebbe leggerla in prospettiva personalistica.

- ✓ La **"teoria del peccato"**. L'enciclica rifiuta la proposta della tripartizione del peccato (*mortale, grave, veniale*) e riconferma la bipartizione (***mortale, veniale***), pur non negando che potrebbero esserci anche dei problemi. Ma certamente la proposta della tripartizione ne andrebbe a creare molti di più, anziché risolverli. Certamente non si dice che la bipartizione è l'unica proposta accettabile né che in futuro non possa cambiare, ma certamente la proposta tripartizionale andrebbe a generare più problemi; per questo motivo non è accolta.
- ✓ **Peccato sociale**. L'enciclica dice chiaramente che se il termine peccato è usato in senso analogico, non fa problema. In altri termini, se per "peccato sociale" si intende il peccato che riguarda le questioni sociali (corruzione, toccare gli appalti...), ossia un peccato che ha dei riverberi sulla *societas* umana, è accoglibile e non fa problema. Se invece per "peccato sociale" si dovesse intendere un peccato commesso non da un singolo ma da una comunità, tale interpretazione è del tutto estranea alla tradizione morale cattolica, la quale ha sempre insegnato che il peccato chiama in causa il singolo, anche se non si escludono corresponsabilità e cooperazioni personali. Non sono certamente le comunità fare peccato, ma le persone. Di conseguenza, "peccato sociale" e "strutture del peccato" possono essere intese solo in senso analogico e non univoco, cioè che sia una comunità a commettere peccato.
- ✓ **Opzione fondamentale**. Viene accettata la proposta dei teologi, ma con riserva. L'accoglienza è data dal fatto che effettivamente la teoria individua nell'unico mistero della libertà due dimensioni importanti: quella **"fondamentale"** e quella **"categoriale"**. Tuttavia, ciò non deve scantonare nel far credere che esista una dissociazione tra i due livelli, cioè che siano separati come dei compartimenti stagno. **Distinzione sì, separazione no**, perché questo sarebbe contrario all'insegnamento della tradizione e all'ordine ontologico della persona, che gode di un'unica libertà, pur nelle diverse dimensioni. La libertà è una, benché con dimensioni diverse. Se si affermasse il contrario, le conseguenze di ordine pedagogico e pastorale sarebbero a dir poco devastanti, perché passa l'idea che un soggetto possa fare da un lato una scelta buona fondamentale, mentre dall'altra, nella ferialità e categorialità può anche vivere nella superficialità e nel disordine morale. Questo non è accettabile.
- ✓ **"Teorie teleologiche"**. Sono chiaramente dichiarate inaccettabili, perché vanno a sottolineare in maniera ipertrofica le conseguenze, mentre trascurano la dimensione oggettiva e soggettiva delle scelte morali. Il rischio è che si prenda la parte per il tutto.
- ✓ **Intrinsece malum**. È un ultimo aspetto particolarmente importante trattato dalla nostra enciclica. Essa ribadisce un dato appartenente alla dottrina tradizionale, ossia l'esistenza di "azioni intrinsecamente disordinate". A dire il vero, la "Nuova Morale" non ha operato degli attacchi frontali rispetto a questa teoria tradizionale. D'altro canto, la stessa "Nuova Morale" si caratterizza anche per delle proposte derivanti da alcuni teologi i quali sostengono che non basta un giudizio che guardi solo all'oggettività di ciò che si compie, ma è importante tenere conto anche di altri aspetti. La morale cattolica tradizionale sostiene l'esistenza di alcune azioni sbagliate in se stesse perché intrinsecamente disordinate per il loro oggetto, e che per tale motivo non potranno mai essere buone, per qualsiasi finalità o conseguenza. Perciò per alcune azioni basta solo considerare l'oggetto, e il discernimento è già finito. Vale a dire, avendo già scelto un'oggettività grave, sbagliata, non c'è bisogno di fare più discernimento, perché ci troviamo di fronte ad un'azione intrinsecamente disordinata. Un esempio può essere l'uccisione volontaria dell'individuo

innocente, sempre grave in qualunque situazione, circostanza. Cozza con il diritto fondamentale alla vita. Questo non è attenuato da alcuna finalità buona, né dalle circostanze e peggio ancora dalle conseguenze. Si tratta, in definitiva di azioni che, per il loro oggetto, sono incompatibili con la dignità della persona umana, e che per questo non ordinabili a Dio. A dare manforte è la *Gaudium et spes* n. 22, la quale riporta un preciso elenco di azioni da ritenersi come intrinsecamente disordinate: la prostituzione, lo sfruttamento lavorativo dei bambini, le condizioni infra umane di lavoro... La teoria portata avanti dalla “Nuova Morale”, in verità, non mette in discussione tutto questo, però dice solo che tale modo di pensare risulta insufficiente, perché anche di fronte all’*intrinsece malum* devono trovare più spazio il fine e le circostanze; devono trovare più considerazione. Dunque, più che cambiare la teoria, si chiede un suo ampliamento. La VS risponde ammettendo che la teoria tradizionale guarda soprattutto la dimensione oggettiva, tuttavia è innegabile che nella Scrittura si parla di comportamenti che escludono dal regno di Dio. A questo riguardo si può considerare la letteratura paolina, ove viene riportato un elenco di comportamenti che escludono dal regno di Dio. Anche la tradizione vivente della Chiesa ha sempre considerato alcuni azioni come strutturalmente sbagliate. Pertanto, nelle fonti della Teologia Morale vi sono attestazioni riguardanti oggettività disordinate. Quindi, si ribadisce l’insegnamento tradizionale, ove sono chiaramente indicati dei luoghi proibitivi perché disordinati alla dignità della persona.

Ma qui occorre fare un necessario distinguo: un conto è dire che una cosa è strutturalmente disordinata, ma un altro è dire che è automaticamente peccato. Molte sono le confusioni al riguardo di questi aspetti. Quando si afferma che una cosa è peccato ci si intende sempre riferire ad un qualcosa di disordinato attribuibile ad un soggetto in quanto suo autore. Ma ciò non sempre accade. Ad esempio, un pazzo che uccide un individuo della specie umana commette per se stesso un *intrinsece malum*, ma non per questo può definirsi automaticamente peccato, perché tale concetto chiama in causa la coscienza, il consenso, una volontà salubre, che ovviamente il pazzo non ha. Se da un lato la nostra tradizione afferma chiaramente l’esistenza dell’*intrinsece malum*, d’altro canto non si afferma che siano *intrinsece peccatum*. Non è la stessa cosa. Perché ci sia un peccato, è necessario che vi sia un disordine colpevole, ma se dovesse mancare, non si potrebbe parlare di colpevolezza, benché rimanga il disordine. Un altro esempio che può concorrere a chiarirci le idee può essere quello del suicidio. In se stesso è un *intrinsece malum*, un disordine oggettivo, ma dal punto di vista soggettivo, chi lo sceglie non sempre ha colpa perché interessato da delle vere e proprie turbe gravi motivate dalla depressione in atto. La avvertenza non è piena e il consenso potrebbe essere fortemente condizionato, mentre la ragione offuscata. Certamente resta il disordine, con tutto quello che ne può derivare per la sensibilità dell’ordine sociale, certamente non può essere dichiarato come un bene per chi lo ha compiuto, ma nemmeno può essere codificato sic et simpliciter come peccatore che lo ha commesso, e questo lo affermiamo sulla base dell’apporto della psicologia.

3.5.4. *Il post-Veritatis splendor*

Cos’è avvenuto nella produzione magisteriale in Teologia Morale dopo la *Veritatis splendor*? Diversi sono stati gli interventi pontifici e da parte della Congregazione della fede riguardanti in modo particolare la morale speciale, cioè l’etica della vita, la società, il matrimonio.

- *Evangelium vitae* (1995): è un documento scritto da Giovanni Paolo II e prende in considerazione i capisaldi della bioetica in prospettiva cristiana cattolica.
- *Fides et ratio* (1998): in questo documento si ribadisce una idea chiara della nostra tradizione morale, ossia la ragione può scoprire i valori. In tal modo si ribadisce che la tradizione morale cattolica è *cognitivistica*: il bene è iscritto nell’essere e gli uomini con la ragione possono scoprirlo. Ovviamente non va inteso in termini assoluti, perché la ragione

non basta, ma certamente si argomenta l'idea che si possono almeno cogliere alcuni beni-valorì fondamentali capaci di orientare eticamente la vita.

- ***Deus Caritas est*** e ***Spe salvi*** di Benedetto XVI: ovviamente non è un vero e proprio documento a carattere morale, ma è interessante perché in qualche modo coinvolge alcuni aspetti della morale. Si potrebbe affermare che dal punto di vista morale le encicliche di Benedetto XVI sono “deludenti”, perché non affrontano delle tematiche specifiche. Potremmo dire che esprimono il fondamento teologale della vita del credente: la carità, la speranza e la fede, doni dall'alto che orientano tutto il vissuto umano del battezzato. Come questi doni informino la vita morale del credente non è specificato. Ma esprimono ugualmente una immensa ricchezza teologica. Nel caso di specie della ***Caritas in veritate***, va detto che nasce nel 50° della *Populorum progressio*. In tale contesto il tema sociale focalizzato dal documento è lo sviluppo, ma con le necessarie applicazioni alla dignità umana. In altri termini, non è possibile avanzare l'argomentazione di sviluppo, se questo non fosse prima di tutto uno sviluppo umano, cioè se non facesse riferimento allo sviluppo umano, pertanto sviluppo di ordine sociale, culturale, economico eccetera
- ***Amoris Laetitia***: è sicuramente un documento importante dal punto di vista morale. Tratta sostanzialmente della vita degli sposi e della dignità dell'amore umano, con tutte le problematiche relative. Acquista maggiore importanza il capitolo VIII, che argomenta i principi della morale tradizionale che toccano le problematiche morali fondamentali, tra cui *l'intrinsece malum, la colpa, il peccato...* Dunque, un documento di morale speciale.
- ***Donum vitae*** (1987), della Congregazione per la Dottrina della Fede. Sappiamo che dopo il Papa, questa congregazione è la più alta in grado. Ebbene essa ha concepito tale documento in risposta alle tante problematiche relative alla procreazione assistita, venute fuori all'indomani del Concilio, specificamente negli anni 60-70. Lo scenario culturale, tecnico mondiale è molto cambiato, si sono affacciate nuove possibilità dal punto di vista biologico e tecnologico, che hanno posto non pochi fondamentali interrogativi a livello etico. Il documento fornisce alcuni criteri fondamentali di orientamento.
- ***Dignitas personae*** (2007) della Congregazione per la Dottrina della Fede. Esce a vent'anni dal precedente, *Donum vitae*, proprio perché si sono affermate nuove tecniche che hanno destato non pochi problemi dal punto di vista etico, Tutte riguardanti sostanzialmente la dignità della procreazione. Queste indicazioni necessitavano in modo particolare agli ospedali e strutture cattoliche, per avere degli orientamenti sicuri e linee comportamentali. Si affronta anche il problema grave e attuale della sterilità, sempre in crescendo. Questo è legato a tanti fattori, tra cui emerge la procrastinazioni dell'età matrimoniale nelle nostre coppie, con conseguenti problematizzazioni procreative. Si sa che in biologia il picco della fecondità di una donna è tra i 22-24 anni, dopo di che inizia un graduale decadimento. Non si può negare che questo problema è diventato attualmente molto serio. Le coppie sono esposte ad un desiderio frustrato, cui fanno riscontro paradisi e fascino possibilisti, ma sottoposti a dei veri e propri business.
- ***Laudato sii*** (24 maggio 2015), Domenica di Pentecoste): L'enciclica vuole essere **un canto**, ma al tempo stesso anche **una denuncia, sul problema dell'ecologia**, tanto trascurato e bistrattato dalla classe politica, intellettuale, economica ed altro a livello mondiale, ma altrettanto urgente, sì da spingere papa Bergoglio a dedicare un'intera riflessione composta di 246 paragrafi, spalmati in 6 capitoli. Sicché aggiunge **un nuovo contributo alla Dottrina Sociale della Chiesa**, mettendo l'umanità di fronte alle sue responsabilità. **Se le coscienze non sono risvegliate per proporre una nuova ecologia integrale** (n. 15), cioè ***un'ecologia che tenga a cuore non solo la salute dell'intero ecosistema***, ma in primis **la passione per l'uomo** ed il concetto antropologico fondato sulla dignità dell'uomo, **il tutto si risolverà in un cammino di autodistruzione per l'umanità**, senza possibilità d'appello e di alternativa. Il papa argentino grida con forza che ***la terra è nostra sorella, con la quale condividiamo l'esistenza***. Ebbene, proprio essa

“protesta per il danno che le provochiamo a causa dell’uso irresponsabile e dell’abuso di beni che Dio ha posto in lei” (n. 2). Egli invoca **“una conversione ecologica globale”** (n. 5), capace di recuperare le relazioni fondamentali che riguardano la persona: *con Dio, con se stessa, con gli altri esseri umani, e quindi con il creato.*

- ***Fratelli tutti***: Un manifesto per i nostri tempi composto di **otto capitoli e 287 punti**, con l’intento di «far rinascere un’aspirazione mondiale alla fraternità». La nuova Enciclica di papa Francesco che si rivolge «a tutti i fratelli e le sorelle», «a tutte le persone di buona volontà, al di là delle loro convinzioni religiose» è **«uno spazio di riflessione sulla fraternità universale»**. Necessaria, nel solco della Dottrina Sociale della Chiesa, per un futuro «modellato dall’interdipendenza e dalla corresponsabilità nell’intera famiglia umana». Per «agire insieme e guarire dalla chiusura del consumismo, l’individualismo radicale e l’auto-protezione egoistica». Per superare «le ombre di un mondo chiuso» e conflittuale e «rendere possibile lo sviluppo di una comunità mondiale che viva l’amicizia sociale». Per la crescita di società eque e senza frontiere. Perché l’economia e la politica siano poste «al servizio del vero bene comune». Perché quanto stiamo attraversando con la pandemia «non sia l’ennesimo grave evento storico da cui non siamo stati capaci di imparare». Perché le religioni possono offrire «un prezioso apporto per la costruzione della fraternità e per la difesa della giustizia nella società». La fonte d’ispirazione per questa nuova pagina di dottrina sociale della Chiesa viene ancora una volta dal santo dell’amore fraterno, il Povero d’Assisi, specificamente la VI (delle 28) sue ammonizioni. Papa Francesco ricorda nell’incipit stesso della sua lettera enciclica che «tutto ciò che è umano ci riguardi » e che «dovunque i consessi dei popoli si riuniscono per stabilire i diritti e i doveri dell’uomo, noi siamo onorati, quando ce lo consentono, di assiderci fra loro». La Chiesa del resto, affermava Paolo VI, «chiamata a incarnarsi in ogni situazione e ad essere presente attraverso i secoli in ogni luogo della terra – questo significa “cattolica” –, può comprendere, a partire dalla propria esperienza di grazia e di peccato, la bellezza dell’invito all’amore universale». Francesco spiega poi che le questioni legate alla fraternità e all’amicizia sociale sono sempre state tra le sue preoccupazioni e che negli ultimi anni ha fatto riferimento ad esse più volte. E se la redazione della Laudato si’ ha avuto una fonte di ispirazione dal suo fratello ortodosso *Bartolomeo*, il patriarca ecumenico di Costantinopoli che ha proposto con molta forza la cura del creato, in questo caso si è sentito stimolato in modo speciale dal *grande imam Ahmad Al-Tayyeb*, con il quale il Papa si è incontrato nel febbraio del 2019 ad Abu Dhabi per ricordare che Dio «ha creato tutti gli esseri umani uguali nei diritti, nei doveri e nella dignità, e li ha chiamati a convivere come fratelli tra di loro». Questa enciclica raccoglie e sviluppa i grandi temi esposti in quel Documento firmato insieme e recepisce, nel suo linguaggio, «numerosi documenti e lettere ricevute da tante persone e gruppi di tutto il mondo». La genesi della lettera tuttavia è stata accelerata da un’emergenza: l’irruzione inattesa della pandemia del ***Covid-19***, **«che ha messo in luce le nostre false sicurezze**, e al di là delle varie risposte che hanno dato i diversi Paesi, **è apparsa evidente l’incapacità di agire insieme»**. Perché «malgrado si sia iper-connessi – spiega ancora il Papa – **si è verificata una frammentazione che ha reso più difficile risolvere i problemi che ci toccano tutti»**. E adesso «se qualcuno pensa che si tratti solo di far funzionare meglio quello che già facevamo, o che l’unico messaggio sia che dobbiamo migliorare i sistemi e le regole già esistenti, sta negando la realtà». Il Papa afferma inoltre che se ancora una volta si è sentito motivato specialmente da san Francesco d’Assisi, anche altri fratelli non cattolici sono stati ispiratori: *Martin Luther King*, *Desmond Tutu*, *il Mahatma Gandhi*. In particolare, cita però il beato *Charles de Foucauld*.

Seconda parte

SEZIONE ANTRPOLOGICA

CAPITOLO IV

LA LEGGE MORALE

Introduzione

Il trattato sulla Legge è uno dei più importanti riguardanti la Teologia Morale Fondamentale. Tocca diversi punti nevralgici della sua riflessione. Per questo non può avere un senso univoco, ma analogico. In altri termini, esistono diversi tipi di legge. In termini generali, potremmo dire che *la Legge Naturale esprime il carattere obbligante, impegnativo, vincolante, esigente* della chiamata di Dio a vivere secondo i suoi comandamenti.

La tradizione cristiana ha raccolto sotto l'espressione "Legge morale" l'insieme dei valori e norme che devono regolare la vita dell'uomo per realizzare la volontà di Dio. Le norme di cui si parla sono quelle che promanano da Dio e fanno realizzare all'uomo il progetto divino su di lui. Riprendendo il Concilio Vaticano II, potremmo dire che "*norma suprema della vita umana è la legge divina, eterna, oggettiva e universale, per mezzo della quale Dio, con un disegno di sapienza e amore ordina, dirige e governa tutto il mondo e le vie della comunità umana*" (DH 3).

A primo acchito, sembrerebbe che la Legge morale abbia un certo carattere di coercizione. Ma non è così. *Lo scopo della Legge morale è quello di educare ed orientare la libertà dell'uomo verso il bene da raggiungere ed il male da evitare*. Per tale ragione, assume un carattere di **prescrizione** e di **divieto**. Il motivo per cui la Legge morale è data all'uomo è perché egli possa agire in conformità con il bene da raggiungere, e per questo esprimere un agire virtuoso.

Nella dottrina cattolica i riferimenti importanti alla Legge morale li abbiamo tanto nell'enciclica *Veritatis splendor*, dai numeri 35-53, e tanto nel *Catechismo della Chiesa Cattolica* (CCC), dai numeri 1950-1986. Di particolare importanza risulta essere il n. 1950.²⁸ Potremmo dire che la Legge morale è una direttiva che coordina l'attività umana verso il suo fine ultimo che è il bene.²⁹ Ovviamente la legge, per poter obbligare, deve essere *retta, buona, santa* e deve concorrere al *raggiungimento del bene finale*; diversamente perde il suo mordente morale e vincolante presso la volontà umana. In senso stretto, la **Legge morale è una direttiva di natura obbligante, generale e stabile ordinata al fine ultimo**.³⁰

Da quanto detto possiamo affermare che la Legge morale è un mezzo datoci da Dio attraverso la Rivelazione e la Creazione, affinché ciascuno di noi possa scegliere ciò che conduce verso il compimento pieno della nostra esistenza, cioè verso la beatitudine eterna e la piena conformazione alla volontà di Dio e al progetto di immagine e somiglianza sua. Vista in tal senso, la Legge morale non entra in conflitto con la libertà.³¹

Oggi assistiamo ad un'esplosione vera e propria dell'autonomia dell'uomo, che lo ha condotto ad essere legge per se stesso. Da più fronti si parla di libertà assoluta, priva di ogni obiettivo, tranne che affermare se stessi, ma scantonando ogni margine di proibizione e di divieto. Si tratta di una libertà povera di contenuti che, a lungo andare, non può fare altro che divorare se stessa. Una delle

²⁸ "La Legge morale è opera della Sapienza divina. La si può definire, in senso biblico, come un insegnamento paterno, una pedagogia di Dio. Prescrive all'uomo le vie, le norme di condotta che conducono alla beatitudine promessa; vieta le strade del male che allontanano l'uomo da Dio e dal suo essere. Essa è ad un tempo severa nei suoi precetti e soave nelle sue promesse", CCC 1950.

²⁹ Spesso sentiamo dire l'espressione *moralmente obbligante*. Con essa non si vuole mettere in evidenza una coercizione esterna, ma una vera e propria spinta interiore. Questa precisazione vale per ricordare che l'uomo resta comunque libero di agire in un senso e in un altro; tuttavia, è moralmente tenuto (obbligato) in coscienza a vivere secondo il dettato della Legge morale.

³⁰ Cfr. K.H. PESCHKE, *Etica cristiana, I. Fondazione della teologia morale*, Pontificia Università Urbaniana, Roma, 1999³, 68-69.

³¹ A tal proposito, la VS afferma al numero 35: "La legge di Dio non attenua né tantomeno elimina la libertà dell'uomo, al contrario la garantisce e la promuove".

note dolenti dell'attuale antropologia è che *l'uomo ha perso il fascino della ricerca*, proprio perché non sa cosa cercare. Si pretende che la pagina della vita sia totalmente bianca, priva di righe e margini che aiutino a scrivere in senso retto e ordinato, e uno spazio di possibilità assoluto in cui si può fare tutto e il suo contrario. Questa è **l'autonomia**, con cui l'uomo ha raggiunto la signoria della sua vita e non tollera alcuna interferenza né intervento esterno. Tutt'al più può dare spazio alla tolleranza, intesa più come indifferenza nei confronti dell'altro. Per questo, in quanto signore della propria esistenza, l'uomo non può rassegnarsi ad obbedire a una legge naturale già datagli senza di lui.

In verità, non solo il fronte filosofico ha messo in crisi la Legge naturale, ma anche quello teologico. Si è voluto mettere in crisi anche il fronte biologico, per cui si afferma che non si possono far dedurre direttamente le norme operative dalle strutture biologiche della natura umana, senza che vi fosse la mediazione della ragione.³²

4.1. Come intendere il termine Legge

Dobbiamo esordire chiarendo che, quando parliamo di Legge Morale (LM), è opportuno specificare che il concetto di "legge" è adottato come analogico, consapevoli che esso fa riferimento a realtà molto diverse tra loro. Infatti, si parla di leggi fisiche, chimiche, morali, giuridiche. Ovviamente la prospettiva che ci interessa è quella morale, per cui saremo impegnati a chiarire che cosa intendiamo per Legge Morale. Per tal scopo ci viene incontro la definizione data da san Tommaso: *"la Legge è l'ordinamento della ragione al bene comune, promulgato da chi detiene la guida della comunità"*. Sostanzialmente egli la intende come "un'attività della ragione che costituisce la regola, o l'insieme delle regole ragionevoli dettate in vista del bene comune del gruppo".

Tommaso intende la legge come **"regola e misura degli atti umani"**. Dunque, un parametro educativo atto a misurare e regolare gli atti umani. In questo modo il dottore angelico intende indicare le funzioni della Legge Morale:

- Nella fase in cui gli atti umani sono generati, la Legge Morale serve come *regola*, ossia aiuta il soggetto morale a costruire azioni buone. Per spigare ciò che intende dire, il teologo domenicano ricorre all'esempio della squadretta: serve a fare dritte le linee che a mano verrebbero storte.
- Ma la Legge Morale è anche *misura* degli atti umani: dopo che le azioni sono state elaborate e realizzate, la LM serve anche a soppesarle e valutarle.

Alla luce di ciò, la **LM** si connota come strumento pedagogico che interviene prima e dopo il compimento dell'azione, per dirigerla verso il bene. Quindi interviene nella fase genetica e in quella valutativa degli atti. Sicché, nella nostra vita la Legge Morale è finalizzata al bene da farsi e alla valutazione di ciò che è stato fatto. Questa regola e misura viene da Dio: Lui è il pedagogo per antonomasia che ci mette a disposizione strumenti pedagogici per confermarci sulla via del bene e darci criteri concreti per le nostre scelte.

In ambito teologico-morale, quando si parla di Legge lo riferiamo alla **Legge Eterna**: questa è la vera regola e misura degli atti umani. Essa richiama il disegno di Dio, il suo progetto e la sua volontà. In primo luogo, il suo disegno posto in essere nella *Creazione*, nella *Redenzione*, nella *Storia della salvezza*. Potremmo dire che la Legge Eterna è la volontà Dio.

Va detto che il concetto di legge eterna non è un'esclusiva del cristianesimo. Esso ne nasce al di fuori. Già gli stoici parlavano di *Lex eterna*. Lo specifico del cristianesimo è che questa è riferita a Dio, cioè al progetto suo per l'umanità. Ebbene, tale legge solo Dio la conosce; non è dato all'umanità di poterla conoscere. In altri termini, nessuno può conoscere la legge eterna stessa. San Tommaso identificherà nel Verbo di Dio, cioè la seconda Persona della Santissima Trinità, la legge eterna di Dio.

³² Uno di questi teologi, convinto, è Demmer.

Sorge naturale la domanda: in che modo gli uomini possono venire a conoscenza di questo disegno divino, di questa regola fondamentale della vita morale? La risposta è: attraverso *due partecipazioni*. Il termine “partecipazione” va inteso metafisicamente, ossia secondo quello che il soggetto può recepire, in questo caso gli uomini. Pertanto, il dato della legge eterna viene adattato in base alla capacità degli uomini ed in base alle vie che sono a loro consoni: quella naturale. Dunque:

1. Partecipazione secondo ragione: è una via naturale per gli uomini, i quali possono così scoprire alcuni beni-valori fondamentali del progetto di Dio, così da trovare quei criteri orientativi per il loro comportamento. Ebbene, questa partecipazione si chiama **Legge Naturale**. Come intenderla? *Si tratta di quei beni-valori fondamentali iscritti nella natura della persona umana, che l'uomo può scoprire con la sola ragione.*
2. La Rivelazione: è la cosiddetta via soprannaturale. Attraverso essa Dio fa conoscere all'uomo le sue leggi, rinvenibili nell'Antico Nuovo Testamento.

Da quanto detto si intuisce che il concetto di *Legge Eterna* comprende tanto la *Legge Naturale* quanto la *Legge Rivelata*, ciascuno nella specificità del suo aspetto peculiare. Tuttavia, quando applichiamo il concetto nell'ambito della Teologia Morale intendiamo riferirci alla volontà di Dio, di conseguenza è essa la *suprema lex* della vita morale, il che significa che le nostre azioni possono dirsi buone o cattive a seconda che siano in linea o no con la volontà divina. Questa volontà noi la conosciamo mediante la Rivelazione e nella modalità creaturale di uomini (non come la possono conoscere gli angeli). Gli angeli conoscono la Legge Eterna meglio di noi perché dotati di un'intelligenza superiore rispetto alla nostra. Noi invece la conosciamo in base alle due vie sopra indicate, cioè la Ragione e la Rivelazione.

Un discorso specifico va fatto, invece, per il Nuovo Testamento. In esso Dio ha rivelato agli uomini una *Legge Interiore* ed una *Legge Esteriore*, mentre nell'Antico Testamento vi era solo quella esteriore (per esempio i comandamenti), cioè una legge esteriore all'uomo, scritta su codici. La legge rivelata nel NT ha una duplice faccia: da un lato prende corpo dalle indicazioni morali scritte, come le Beatitudini, il comandamento dell'amore. Ma dall'altro è anche legge interiore, ossia lo Spirito Santo. È lui la Legge Nuova/*Lex Nova*. Dunque, **la regola di vita dei credenti è lo Spirito Santo, il maestro interiore**. Questi è il dono del Risorto che ci è stato dato nella pienezza nel giorno della Pentecoste. Nella nostra tradizione cattolica lo Spirito ha assunto il nome di *Legge Nuova* o *Lex gratiae* o *Legge dello Spirito* o *Legge del NT*. Tutti questi termini indicano sostanzialmente un concetto unico ma importante: **è lo Spirito il principio orientativo fondamentale della morale cristiana**.

Non siamo risparmiati da possibili errori, quali lo *spiritualismo* da un lato e *legalismo* dall'altro. Infatti, se si dà troppo accentuazione alla dimensione interiore si rischia di cadere nello *spiritualismo*, che presta il fianco al lassismo, poiché si fa ricondurre allo Spirito ciò che invece è una propria elaborazione psicologica. Questa assolutizzazione ci fa dimenticare che ci sono delle leggi scritte, dei codici oggettivi che mettono in crisi la voce dello pseudo spirito. In questo caso il parametro esterno mi aiuta a verificare quello interno. Sul versante opposto, invece, si può correre il rischio di esasperare molto la dimensione esteriore trascurando quella interiore. In questo caso si cade nel *legalismo*, che non tiene conto del “Maestro interiore” che è la guida delle persone. Di questi accantonamenti nell'uno o nell'altro versante ne è piena la storiografia. Dal nostro canto, è opportuno precisare che esiste una gerarchia tra la Legge Interiore e quella Esteriore. La Legge Interiore è principale, mentre quella esteriore è secondaria, anche se essenziale. Bisogna considerarle entrambe. La Legge Esteriore serve a non sciupare la grazia dello Spirito. In buona sostanza, si tratta di quei paletti esterni di cui necessitiamo per non sciupare la grazia dello Spirito. Pertanto, sono necessarie l'una all'altra.

Accanto alla legge eterna rivelata e partecipata mediante la ragione e la Rivelazione, noi ci occuperemo anche della rilevanza morale della *Legge Umana*, cioè daremo attenzione anche quelle leggi che non sono state fatte da Dio, bensì dagli uomini, ma che hanno comunque rilevanza morale perché devono confrontarsi con la legge suprema che è la volontà di Dio, e in qualche modo ne sono un richiamo circa l'ordine e il perseguimento del bene. Il caso del Diritto Canonico, del Diritto Civile e Penale.

In definitiva, *la legge eterna è la suprema regola della vita morale*; essa è il disegno di Dio, che si è concretizzato in primo luogo con la Creazione e successivamente con la Redenzione. Ribadiamo che la *Legge Eterna* è sostanzialmente il Verbo, secondo il concetto trinitario di “appropriazione”.³³ Il chiedermi se le azioni che compie sono buone è alla luce della legge eterna di Dio.

Un’ultima considerazione opportuna. La legge eterna è il principio, il fine, lo scopo il modello di ogni legge morale (come potrebbe essere la legge costituzionale rispetto al resto della legislazione). D’altro canto, non dimentichiamo che il concetto di legge eterna non nasce con il cristianesimo, bensì con la sapienza greca, il mondo pagano, soprattutto di stoici. Il cristianesimo lo ha adottato. Lo stoicismo concepiva l’idea che esiste un *logos*, un progetto divino, da cui dipendono tutte le leggi morali. Il cristianesimo ha preso questa intuizione, ma ovviamente l’ha adattata teologicamente, per cui possiamo domandarci: qual è la differenza fondamentale tra il concetto di legge eterna inventato dagli stoici e concetto di legge eterna del cristianesimo? Ebbene, negli stoici il concetto di legge eterna è panteistico (il divino è presente in tutte le cose). Invece nella tradizione cristiana si fa la dovuta differenza tra creatura e Creatore. Nelle creature non troviamo il Creatore, ma la sua impronta, perché vi è una differenza abissale metafisicamente tra loro. È proprio alla luce di questa differenza che dal nostro punto di vista va compreso il concetto di legge eterna: la Legge Eterna in Dio è diversa da come sta nelle persone umane: il disegno divino è più grande più ampio di quello umano.

Consideriamo ora le partecipazioni. il disegno di Dio è conosciuto solo da lui, ma questi lo ha iscritto nell’essere di ogni persona umana nel momento della Creazione. Dio ha una *ratio*, un progetto, un fine, un disegno, che riguarda l’uomo, realizzato nel momento della creazione. Ora la nostra domanda è: *come Dio lo fa conoscere all’uomo?* Mediante due partecipazioni: la Legge Naturale è la Legge Rivelata.

4.2. La Legge Naturale.

È la prima partecipazione. Si tratta del disegno che Dio ha iscritto nella natura della persona umana, che ci porta a dire che non siamo stati creati per caso, ma per una espressa volontà divina, rispondente ad un progetto. È quanto ci riferisce la teologia creazionista. Proprio questo disegno divino è l’elemento discriminante tra bene e male, per cui per l’uomo sarà buono ciò che risponde a tale disegno iscritto in lui, al contrario sarà cattivo ciò che va a ledere tale disegno. Nella nostra tradizione questo si chiama **Legge Morale Naturale**, vale a dire il disegno divino iscritto nella natura della persona, e che gli uomini possono scoprire con la loro *ragione*.

Dal punto di vista teologico bisogna capire qual è il fondamento teologico di quanto stiamo affermando, che significato ha questo concetto nella nostra tradizione. Abituamente quando si tratta questa argomentazione si chiama in causa san Paolo, cioè Rm 1,26-2,18. In questo passo l’apostolo, nell’intento di descrivere la situazione storico-salvifica dei giudei e dei cristiani, illustra qual è il loro percorso salvifico, dei Giudei prima e dei Pagani successivamente. Egli sostiene che Giudei sono guidati da una legge che Dio ha dato loro attraverso i Comandamenti, per rivelazione. Su questi saranno valutati. I Pagani, invece, non hanno una legge rivelata, perciò a loro sarà chiesto di comportarsi in base a quei valori che la loro ragione ha saputo percepire scoprire. In definitiva, ai Giudei è stata fornita una legge rivelata, ed è su questo che saranno valutati, per essa hanno potuto incontrare Dio sperimentando la storia della salvezza. I Pagani, invece, potranno conoscerlo attraverso il creato; nella sua contemplazione si può fare il naturale passaggio dalle creature al Creatore. Dunque, i Pagani saranno giudicati a partire dal bene che hanno appreso con la loro ragione, mentre Giudei dal bene appreso a partire dalla Rivelazione. In definitiva, Paolo afferma chiaramente

³³ Come sappiamo dai trattati sulla Trinità, all’interno della vita trinitaria vi sono degli aspetti applicati diversamente alle Tre Persone, per cui diciamo che il Padre è il Creatore, il Figlio è il Redentore e lo Spirito il Santificatore. Ma questo non significa che le appropriazioni dividono le Tre Persone in compartimenti stagno, perché nella creazione erano presenti tutti e tre, così come nella redenzione. Si attribuisce a uno dei Tre il ruolo di contenere questo progetto di Dio, ma questo li coinvolge tutti e Tre. Ogni azione trinitaria è frutto della sinergia dei Tre.

che gli uomini, anche quando non conoscono il Dio rivelato, possono giungere attraverso la ragione a scoprire il progetto divino iscritto in loro. In questo si sostanzia l'idea, il fondamento di quella che noi chiamiamo Legge Naturale.

Riteniamo opportuno aggiungere a quanto detto un altro elemento importante: la **Teologia della Creazione**. Essa è la prima a mettere in evidenza l'esistenza di una legge naturale. Dio ha creato l'uomo ponendo in lui un logos, un progetto, scopribile mediante la ragione. Ancor più ampiamente lo afferma la teologia della creazione.

Ribadiamo che il concetto di *Lex naturalis* era già presente nella sapienza greca. In questo si era convinti che esistono delle leggi divine che precedono ogni codificazione umana. Si fa l'esempio della tragedia di Antigone, la quale disobbedisce all'espresso divieto del re di seppellire il fratello, giustificandosi dicendo che non è umano per una sorella vedere il fratello abbandonato a terra senza dargli adeguata sepoltura. Dunque, prima delle leggi umane, esistono altre che le precedono, ove è messa in gioco la dignità umana. I latini, invece, parlano dell'esistenza di uno *jus* primordiale, un progetto che precede le codificazioni degli uomini. I Padri della Chiesa, adottando gli elementi della cultura greca e latina hanno formulato cristianamente la teoria della legge naturale, facendone un caposaldo. Infatti, dai Padri in poi si è sempre ritenuto nella nostra tradizione che questo disegno iscritto nell'essere della persona umana è il fondamento di ogni eticità.

Ma dobbiamo a Tommaso d'Aquino la connotazione attuale del concetto di Legge Naturale nell'insegnamento cattolico. Egli l'ha definita in questi termini: "La Legge Eterna partecipata attraverso la ragione agli uomini". In questa definizione va sottolineata la parola "partecipata", che dice la consegna della comprensione del disegno di Dio adattata alle modalità di comprensione dell'uomo, dunque, *ad modum recipientis*, cioè secondo le possibilità di recezione e comprensione degli uomini. Per il dottore angelico, gli uomini possono scoprire la Legge Eterna attraverso la ragione. Questo concetto è ribadito da Catechismo della Chiesa Cattolica. Ma non dimentichiamo che ha conosciuto stagioni di crisi durante la storia del pensiero morale, a partire da Guglielmo di Ockam, il quale, oltre ai suoi meriti, ha il demerito di aver reso difficile la fondazione metafisica della morale cristiana. Infatti, il nominalismo ha messo in crisi il fondamento ontologico, metafisico comune per l'etica, affermando che non esistono gli universalis, per cui non esiste una "natura umana" che possa essere fondamento di una legge naturale. Successivamente, a tale crisi ha risposto in età moderna la cosiddetta "Scuola del Diritto Naturale". Questa, a partire dal 600, riprendeva il concetto di *jus naturalis*. In un'età in cui è venuta meno l'unità confessionale, l'impero, e si affermano gli Stati nazionali, il fondamento del diritto naturale sarà proprio sulla Legge Naturale, ove unico comune denominatore a livello di eticità è il bene scritto nella natura della persona umana. Questo pensiero diverrà presupposto della "Scuola di Diritti Naturali", con cui si argomenta che esiste uno *ius naturalis* che accomuna tutti gli uomini, per cui diritti che appartengono a tutto il genere umano.

Come si può comprendere, la dottrina della Legge Naturale attraversa tutta la storia del cattolicesimo, benché con vicende alterne legate proprio al destino della metafisica:

- a) dove la metafisica è accettata, la teoria della Legge Naturale si afferma;
- b) laddove la metafisica è messa in discussione, entra in crisi anche la Legge Naturale.

4.2.1. I contenuti della Legge Naturale

In linea con quanto affermato dal CCC e VS, i quali hanno accolto l'impostazione di Tommaso, bisogna distinguere tre livelli: *sinderesi, inclinazioni naturali, principi derivati*.

- **Sinderesi:** "è il possesso abituale dei principi primi dell'ordine etico". Sostanzialmente la ragione umana è orientata, inclinata in modo costante verso l'indirizzo etico fondamentale: "*fa il bene, evita il male*". Questo a motivo della creazione: l'uomo è stato fatto da Dio per il bene. Perciò, nell'uomo vi è un orientamento etico stabile verso il bene ("*fa il bene ed evita il male*") ed è la prima generalissima inclinazione della Legge Naturale in ciascun uomo. Bisogna precisare che quando parliamo di bene, lo intendiamo come "il bene compreso". Questo vale anche per il male, perché se lo si fa senza accorgersene, non si può essere ritenuti responsabili. In verità, noi siamo stati fatti per il bene. San Tommaso

descrive questo principio in modo diverso: *“agisci secondo ragione”*. Per lui, dire “fa il bene ed evita il male” o dire “agisci secondo ragione” significa dire la stessa cosa; è convinto che l’intelletto pratico, che si occupa del discernimento morale, funziona a partire da questo primo dato fondamentale: “agisci secondo ragione”, che si può dire anche “fa il bene ed evita il male”. Si tratta di un’azione di non contraddizione per un’identità di non contraddizione. È questa la regola fondamentale in base a cui la ragione pratica agisce. Bisogna ricordare che su questo aspetto nella tradizione cattolica c’è unanime consenso: non vi può essere ignoranza! L’uomo comprende di essere fatto per il bene, per cui il male è una scelta forte e evoluta, non naturale, ma possibile. La ragione continuamente indica all’uomo tale indirizzo fondamentale. Però bisogna specificare che cosa significa “fai il bene ed evita il male”. A questa domanda risponde al secondo livello.

- ***Inclinazioni naturali***. Abbiamo appena affermato che la prima inclinazione etica è “fa il bene ed evita il male”. Come può essere meglio compresa? A questa domanda si risponde nei seguenti termini: il bene da fare il male da evitare si scoprono nella luce dell’inclinazioni naturali fondamentali della persona umana”. Ebbene, è Tommaso a specificarci quali sono le inclinazioni naturali fondamentali della persona umana:
 - ***inclinazioni a conservare la vita*** (mantenersi nell’essere);
 - ***inclinazioni a conservare la specie*** (il matrimonio, la procreazione);
 - ***inclinazioni a conoscere la verità e a vivere in società*** (queste ultime due sono come un’unica grande inclinazione derivante dalla natura ragionevole).

Mentre le prime due, afferma Tommaso, non sono tipiche dell’uomo (anche gli animali e le piante hanno tale doppia tendenza mantenersi nell’essere e a conservarsi come specie), l’inclinazione di cercare la verità (Dio) e di vivere in società è propriamente umana.

Quale rapporto intercorre tra Legge Naturale e inclinazioni naturali? Le inclinazioni non sono di per sé il contenuto della Legge Naturale, dunque il rapporto esistente è: ***“La ragione umana scopre come bene ciò a cui l’uomo è naturalmente inclinato”***. Di conseguenza, ***la ragione scopre nella luce dell’inclinazioni i beni-valori fondamentali della persona umana***.³⁴

- ***Principi derivati***. *Dai beni-valori scoperti mediante le inclinazioni naturali, la ragione, attraverso l’esperienza di ragionamento, deduce alcuni valori fondamentali*. Per questi principi derivati si comprende, per esempio, l’indissolubilità del matrimonio. E siccome il matrimonio è un bene, i figli sono a loro volta un bene, così come lo è l’educazione. Tutto ciò richiede stabilità. Per questo il matrimonio richiede stabilità, proprio per assicurare il bene degli sposi e dei figli. Allo stesso modo possiamo dire della procreazione e dell’educazione: esiste un diritto-dovere dei genitori a procreare ed a educare la prole. Dunque, dai valori scoperti a livello di inclinazioni si può giungere, tramite ragionamenti, ad alcuni valori importanti. Perciò, il terzo livello non attinge direttamente all’inclinazioni, ma dai valori scoperti a partire dalle inclinazioni naturali, mediante l’esperienza di ragionamento, evince alcuni criteri orientativi per l’agire.

³⁴ Qualche esempio. Primo quadro: perché esiste l’inconfutabile inclinazione a conservarsi nell’essere! Perché la vita fisica, l’esistenza nel corpo e il bene-valore fondamentale della persona umana, su cui tutti gli altri sono costruiti. La ragione scopre che la vita fisica è un bene fondamentale della persona umana, per cui è nocivo e illecito uccidere un individuo della specie umana. Secondo quadro: l’inclinazione a conservare la specie; il matrimonio, la procreazione l’educazione dei figli sono un grande bene-valore per la persona umana. Terzo quadro: l’inclinazione a conoscere la verità è scoperta dall’uomo perché questo è scoperta dall’uomo come un grande bene, a differenza della menzogna. Nella tradizione cattolica la menzogna, ossia “il parlare per ingannare” è una grave inclinazione morale, un *intrinsece malum*. Se nell’uomo c’è una tensione verso la verità, la menzogna gli sottrae questo bene-valore fondamentale. Quarto quadro: se nell’uomo esiste l’inclinazione a vivere nella società, di riflesso esiste un “bene comune” da conseguire e custodire. Gli uomini hanno iscritta nella loro natura la vocazione sociale, il bene comune, la comunione, la vita sociale. Quando si parla di contenuti della legge naturale non bisogna pensare ad un codice perfettamente ascrivibile, ma ha dei valori (della vita, del matrimonio, dell’educazione, della procreazione, della vita sociale, della verità).

Perché è importante tenere presente i tre livelli sopra considerati? Perché nella nostra tradizione ci aiutano a valutare la possibilità della presenza o no dell'ignoranza. San Tommaso afferma apoditticamente che sulla sinderesi non vi è ignoranza. L'imperativo etico è percepito in modo chiaro nel cuore dell'uomo. A livello dell'inclinazioni naturali, invece, l'ignoranza è possibile, perché alla luce di esse si può commettere ignoranza in buona fede. Tuttavia, specifica il dottore angelico, non per tutta la vita. La confusione può esservi per qualche volta, ma non per sempre, perché prima o poi prevarrà la verità di fondo. Invece, circa i principi derivati; gli errori sono più che possibili, dice Tommaso, così come anche l'ignoranza può persistere anche per tutta la vita. Molte possono essere le interferenze persistenti per tutta la vita. Per comodità facciamo una brevissima sintesi:

- ❑ a livello di **SINDERESI: non vi può essere ignoranza** (errore);
- ❑ a livello di **INCLINAZIONI NATURALI: vi può essere ignoranza** ("errore"), **ma non per tutta la vita**;
- ❑ a livello di **PRINCIPI DERIVATI: ci può essere ignoranza** (errore), **anche per tutta la vita**.

Per concludere, quando si parla di Legge Naturale non si fa riferimento ad un codice scritto. Il giusnaturalismo ci è cascato in questo errore, perché era convinto che i valori della persona umana si potessero tutti scrivere su di un foglio. Ma ovviamente così non può essere, perché l'uomo è, e rimane, un mistero. San Tommaso ci ha fatto capire che la ragione può effettivamente cogliere alcuni beni-valori orientativi dell'agire morale della persona, ma questo non giustifica l'esistenza di un codice scritto una volta per tutte, perché la persona è un mistero. Sicché, i beni-valori della persona umana, attendibili nella loro essenzialità, non possono essere mai esauriti. Ha riflettuto sulla Legge Naturale anche Jacques Maritain, dicendo: "*La Legge Naturale non può mai essere esaurita, ma è un pozzo in cui si scava continuamente. Ma è un pozzo in cui ogni tanto l'umanità si scorda qualche cosa*". Mentre si stava per conoscere, si può dimenticare ciò che era stato acquisito.

4.2.2. *Le caratteristiche fondamentali della Legge Naturale*

Com'è fatta questa legge e quali sono le sue caratteristiche tipiche? Ne sono tre

- a) **Universalità**: essendo la legge della natura della persona umana, si impone ad ogni essere dotato di ragione. Ogni essere ragionevole può scoprirla.
- b) **Immutabilità**: è una legge immutabile. Tratta e contiene valori permanenti. La ragione di tale immutabilità è che essa inerisce all'essere, cioè riguarda l'essere. È iscritta su un fondamento stabile, proprio perché afferisce alla natura della persona umana. Però è opportuno fare un distinguo: un conto è l'immutabilità dal punto di vista metafisico, in cui la natura della persona umana rimane se stessa e i valori iscritti nella natura della persona umana non possono cambiare; ma un altro conto è l'immutabilità a livello gnoseologico, ove è giustificabile il mutamento, non in quanto alla sostanza, ma in quanto alla conoscenza dei beni-valori. Questo ci fa capire che il fatto di essere guidati dalla Legge Naturale, non risparmia l'uomo dal poter fare cose mostruose.
- c) **Non dispensabilità**: è strettamente legata all'immutabilità. Sappiamo che la dispensa dal punto di vista giuridico, è quell'istituto con cui una persona viene sottratta ad una responsabilità giuridica (per es. l'ufficio divino, se vi sono delle cause per dispensare). Potremmo dire che esista un "istituto della dispensa" rispetto alla Legge Naturale? Assolutamente **no!** La ragione è che in fatto di beni-valori fondamentali iscritti nella natura della persona umana, solo Dio può dispensare. E Dio non smentisce se stesso e il suo disegno fondamentale. Pertanto, la Legge Naturale, toccando beni-valori iscritti nella natura della persona umana, non è dispensabile da nessuna autorità umana. Solo Dio può farlo, ma questo non può che avvenire in vista di un bene di gran lunga più grande. Di conseguenza, secondo la dottrina cattolica, alla Legge Naturale non c'è epikéia, cioè non vi può essere eccezione per caso singolo, quindi non vi può essere dispensa. Ci resta ultima considerazione da fare. La dispensa deve fare i conti con due tipologie di norme morali: negative e positive.

- **Le norme morali negative.** Hanno potere vincolante forte, per cui non è possibile in alcun caso andare contro di esse. Vincolano *semper et pro semper*. Le norme morali negative Per queste norme non possono darsi dispense, perché vanno a proteggere i beni-valori essenziali, importanti. Non vi sono eccezioni.
- **Norme morali positive:** anch'esse valgono *sempre, ma non per sempre*, perché si può concedere in alcuni casi la dispensa. Ciò si spiega perché non sempre si può realizzare ciò che esse chiedono. Si pensi all'uccisione in caso di legittima difesa acclarata, di osservanza del precetto festivo nell'impossibilità o di malattia o di cause indipendenti dal soggetto. Non sempre quello che norme morali positive chiedono che si possa realizzare sic et simpliciter, questo perché sono in atto delle condizioni che non permettono di soddisfarle. Le norme morali non potranno mai chiedere l'impossibile (il diritto canonico dice che il principio più importante è: "*ad impossibilia nemo tenetur*", cioè nessuno è tenuto all'impossibile). Ciò che la norma ti chiede dev'essere eticamente possibile, diversamente non va considerata né ci si può sentire responsabili. Per questo non bisogna essere legalisti!

4.3. La Legge Morale Rivelata

Ci addentriamo adesso in un altro aspetto specifico della Legge Morale: quella *rivelata*. La specificazione è importante perché un conto sono le indicazioni normative che l'uomo può scoprire con la sua ragione, un altro conto, invece sono le indicazioni normative che Dio nella storia della salvezza ha rivelato agli uomini.

All'interno di esse si può parlare di *leggi positive*, ossia quelle leggi scritte positivamente dal legislatore che è Dio nella Sacra Scrittura. Egli le ha manifestate agli uomini e sono codificate nell'Antico e Nuovo Testamento. Il termine "positive" è la controparte del termine "*naturali*". Queste ultime sono scritte nella natura della persona umana.

Queste leggi positive codificate nella Bibbia hanno una caratura di responsabilità più chiara. Il motivo è che nelle leggi naturali l'uomo con la sua ragione deve scoprirle (potremmo quasi dire che sono poste allo stato grezzo e che spetta alla ragione percepire) per poi metterle in pratica. Nelle leggi positive, invece, il soggetto si trova delle indicazioni specifiche che Dio ha rivelato agli uomini. Di seguito considereremo la *Legge Morale Rivelata* sia nell'AT che nel NT.

4.3.1. La Legge Morale Rivelata dell'Antico Testamento

Questa legge è contenuta soprattutto nella Torah e riguarda soprattutto il *Decalogo* e la *Legislazione Mosaica*. La Legge Rivelata dell'Antico Testamento è contenuta nella Torah, ma in quest'ultima dobbiamo considerare innanzitutto, e soprattutto, i *Comandamenti* e la *Legge Mosaica*, vale a dire quelle leggi scritte da Mosé per tradurre gli stessi Comandamenti in risposta alle esigenze del popolo interessato da una fase evolutiva molto importante della sua vita.

- ❖ **Decalogo (Es 20 e Dt 5 - che è una rilettura).** Contiene indicazioni normative date da Dio al suo popolo per offrirgli criteri normativi affinché il dono della libertà possa rimanere protetto, mentre lo stesso popolo possa confermarsi come alleato di Dio. Le caratteristiche che lo riguardano mettono
 - ✓ in primo luogo, la evidente, *chiara origine divina*. Tanto nell'Esodo che nel Deuteronomio, il contesto è teofanico: è Dio che si fa presente nella Storia e che dà al suo popolo Israele un quadro normativo ben definito.
 - ✓ Queste norme hanno la loro *chiave interpretativa nell'Alleanza*. Infatti, sono le indicazioni per vivere l'alleanza con Dio. Presuppongono un'opzione ben precisa: scegliere Dio per proprio signore. Se questo avverrà, sarà quasi naturale rispettare le indicazioni di vita da lui ricevute. Altresì, sono norme che presuppongono un'opzione religiosa nei confronti del Dio liberatore che è entrato nella storia. Se il popolo crede in Dio e lo riconosce come Signore, certamente accoglierà queste indicazioni; al contrario

le stesse norme non avrebbero valore. Questo ci dice che tali norme presuppongono un'opzione di fede nei confronti di un Dio riconosciuto come liberatore. Quindi, l'alleanza con Dio è la scelta di lui per proprio Signore, al quale rendere il proprio culto, essendo stato il liberatore; costituiscono il presupposto fondativo del Decalogo. Riconoscerlo per Signore, vuol dire accettare tutte le sue indicazioni e normative. E, in continuità con quello che si sta affermando, va detto che l'obbedienza a Dio è il frutto dell'apertura fiduciale nei suoi confronti. Si può in modo evidente attestare che il Decalogo esprime la scelta di Dio nei confronti di Israele, e la scelta di quest'ultimo nei confronti di Dio, attestata con un'opzione fiduciale, con cui docilmente si pone nelle mani del suo Signore.

- ✓ Infine, il Decalogo manifesta una **grande attenzione ai temi sociali**. Il rispetto dell'altro, della sua proprietà, il rispetto del bene comune costituiscono l'asse portante, proprio perché il Decalogo disciplina la relazione con Dio, con se stessi e con gli altri.
- ❖ **Legislazione Mosaica**. È maggiormente contenuta nella Torah. Si tratta del tentativo di scrivere una legislazione in cui le indicazioni del Decalogo venissero applicate alle condizioni mutevoli del popolo di Dio. In altri termini, sono applicazioni con cui Mosé ha tentato di tradurre comandamenti in norme che potessero guidare il popolo d'Israele nelle diverse fasi della sua evoluzione. Proprio nella Torah Israele passa dall'identità nomade a quella nazionale, con un re, una legge e un'entità di popolo. Non si può trascurare un dato di fatto importante: la legislazione mosaica presenta anche dei contatti con le culture morali dei popoli vicini. Pertanto, in esso confluiscono il discernimento morale e le tradizioni etiche dei popoli vicini. Tentiamo di individuare le caratteristiche che lo riguardano.
 - ❑ In primo luogo, consideriamo gli aspetti positivi
 - ✓ **Tentativo di tradurre il Decalogo in norme concrete, ma con attenzione particolare alla saggezza morale dei popoli vicini**. Questi due ambiti hanno degli aspetti positivi. Sono norme che valgono per tutti gli uomini, senza distinzioni; che hanno un'acuta sensibilità comunitaria; che puntano alla comunione e costruzione positiva all'interno del popolo.
 - ✓ È un **rapporto con Dio non magico-sacrale**, ma basato sulla responsabilità dialogica nei suoi confronti. Rifiutano chiaramente un rapporto magico-sacrale nei confronti di Dio e puntano, invece, ad un rapporto di responsabilità nei suoi confronti. Infatti, nella relazione magico-sacrale l'uomo è portato a comandare Dio e convincerlo (per questa ragione il nome di Dio nella Scrittura è impronunciabile). Dio non è manipolabile. La tendenza dei popoli vicini nell'azione culturale era quella di costringere la divinità al desiderio dell'uomo mediante una formula (l'invocazione). Non così per Israele, il quale ha fatto esperienza di interfacciarsi con Dio e di essere suo interlocutore, e adottare la responsabilità del dialogo.
 - ✓ **L'alto valore riconosciuto alla persona umana**: l'uomo è la creatura che Dio ha voluto per sé. Egli è l'unica icona di Dio autorizzata; non è permesso fare immagini diverse di Dio; l'uomo è l'unica immagine di Dio. È il suo luogotenente, che abita e domina il creato con dignità impareggiabile. Si può notare il chiaro riconoscimento della dignità della persona umana.
 - ❑ Ma vi sono anche aspetti limitativi nella Legge Morale Rivelata dell'AT; questo lo affermiamo nella prospettiva della progressività, ossia guardando la pienezza della vita morale rivelata, raggiunta in Cristo.
 - ✓ **Eccessiva attenzione ai beni materiali** rispetto alla libertà verso di essi che Gesù ci ha insegnato;
 - ✓ **forte significato nazionale**. Piuttosto marcata è la distinzione tra Israele e i Pagani. Le regole devono tenere in debito conto ciò che si riferisce a Israele e quanto, invece, agli altri popoli. Infatti, i *Goyim* sono guardati sempre con un po' di sospetto (questo spiega la parabola di Gesù del Buon Samaritano, in cui poneva la domanda specifica su chi

fosse il “mio” prossimo, visto che per Israele e i Pagani non erano da considerarsi prossimo). In definitiva, l’attenzione alla dignità della persona era più marcata per i connazionali rispetto agli altri popoli.

- ✓ ***Norme imperfette.*** La legge del taglione; la legislazione del ripudio. Sono norme che risentono molto della cultura del tempo. *La legge del taglione* limitava le proporzioni della vendetta, obbligando a stare nel limite del valore dello stesso danno subito. *La legge del ripudio della donna* trovava asilo perché ella era considerata una cosa, una proprietà dell’uomo. Gesù, invece, ha insegnato altro, e circa il matrimonio, ha affermato l’indissolubilità. Rimane il fatto che, nel vuoto normativo, queste leggi costituivano in qualche modo una certa misura di perequazione. Tuttavia, rimane ben poca cosa rispetto al *comandamento dell’amore* che Gesù verrà a darci. Resta comunque positiva la valenza educativa importante, proprio nel vuoto normativo: la legge del taglione poneva un argine iniziale alla violenza; la legge del ripudio offriva in qualche modo una certa tutela alla donna, la quale poteva rifarsi una vita dopo il ripudio e non dipendere dal marito
- ✓ ***Il pericolo del legalismo e della esteriorità.*** Queste leggi hanno concorso a creare una sorta di paravento di perbenismo che non va a tenere in debito conto l’interiorità della persona. La loro formulazione, così come appare, sembrerebbe far cadere nella trappola dell’esteriorità, ove basterebbe solo l’adesione formale alla volontà di Dio per far sentire apposto il soggetto. Questo ciò che chiamiamo farisaismo cioè l’idea di “essere apparentemente apposto”. Ovviamente, non è sufficiente l’adesione esteriore alla legge di Dio, vale molto di più quella interiore, altrimenti tali norme non avrebbero senso e perderebbero la loro validità.

In conclusione, affermiamo che le norme di carattere giuridico-penale, giuridico-civile, liturgico-culturale contenute nell’Antico Testamento non sono vincolanti nella Nuova Alleanza. Invece le norme propriamente morali hanno un valore, ma nella prospettiva della progressività della Rivelazione.

4.3.2. La Legge Morale Rivelata del Nuovo Testamento

Parlando della Legge Morale Rivelata del NT la dobbiamo distinguere in due aspetti: *esteriore* ed *interiore*.

► La Legge Morale Rivelata del Nuovo Testamento (ESTERIORE)

Il nostro sguardo verterà ora è considerare alcuni nuclei tematici fondamentali del NT, in particolare gli insegnamenti morali di Cristo e degli Apostoli, successivamente gli insegnamenti positivi che non hanno un’immediata valenza morale, ma che, comunque, conservano delle conseguenze morali; infine i consigli evangelici.

Partiamo da una domanda specifica: cosa hanno insegnato, prima di tutto Gesù e poi gli Apostoli, circa la Legge Morale Rivelata nel NT?

Va subito riconosciuta una certa continuità tra i due insegnamenti, tant’è che sono corrispondenti. Di conseguenza, vanno tenuti profondamente insieme. Gesù, dal canto suo, ha offerto alcune indicazioni morali; gli Apostoli, dal canto loro, hanno offerto indicazioni morali, che altro non sono che l’insegnamento stesso di Gesù ricevuto e trasmesso. Per questo diciamo che gli insegnamenti degli Apostoli sono quelli stessi ricevuti da Cristo e trasmessi alle comunità cristiane.

Che tipo di norme ha dato Gesù, e successivamente gli Apostoli?

- ***Il primato dell’amore:*** è la regola fondamentale della morale, sicché gli atti umani, gli stati di vita delle persone saranno buoni o cattivi a seconda che siano in conformità o no all’amore. A buon diritto si può affermare che ci giochiamo tutto sull’amore, essendo la sintesi di tutta la morale del Nuovo Testamento.

- ***Il recupero del Decalogo.*** Gesù non lo abolisce, ma afferma che conserva la capacità di orientare normativamente la vita dei fedeli. Pertanto, le leggi in esso contenute sono ancora utili per la Nuova Alleanza. Il ruolo che il decalogo ha nella predicazione di morale di Gesù e degli Apostoli è quello di essere criterio dell'amore. Infatti, Gesù dice al giovane che voleva amare, di rispettare queste norme. Quindi, il Decalogo diventa norma e criterio completo per valutare il proprio itinerario d'amore. Ma è posto in un contesto nuovo: non più la Prima Alleanza, bensì all'interno della Nuova. Essa diventa la verifica dell'amore, dicevamo prima. Anche la tradizione cattolica riconosce questa funzione al Decalogo. Lo stesso Catechismo della Chiesa Cattolica lo utilizza come schema di vita morale alla luce del quale verificare concretamente l'amore vissuto. Altresì, dal catecumenato in poi, il Decalogo diventa unità di misura circa la fedeltà all'indicazione fondamentale morale che è l'amore.
- ***Si usano spesso formule paradossali.*** Si tratta di frasi che vanno lette nel loro contesto ("se il tuo occhio di occasione di scandalo, cavalo; se il tuo braccio di occasione di scandalo, taglia lo"). Questo linguaggio vuole sottolineare il primato della sequela del regno di Dio a fronte di qualsiasi altra scelta umana. Ma rimane l'obbligo della giusta interpretazione, perché non vadano prese alla lettera. L'idea di fondo che si vuole perseguire è che quando è in gioco il regno di Dio e la sequela cristologica, tutto è secondario. Il ricorso alle formule paradossali va interpretato nella loro ratio ultima: annunciare il primato etico del Regno di Dio e della sequela di fronte ad ogni altra cosa.

‡ ***Gli insegnamenti positivi di Cristo degli Apostoli***

Nel NT vi sono delle parole di Gesù e degli Apostoli, oltre che degli insegnamenti, che non hanno un'immediata valenza morale ("fate questo in memoria di me"; "andate... Predicate... Battezzate"). Quando si dice "gli insegnamenti morali del NT" vanno distinti quelli che hanno un'immediata valenza morale (come il comandamento dell'amore o del perdono, oppure come la rivalutazione del Decalogo) da quelli che hanno non immediatamente un valore etico, ma sul piano delle conseguenze sì. Possibili esempi sono il comando di andare e battezzare tutti, oppure l'assunzione dell'Eucarestia che è pane di fedeltà per la sequela. Queste disposizioni sono importanti proprio per le conseguenze; se non si predica e non si battezza non si possono beneficiare degli effetti della grazia; se non si mangia l'Eucarestia si è esposti nella fedeltà.

Nelle sue lettere Paolo afferma che tutti i carismi sono importanti, Purttuttavia riconosce una gerarchia, dando all'amore il primato. Queste indicazioni vanno a scrivere delle regole comunitarie, che hanno le loro conseguenze se venissero disattese. Tutto concorre nel cammino, ma la via maestra e privilegiata resta quella dell'amore.

Per concludere, vogliamo ribadire ***il rapporto di Gesù con i Comandamenti***.

- In primo luogo, hanno una valenza pedagogica importante. Tuttavia, specifica che non basta la sola osservanza esteriore per sentirsi in regola, occorre sempre la conversione del cuore, per cui un coinvolgimento interiore.
- Successivamente vanno visti nella prospettiva del primato dell'amore: la sintesi della vita morale è l'amore.
- sono la strada per crescere in questa prospettiva d'amore e costituiscono il *minimum etico* che garantisce di stare sulla strada dell'amore. Per questo diventano verifica concreta dell'amore medesimo.
- Infine, il comandamento dell'amore supera i Comandamenti.

‡ ***I consigli evangelici***

Cosa sono i consigli evangelici? *Povertà, castità e obbedienza*. Sono gli atteggiamenti di Gesù, di cui ha parlato e in primo luogo ha testimoniato con la sua vita, vivendo da povero, da obbediente al Padre, da casto. Possono essere collocati entro gli insegnamenti morali di Cristo e degli Apostoli.

Sono gli atteggiamenti fondamentali che delineano lo stile morale di Gesù, testimoniato con il suo vissuto e con le sue parole a quanti lo hanno seguito.

Erroneamente, la Chiesa ha sempre creduto che essi potessero riguardare non tutti i credenti, ma solo alcuni. Piuttosto ampio è stato il dibattito per specificare tale dato di fatto. Una certa tradizione era convinta che questo stile appartenesse solo ai consacrati. Ma se andiamo a considerare bene i testi, non risulta un dato del genere attestato della tradizione vivente della Chiesa. Non c'è nulla che indichi i consigli evangelici come esclusività della vita consacrata. Al contrario, rileggendo quanto Gesù e gli Apostoli hanno insegnato, si può dedurre che i consigli evangelici riguardano tutti.

Sono espressione del radicalismo evangelico proposto ad ogni credente. Infatti, ogni credente deve camminare dietro Gesù imitandolo nello stile di vita (povertà, castità e obbedienza) secondo il proprio stato. Questo significa che vi è una povertà, castità e obbedienza che si incarna nello stato religioso, matrimoniale, con le giuste applicazioni. Il grande san Tommaso, riflettendo sui consigli evangelici, faceva un'applicazione molto interessante e suggestiva. Diceva: “i consigli evangelici di povertà, castità e obbedienza sono atteggiamenti che permettono di eliminare gli ostacoli nella carità”. Cercando di meglio comprendere questa affermazione, il dottore angelico intendeva dire che la povertà non è valore in se stesso, ma serve a rimuovere gli ostacoli dell'amore. Lo stesso dicasi della carità, che è una strada che porta ad amare direttamente. Allo stesso modo l'obbedienza, che è un atteggiamento che permette di amare, difatti è l'amore che fa dire il proprio “sì” e accogliere il disegno divino.

Secondo questa interpretazione dataci da Tommaso, i consigli evangelici sono atteggiamenti che spianano la strada nel cammino dell'amore. Difatti, l'amore è normativo per tutti, e tutto ciò che spiana il cammino dell'amore costituisce un processo di crescita della propria vocazione. Quanto detto non va a sminuire in alcun modo lo specifico della vita consacrata, ma, al tempo stesso, sprigiona i consigli evangelici dallo stretto ambito elitario, cioè del riservato a pochi. È una preziosità destinata a tutti battezzati, oltre che essere un'esigenza dell'amore, che trova la sua giusta applicazione e attualizzazione in ogni vocazione.

Ci può tornare utile l'esperienza e la dottrina della tradizione orientale. In essa la vita consacrata assume un unico *votum*: il *votum charitatis*, che tutto riassume. Anche nella Chiesa cattolica esistono tanti voti che sono espressione di un unico amore. Sostanzialmente sono atteggiamenti relativi a chiunque voglia seguire seriamente Cristo Gesù, in qualunque stato di vita.

Si è soliti individuare il fondamento biblico dei consigli evangelici nella vicenda del “giovane ricco”, ove Gesù dice espressamente: “se vuoi essere perfetto...”. L'idea che è stata coltivata nella tradizione a partire da questo testo è che vi era un cammino normale, cioè quello relativo ai Comandamenti, cui tutti sono tenuti e coinvolti, ed un cammino di perfezione, quello dei consigli evangelici, riservati a pochi. Un padre gesuita, nonché rettore del biblico, Clemente Stock sosteneva: *“non c'è qui il fondamento biblico di uno stato di vita, ma [...] del radicamento cristiano: tutti quelli che vogliono camminare nella perfezione, cioè nella santità, devono guardare lo stile di vita di Gesù, povero, casto e obbediente”.* Dobbiamo precisare che questo ragionamento è valido nella misura in cui si conserva il giusto concetto dei voti: la castità non è rinuncia alla sessualità, ma viverla secondo il disegno di Dio (per questo si può parlare anche di castità coniugale); san Tommaso dice: “La castità è vivere la sessualità secondo ragione”, ossia non in modo istintivo e animalesco, ma rispettandosi. Questo compito è degli sposi e dei vergini.

D'altro canto, nella stessa vita consacrata esistono più modi di vivere i consigli evangelici. Pensiamo, per esempio, a come vivono gli istituti secolari: incarnano forme di vita consacrata che non sono uguali a quella della vita religiosa, ma simili, per cui un componente degli istituti secolari di vita consacrata vive in modo diverso il voto di povertà.

►► La Legge Morale Rivelata del Nuovo Testamento (INTERIORE)

Che cosa si intende per legge morale interiore? Leggendo il NT, in particolare le lettere paoline, si può apprendere che il credente ha una normativa interiore secondo cui deve camminare e seguire. Ma quel che è più specifico è che egli ha un maestro interiore che è lo Spirito Santo. Questi

non è solo MAESTRO, ma è anche la LEGGE STESSA. In definitiva, **lo Spirito Santo è la legge interiore che guida il credente**. Ne consegue che se è legittimo dire che la legge dell'amore è la legge esterna fondamentale, è altrettanto legittimo affermare che lo Spirito Santo è la legge interiore fondamentale. Quindi, la grazia dello Spirito Santo è la legge interiore.

Questa grazia di Spirito Santo si chiama **Lex Nova, Legge Nuova. È la legge dell'amore**. Perciò, quando si parla di quello che il NT ci chiede, bisogna indubbiamente fare i conti con il dettato di Gesù e degli apostoli, ma anche con ciò che lo Spirito interiormente rivela. Ciò ci fa comprendere che “vivere secondo lo spirito” costituisce, per il NT, il vertice della vita morale del credente. Se indicazioni morali esterne del NT, cioè di Cristo e degli apostoli, possono essere sintetizzate nell'amore, è pur vero che la possibilità di vivere secondo l'amore, stando sempre a quanto il NT ci fa comprendere, è possibile solo per grazia, che detto altrimenti vuol dire che è lo Spirito Santo ad abilitare continuamente il credente a vivere in questa direzione.

Quanto detto a suo tempo dai profeti (Ezechiele, Geremia...) *“Metterò dentro di voi uno spirito nuovo, e vi farò vivere secondo la mia legge”*, si è realizzato il giorno della Pentecoste, momento in cui è stato dato ai credenti lo Spirito Santo, ossia LA LEGGE INTERIORE, che non solo indica la strada da seguire (come la legge esteriore) ma abilita continuamente alla realizzazione del proposito.

Sant'Agostino chiama lo Spirito Santo “MAESTRO INTERIORE”. Farsi guidare da tale maestro costituisce il vertice della morale cristiana, tant'è che si può dire in termini molto concisi che la stessa morale cristiana è “camminare secondo lo Spirito”. Tale linguaggio è tipicamente paolino, riscontrabile al capitolo VIII della Lettera ai Romani: “La legge dello Spirito”, che può significare legittimamente “la legge che è lo Spirito”, e che guida i credenti alla fedeltà nei confronti di Dio.

Ma anche *san Tommaso* ha da dirci qualcosa in proposito. Egli chiama la legge interiore “legge nuova” e la tratta nella I-II, nelle Questiones 106-108. Ecco la sua definizione: *“la Legge Nuova è la grazia dello Spirito Santo donata mediante la fede in Cristo”*. Questo è ricevuta dal credente nel giorno del battesimo in modo gratuito. È nella Pentecoste battesimale che la Lex Nova viene iscritta nel cuore dei fedeli, promulgata a Pentecoste. Ma concretamente tale *Lex Nova* si iscrive nel cuore dei fedeli il giorno della Pentecoste battesimale.

Continuando con la sua spiegazione, Tommaso affronta anche il problema del rapporto che intercorre tra la LEGGE INTERIORE la LEGGE ESTERIORE. Infatti, il NT può dirmi da un lato che ho ricevuto dei dati esteriori che mi possono permettere di camminare, e sono il precetto dell'amore, i consigli evangelici...; ma può anche dirmi che ho ricevuto nel cuore un maestro, lo Spirito Santo, che diventa norma per la mia vita, facendomi capire cosa devo fare. Alla luce di ciò rimane la domanda: che rapporto esiste tra quello che mi dice dentro lo Spirito Santo e ciò che mi dicono i testi dell'insegnamento morale di Cristo e degli Apostoli? Facilmente ci si può rendere conto che necessita un certo equilibrio, perché, se da un lato si dice che ciò che è decisivo è quanto ci deriva dal dato esteriore, si può cadere nel *legalismo etico*; ma è anche vero che se si va a ad accentuare l'aspetto interiore, per cui si afferma che è decisivo quello che lo Spirito Santo afferma, si può scantonare nello *spiritualismo etico*.

Nel rapporto che intercorre tra la LEGGE INTERIORE e quella ESTERIORE, il primato va riconosciuto alla grazia dello Spirito Santo. Dunque, *la LEGGE INTERIORE è principale*, mentre la LEGGE ESTERIORE è secondaria, ma pur sempre essenziale. Tuttavia, l'una non esclude l'altra, perché entrambi importanti. Lo Spirito è il vertice della morale cristiana, per cui si può a pieno diritto dire che la morale cristiana è vivere secondo lo Spirito. Però, il dottore angelico specifica pure che, essendo creature, noi tutti abbiamo anche bisogno del sostegno esteriore, la LEGGE ESTERIORE. A scanso di equivoci, però, Tommaso specifica che la grazia che ci deriva dallo Spirito Santo, la primizia che abbiamo dello Spirito, è caparra, non totalità, perché saremo pienamente pneumatici solo quando saremo al cospetto di Dio.

Quanto siamo venuti a dire sin qui ci porta a giustificare l'esistenza e l'importanza delle norme esteriori. Tommaso stesso motiva ciò adducendo quattro motivazioni:

- a) *La LEGGE ESTERIORE serve per valutare il proprio stato di grazia nei confronti di Dio; nessuno di noi sa se è in grazia di Dio oppure no; non può essere detentore di tale sicurezza;*

- b) **La LEGGE ESTERIORE ci serve come deterrente, strumento pedagogico per aiutarci a non peccare**; si ha bisogno di questa legge esteriore perché è uno strumento che aiuta la nostra fragilità per non rimanere impelagati continuamente nel peccato, magari inseguendo l'illusione di agire nella giustizia; questo perché, pur essendo abitati dallo Spirito, sussiste sempre il nostro essere peccatori.
- c) **L'uomo è una spirito incarnato: ha una dimensione spirituale, ove abita la grazia dello Spirito Santo, ma anche una carnale, che necessita di concretezza e di riferimenti esterni**. Pertanto, è proprio nella nostra condizione di spiriti incarnati che si motiva il nostro bisogno del referente interiore spirituale ed anche del referente esteriore, concreto, "carnale", per avere una certa sicurezza nell'agire morale.
- d) **La comunità cristiana è una comunità visibile, storica, che ha un ministro interiore** (la grazia dello Spirito Santo, la fede, la speranza, la carità), **ma è anche un popolo che ha bisogno di leggi per poter funzionare**. Ecco giustificata l'esistenza del diritto canonico all'interno della Chiesa, per disciplinare la convivenza di fede alla luce del dettato evangelico e all'interno della comunità ecclesiale. Dunque, la situazione dei credenti e delle comunità cristiane richiedono l'esigenza di un orientamento interiore, senza dubbio, ma anche di un chiaro referente esteriore. Entrambi ne necessitano.

Questa chiarificazione, però, non ancora ha risposto alla domanda: se servono entrambe, che tipo di rapporto esiste tra le due leggi? Ecco la soluzione che propone san Tommaso:

- ✓ La LEGGE ESTERIORE ha due funzioni: è dispositiva ed orientativa rispetto a quella interiore.
 - ◆ **Dispositiva**: le leggi esterne servono a disporre i credenti a ricevere la grazia interiore dello Spirito (il comandamento dell'amore, il diritto canonico, le norme liturgiche, i comandamenti...). Tale funzione è squisitamente educativa.
 - ◆ **Ordinativa**: aiuta a mettere ordine per non vanificare la grazia interiore dello Spirito, perciò concorre a verificare, orientare, il vissuto secondo lo Spirito, finché non diventi spiritualismo.

Guardando alla nostra tradizione cattolica, dobbiamo dire che questo aspetto è stato reso poco visibile. L'idea fondamentale che è passata è che la grazia serve per osservare le norme e per esserle fedeli. Indubbiamente, ma Tommaso dice qualcosa di diverso: **le norme servono per non sciupare il primato della grazia di Dio**. Il nostro errore è che abbiamo sottolineato in questa circolarità solo il primo aspetto, ossia il bisogno della grazia per osservare le norme. Abbiamo, invece, trascurato il fatto che le norme servono a non sciupare la grazia di Dio, come si diceva in precedenza. Infatti, la grazia di Dio è la vera norma per vivere secondo la direzione della volontà di Dio. In definitiva, ecco cosa la tradizione cattolica affermava: abbiamo le leggi morali, ma abbiamo la grazia di Dio che ci aiuta ad osservarle e a rimanere fedeli. Sicché, la grazia era funzionale all'obbedienza alle leggi dei fedeli. Tommaso, invece, dice proprio il contrario: le leggi esteriori servono per non sciupare la grazia, che è la vera legge, perché vivere secondo lo Spirito Santo è la morale cristiana.

La storia della Teologia Morale ci dice che questo capitolo è stato letteralmente cancellato in un momento ben preciso e porta la firma di un autore ben preciso: **Guglielmo di Ockam**. In verità la tematica che vede lo Spirito Santo come *Lex Nova*, legge divina è stata trasferita nella Teologia Spirituale, giustificando il gesto per l'estraneità che si riteneva dello stesso Spirito Santo con la vita morale. Si è trattato di un grave errore, perché la vita morale cristiana, senza la grazia dello Spirito Santo, non può avere luogo. L'agire morale senza la grazia dello Spirito Santo diventa un'illusione, addirittura una follia. È lo Spirito l'unica garanzia della fedeltà cristiana, non vi sono altre vie.

Tutto questo ha portato delle ripercussioni anche nella sfera pedagogica, perché si è giunti a credere che si può essere fedeli a Gesù Cristo anche senza una vita spirituale corrispondente. A ben guardare, la dimensione pneumatologica è stata cancellata dalla morale cattolica dopo Trento, e ci son voluti davvero diversi secoli per poterla recuperare. Tale azione di recupero la possiamo individuare in modo specifico proprio nel Catechismo della Chiesa Cattolica, il quale ha ripristinato la preziosità di una tradizione teologica esistente e precedente a Trento, quella cioè di Tommaso. Di conseguenza vi è stato il recupero della dimensione biblica della morale, grazie all'impulso del

Vaticano II, così come è stato riabilitato Tommaso, ma quello autentico, cioè la fonte prima, non derivata, che sono gli scritti su di lui. Per dirla proprio tutta, anche Tommaso deve le sue affermazioni ad Agostino, il quale a suo tempo ha scritto un trattato ben specifico, *De Spiritu et de littera*, in cui si parla proprio del ruolo dello Spirito Santo nella vita dei credenti.

Possiamo affermare che il vivere secondo lo Spirito è il punto di arrivo della formazione morale del credente. Egli è il co-protagonista della vita morale del credente, secondo il pensiero di Tommaso: parla al suo cuore, illumina il suo discernimento, sostiene la sua volontà e lo aiuta nel processo della conversione. Esprime anche un'azione di correzione e di rimprovero quando si disobbedisce al Signore o si fanno delle azioni non in linea la sua volontà.

4.4. La Legge Umana

Ora ci resta da considerare la rilevanza morale che hanno le leggi umane. Il riferimento è alle *leggi civili e penali*. Per comprendere la nostra istanza, è opportuno operare una distinzione: le leggi morali appartengono all'ordine morale perché attengono al bene (beni) della persona. Invece le leggi umane afferiscono all'ordine giuridico, che è meno esteso di quello morale. Infatti, *se l'ordine morale riguarda tutta la persona, quello giuridico riguarda il bene comune* (non rientra in tutti i beni della persona).

Possono riguardare una comunità politica o di fede, come la Chiesa. Per questo si distinguono in *leggi civili* (riguardanti una comunità civile) e *leggi ecclesiastiche* (riguardante la comunità di fede della Chiesa e vevoli per tutta la realtà ecclesiale mondiale). Queste leggi sono dette in senso stretto leggi positive umane. L'obbligatorietà è motivata per l'appartenenza alla comunità civile o ecclesiale, e per questo inevitabili.

Va, inoltre, specificato che la legge umana non si rivolge all'uomo nella sua totalità, ma ad uno specifico uomo appartenente ad un contesto sociale e nella sua dimensione sociale. La finalità che la riguarda è quella di promuovere il bene comune, ordinare la vita sociale e non propriamente l'ordinamento morale (altrimenti si avrebbe lo Stato etico). Inoltre, a questa legge non si esige una risposta impegnativa e totalizzante come lo si deve nei confronti della legge divina o della legge naturale. Questa specificazione ci porta a precisare che con legge umana non può prescindere né porsi al di sopra di quella divina o esprimersi contro la natura.

Alla luce di ciò, riformuliamo la domanda: *le leggi scritte dagli uomini vincolano in coscienza?* Ci viene incontro il Vangelo in tale questione, precisamente l'episodio del pagamento del tributo a Cesare (Mc 12). Gesù fa comprendere che le leggi vanno rispettate in vista del bene, che va a giustificare anche l'esistenza dell'autorità in vista del bene comune. D'altro canto, nessuna autorità, nessun potere umano potrà mai assurgere alla stessa altezza e dimensione di quello divino, cioè diventare idolatrico. In definitiva, da un lato, Gesù ha riconosciuto la legittimità dell'autorità umana; dall'altro, però, ne ha stabilito i confini: nessuna autorità umana può mai essere ritenuta divina. E se queste due autorità dovessero entrare in conflitto, ovviamente la precedenza, la priorità è di Dio. Un'esplicitazione in tal senso ce la offre il libro degli *Atti degli Apostoli*, nei primi capitoli, quando Pietro e Giovanni furono convocati dal Sinedrio che li impose in nome della propria autorità di non predicare più Gesù di Nazaret. La ben nota risposta di Pietro fu proprio che in questo contesto era tenuto ad obbedire a Dio, anziché all'autorità umana. Nessuna autorità umana dovrà mai ostacolare quella divina, tanto più che l'autorità divina è la norma ultima cui i credenti devono rifarsi. Ne segue che la coscienza deve obbedire in primo luogo alla voce di Dio, e solo successivamente a quella degli uomini, ma a patto che siano in sintonia con il dettato divino.

► *Moralità: leggi giuste e ingiuste*

Questo importante preambolo ci permette di affrontare più da vicino la problematica delle leggi umane per individuare le loro caratteristiche, affinché possano dirsi legittime e nel loro ambito vincolanti. Il passo che ora ci spetta da compiere è individuare le caratteristiche che la legge scritta dagli uomini deve avere per essere eticamente accettabile. Sappiamo che gli uomini possono

esprimere l'attività *normopoietica* (cioè fare le leggi, produrle) nei legittimi parlamenti. Ma devono sottostare a delle esigenze etiche ben precise.

- ◆ ***Deve essere scritta da chi ha l'autorità legittima, il legislatore.*** Il potere di legiferare non può essere totalitario e autoattribuito, ma legittimamente consegnato dalla volontà elettiva.
- ◆ ***Le leggi sono giuste quando rispettano la giustizia distributiva,*** cioè “a ciascuno il suo”, secondo i meriti e bisogni concreti.
- ◆ ***Non possono restringere la libertà e i diritti delle persone, se non per gravi e proporzionati motivi.*** La libertà del cittadino è un diritto fondamentale, ma per gravi motivi anch'esso deve sottostare a un bene-valore più importante, il bene comune.
- ◆ ***La legge non può chiedere ai cittadini l'impossibile,*** proprio perché *ad impossibilia nemo tenetur*, ossia nessuno è tenuto all'impossibile. L'impossibile non rientra nella sfera etica. In definitiva, una legge scritta da un'autorità umana è eticamente sostenibile quando rispetta diritti fondamentali della persona umana ed il bene comune.

Ora possiamo rispondere ancor più direttamente alla domanda che ci siamo posti all'inizio: quale rapporto esiste tra la legge morale e la legge civile, tra ordine giuridico ed ordine morale? Abbiamo già detto che *l'ordine morale è più ampio di quello civile.* Va detto che nella storia della riflessione al riguardo sono incorsi due aspetti ermeneutici, cioè sono state offerte due interpretazioni:

- ***sovrapposizione: l'ordine morale e quello giuridico coincidono.*** Ma così facendo si va a giustificare l'esistenza dello “Stato etico”, il quale promulga leggi non solo in vista del bene comune, ma anche in vista di quello morale. È stato il sogno degli Stati assolutistici, con tutte le drammatiche conseguenze che conosciamo bene dalla storia.
- ***Estraneità:*** sembra essere attualmente il modello più diffuso. Secondo questo criterio *le leggi devono essere giuste formalmente, ma non moralmente.* Cioè si prefiggono di essere esatte dal punto di vista formale, ma non si pongono grandi interrogativi dal punto di vista morale (questo giustifica l'esistenza di alcune leggi contro la vita come l'aborto, l'eutanasia ecc.). Questo modello fa comprendere che le leggi umane non devono essere sottoposte al vaglio della valutazione morale, ma all'esattezza e correttezza formale (se sono state scritte da un parlamento e secondo le norme da esso previste...)

Entrambi questi modelli si dimostrano pericolosi ed esprimono una sorta di deriva, perché non rispettano la realtà delle cose. La sovrapposizione non rende giustizia alla diversità; l'estraneità va a comminare (minacciare) l'istanza della giustizia della legge, impegnata a custodire il bene oggettivo. Dire che le leggi civili devono avere anche un'impostazione morale è un modello morale identificabile come “*contrattualismo etico*”, per cui è il parlamento a stabilire ciò che è bene e ciò che è male; così, con la forza vincolante della legge, costituisce un vero e proprio male. Ma allora, qual è il modello giusto? È quello che prevede una rilevanza morale delle leggi degli uomini. In altri termini, ***le leggi scritte dagli uomini devono essere buone, non solo in vista del bene comune, ma ancor prima, per la promozione dell'autentico sviluppo umano.***

Ne deduciamo che non tutte le leggi civili hanno rilevanza umana, ma, a seconda che sono in gioco i beni-valori importanti della persona, anche le leggi umane possono avere un'importante rilevanza morale. Questo ci dice che esse non sono del tutto estranee, né che coincidano con l'ordine morale, secondo le due teorie sopra analizzate, ma che vi può essere una rilevanza morale di una certa entità. Se il loro contenuto riguarda beni-valori importanti della vita della persona umana, è più che evidente l'esistenza della rilevanza morale. Molti sono gli esempi che si possono fare in merito: l'embrione, eutanasia... Da qui possiamo giungere alla conclusione: ***le leggi scritte dagli uomini hanno una valenza morale, vincolano in coscienza, ma a seconda del bene considerato e trattato.*** Dunque, non è tanto il legislatore umano che vincola in coscienza (soggetto), ma i beni-valori di cui si occupa la legge. In altri termini, le leggi civili hanno una valenza morale che è direttamente proporzionale con la gravità dei valori toccati dalla medesima.

Si comprende che non si propende né per l'estraneità e nemmeno per la sovrapposizione, ma per ***la valutazione caso per caso.*** La rilevanza morale è dettata dal contenuto trattato dalla legge.

Anche nel dibattito politico si dice che ci sono delle norme “eticamente sensibili”, e riguardano la famiglia, la vita... Un problema particolare è quello in cui il legislatore scrive delle leggi che potrebbero essere viste come ingiuste, ossia non ossequiose dei beni-valori fondamentali della persona umana. È il caso in cui si va a favorire l’aborto o l’eutanasia e simili.

Sorge allora nella Teologia Morale un interrogativo: **quando una legge può essere ritenuta ingiusta? Quando il suo oggetto e la sua finalità non sono conformi ai valori fondamentali della persona.** Un esempio eclatante da essere citato era legge 194 sull’aborto, che non si pone a difesa della vita e che, per giunta, esclude il marito da ogni possibilità di decisione: *tale contenuto è un intrinsece malum*. Ma esistono anche delle leggi ingiuste per le loro finalità., Per esempio le tasse esigite ad appannaggio dell’acquisto di armi offensive e distruttive. Questo, però, salvaguardando il diritto di legittima difesa. In definitiva, le norme possono essere sbagliate per il loro contenuto e per la loro finalità.

Come deve comportarsi il credente di fronte alle leggi ingiuste? Può *dissentire* ed invocare il principio dell’**obiezione di coscienza**, questo perché le leggi ingiuste che si scontrano con i principi della coscienza perdono il loro mordente. Quando si tratta di leggi strutturalmente ingiuste, il credente può provare a modificarle, e può ridurre il danno. Questo argomento è stato affrontato da Giovanni Paolo II nell’*Evangelium vitae* (1995), il quale si chiedeva se un parlamento cattolico potesse votare una legge abortista che risulti riduttiva rispetto alla legge attuale. Ad esempio, se in Italia si facesse una legge diversa dalla 194, che rendesse meno realizzabile il ricorso all’aborto, la si potrebbe votare? **Sì**, perché limita il danno (anche se non lo estingue del tutto; è la logica della tolleranza del male minore). Ma anche in questo caso, non possono essere sottaciuti tutti i valori negativi e il dissenso verso essi. Un qualcosa del genere si è verificato con la legge 40 in Italia circa la procreazione assistita. Non proveniva dall’ambiente cattolico, ma è stata sostenuta perché andava a regolamentare un settore in cui l’Italia non aveva alcun tipo di controllo e di limitazione, per cui la gente poteva regolarsi come voleva (si pensi che da tutto il mondo si veniva in Italia per realizzare la procreazione assistita, proprio perché non vi erano leggi e limiti).

► **Impossibilità alle norme civili**

Le leggi possono incontrare situazioni di impossibilità da parte del soggetto, per cui non possono essere adempiute. Come regolarsi in questa situazione? Cosa pensa la Teologia Morale e come ci aiuta a discernere? Ebbene, si distinguono due tipi di impossibilità:

- **impossibilità fisica:** è ritenuta assoluta, in rispetto al sapiente adagio giuridico: *ad impossibilia nemo tenetur*. Il soggetto non può sentirsi costretto a fare una cosa che fisicamente gli è impossibile, per motivi di salute o limitazioni di questo genere. L’impossibilità fisica impedisce di adeguarsi a quanto chiesto dalla norma, e perciò stesso scagiona il soggetto.
- **Impossibilità morale:** richiede una fedeltà eroica per obbedire a quanto comandato dalla legge. Nessuno è tenuto all’eroismo; l’eroicità non è un dovere ma la fioritura spontanea di una personalità adulta, matura, altruista... Quando il legislatore pensa e promulga la sua legge, la deve sempre riferire a persone che sono poste in condizioni di ossequiarla, di obbedire. La legge deve essere obbedibile, mentre il legislatore deve prevedere che il cittadino, utilizzando la fedeltà e disponibilità ordinaria, possa realizzarla. Il sacrificio chiesto dalla legge dev’essere proporzionato alla possibilità e capacità del soggetto

► **Impossibilità alle norme morali**

Rimane sempre il concetto fondamentale che *nessuno è tenuto all’impossibile*. Per essere osservate, le norme morali richiedono anche la cospicua quota di eroismo, che non può essere forzatamente richiesto. In modo un po’ più specifico, ricordiamo:

- ✓ **leggi negative** (cioè le leggi che proibiscono): sono valide *semper et pro semper* (vale a dire, sempre e in tutte le circostanze); vincolano sempre, anche in caso di impossibilità morale (non uccidere, non commettere adulterio).

- ✓ **leggi positive** (che comandano): sono valide *semper, sed non pro semper* (cioè sempre, ma non in tutte le circostanze): non vincolano sempre, perché contemplanò delle eccezioni in alcuni casi. A questo proposito, la VS al n. 52 specifica: il fatto che i comandamenti negativi obblighino sempre e in ogni circostanza, non vuol dire che nella vita morale le proibizioni siano più importanti dell'impegno a fare il bene indicato dai comandamenti positivi.

A conclusione di queste riflessioni dobbiamo affermare a pieni caratteri che **Cristo è il fondamento e compimento della legge naturale**.³⁵

Schema riassuntivo

Quali sono le proprietà della legge umana?

- **Coercitiva**: deve essere fatta rispettare con la forza.
- **Si occupa solo della condotta esteriore**: non legifera sulle intenzioni, desideri e pensieri, ma solo sulla pratica esteriore.
- **Limitata ad una comunità**: si rivolge solo ad una comunità sociale e civile (una porzione di umanità).
- **Condizionata storicamente**: non è perfetta ma perfezionabile, a motivo del cambiamento continuo delle situazioni sociali, economiche, culturali.
- **Gode del favore del diritto**: se ne presume la validità. Diversamente, si dovrà dimostrare la sua invalidità.

Quali sono le condizioni per la validità della legge umana?

- Può comandare solo ciò che è moralmente permesso e mai ciò che è contro la legge morale.
- Deve restare nei limiti della giurisdizione del legislatore (pertanto non è universale, cioè valevole per tutti gli uomini del mondo).
- Deve rispettare la giustizia distributiva, cioè giustizia geometrica, per cui non a tutti va dato lo stesso carico.
- Non deve limitare i diritti senza necessità.
- Deve essere moralmente e fiscalmente possibile: non può comandare ciò che è al di sopra delle forze umane, in ossequio al principio classico: *ad impossibilia nemo tenetur*.

4.5. Epicheia

Con questo termine si intende “l’eccezione per”, “l’eccezione”. Si tratta di un termine che appartiene alla tradizione teologico-morale cattolica, che tradotta in italiano significa **EQUITÀ**. *È la virtù, o disposizione, della ragione pratica che rende la persona capace di applicare la legge secondo gli interessi superiori del bene comune, della giustizia, come di una maggiore carità*. In altri termini, *è l’interpretazione della legge non secondo la lettera, ma lo spirito e il senso profondo*.

³⁵ Giovanni Paolo II afferma: “È Gesù stesso il compimento vivo della legge in quanto egli ne realizza il significato autentico con il dono totale di sé” (VS 15). In lui l’uomo trova la risposta alla sua domanda, e in particolar modo al senso del suo esistere e del suo impegnarsi progettuale in vista di un orizzonte, di una finalità eterna. Lo stesso pontefice afferma: “Cristo crocifisso rivela il senso autentico della libertà, lo vive in pienezza nel dono totale di sé e chiama i discepoli a prendere parte della sua libertà” (VS 85). Inoltre: “È lui il principio che, avendo assunto la natura umana, la illumina definitivamente nei suoi elementi costitutivi e nel suo dinamismo di carità verso Dio e verso il prossimo” (VS 53). Pertanto, Cristo non è solo il fondamento, ma anche il compimento della stessa legge naturale. In un altro passo dell’enciclica è detto: “Egli è il criterio ultimo per decifrare correttamente quali sono i desideri naturali e di autenticità dell’uomo, quando non sono celati dalle distorsioni introdotte dal peccato e dalle passioni disordinate” (VS 105). Ed infine, è alla luce della ragione illuminata ormai dalla fede viva che l’uomo riconosce meglio gli orientamenti della legge naturale, che gli indicano la via del pieno sviluppo della sua umanità (VS 112).

Si propone di perfezionare il giudizio morale, permettendo il raggiungimento della verità anche in situazioni eccezionali. Di essa si dice che *permette di dirigere la legge laddove essa è difettosa a causa della sua universalità*. Difatti, la legge parla in modo universale e non sempre può coprire tutto quello che può succedere. In alcuni casi l'applicazione letterale della legge può produrre danno alla giustizia o al bene comune. Diventa doveroso dirigere l'applicazione della legge laddove il legislatore ha trascurato qualche circostanza, o non corrisposto all'oggettiva necessità, per l'aver parlato in modo generale, considerando prescritto ciò che egli direbbe, se fosse presente in quella situazione. In alcuni casi è necessaria. La legge continua con la maturità dell'uomo virtuoso!

In conclusione, **l'epikéia consiste nel raggiungere lo spirito della lettera, oltre la lettera. È la giusta interpretazione di ciò che il legislatore proporrebbe di fare in questa determinata situazione** (avendone colto lo spirito per cui essa è stata promulgata). Ciò si spiega perché le leggi positive non danno criteri chiari in situazioni complesse. Obbligano nella maggioranza dei casi, ma non prevedono tutti i casi.

Dobbiamo considerare che la legge non può prevedere tutta intera la circostanza del vivere, sicché si dimostra imperfetta in diverse situazioni (alcune delle quali non sono proprio previste). *Il ricorso all'epikéia, in senso oggettivo, intende in qualche modo supplire le inevitabili lacune della legge, interpretandola nella sua equità e giustizia*. Invece in senso soggettivo, l'epikéia vorrebbe entrare nella *mens* del legislatore, immaginando come questi si sarebbe comportato in determinate situazioni nell'applicazione della legge in causa. Quindi, si cerca l'uomo oltre la legge, e non prima la legge, che debba sottoporre a sè qualunque intelligenza.

In definitiva, capita che ci siano delle situazioni in cui la persona non può adeguarsi a quanto richiesto dal legislatore. Questo fa comprendere la necessità di considerare il singolo caso per individuare possibili eccezioni.

L'epicheia nasce da due esigenze:

- ✓ ***l'imperfezione delle leggi umane***: per quanto il legislatore si sforzi di pensare tutte le situazioni, la realtà della vita è più grande della previsione, per cui si dà la possibilità che il caso contemplato dalla legge non rientri nella norma prevista dal legislatore.
- ✓ ***Lo scarto che esiste tra la ratio legis e il testo della legge***. La *ratio legis* è la finalità (o il fine) che il legislatore intende perseguire; il testo che traduce *ratio legis* risente dei limiti della provvisorietà ed inefficacia. Quindi, tra la finalità del legislatore e il testo scritto vi è sempre una disparità, una provvisorietà.

Quali sono i confini perché l'epicheia si possa applicare nei confronti delle leggi umane con valenza morale?

- ✓ ***Il discernimento del bene comune***: infatti, l'eccezione per caso non deve tenere conto solo del bene del singolo ma di quello comune, Altrimenti le leggi non potrebbero mai funzionare a causa delle infinite epicheie. Non dimentichiamo che si tratta sempre di una rara eccezione.
- ✓ ***Non per tutte le norme si può applicare l'epicheia***. Per le prescrizioni riguardanti la legge naturale non si ammettono eccezioni (sposare una sorella - diverso è per altri gradi di parentela). Non ci può essere una norma che mette in discussione beni-valori fondamentali della legge naturale.

Va ribadito che nella legge naturale esistono diversi gradi: il livello della *sinderesi* (non si può dare epicheia, perché il livello di principi primi della legge naturale); a livello delle norme derivate (quando le norme non rispecchiano i beni-valori fondamentali, ma piuttosto conseguenze di essi).³⁶

³⁶ A tal proposito, spesso viene riportato il caso della "restrizione mentale". Si tratta di un modo particolare di parlare in cui la verità non può essere detta sic et simpliciter ma va velata, o comunque comunicata in modo tale che resti nascosta, libera per le interpretazioni di chi l'ascolta. Questo non fa incorrere nella bugia. Pertanto, non si dice la bugia ma nemmeno la verità (a chi non ha il diritto di conoscerla). Si pensi a quelle comunicazioni fatte tra le suore di clausura che nascondevano ebrei e nazisti che bussarono al loro monastero in cerca di loro per sopprimerli; si pensi a sigillo sacramentale della confessione...

Per concludere, ribadiamo che le norme sono fatte per le persone, le quali possono trovarsi in situazioni ove il dettato normativo non può essere applicato, in ossequio a quanto afferma un principio giuridico: *summus ius summa injuria*, ossia per applicare un dispositivo normativo ad una situazione che non gli compete non è giustizia, ma grande ingiustizia, perciò, non tenere conto dell'epicheia nella situazione specifica della persona non può che considerarsi una grande ingiustizia. L'applicazione asettica della norma a tutti e chiunque contravviene alla giustizia distributiva, che non tiene conto delle singole persone dei singoli casi. Bisogna fare attenzione a non ricorrere troppo facilmente all'epicheia, per non incorrere nel relativismo giuridico, ad appannaggio di superficialità, mediocrità e connivenze. D'altro canto, l'epicheia non può essere considerato come un istituto giuridico a beneficio di quanti furbescamente vogliono evadere la legge, ma una premura ed attenzione per persone e circostanze specifiche su cui non può essere applicata la legge, perché non rientrano in essa.

CAPITOLO V

LA COSCIENZA

Introduzione

È uno dei temi fondamentali della Teologia Morale ed ha sofferto un certo oblio nei trattati della disciplina morale.³⁷ La sua considerazione ci fa entrare nell'interiorità dell'uomo, ove gli è possibile incontrare Dio, Inoltre è richiamo alla verità. Di conseguenza, la coscienza costituisce la voce fondamentale che l'uomo ha a sua disposizione prima di agire. Da sempre questa voce ha occupato lo spazio che le spettava all'interno delle trattazioni di Teologia Morale Fondamentale. Oggi si ripropone, magari con una terminologia diversa.

Possiamo affermare che l'attività della coscienza non è mai autonoma, ma si connota come una risposta a qualcosa o a qualcuno. Il card. *John Henry Newman* (1801-1890) gli ha dedicato molto studio, tant'è che può essere considerata una delle voci più autorevoli nell'universo moral teologico. Egli definiva la coscienza come *“l'originario vicario di Cristo, profetica nelle sue informazioni, sovrana nella sua perentorietà, sacerdotale nelle sue benedizioni e nei suoi anatemi. Semmai potesse venir meno nella Chiesa l'eterno sacerdozio, nella coscienza rimarrebbe il principio sacerdotale ed essa ne avrebbe il dominio”*.³⁸ È ciò che di più nobile ci sia nell'uomo. Se la libertà è ciò che dà forma all'esistente umano, **la coscienza caratterizza l'essere stesso della persona**. Ciò significa che, se la libertà permette all'uomo di esprimersi attraverso scelte ed atti, la coscienza è l'identità stessa dell'uomo nel suo essere uomo.

5.1. Identità della coscienza

Nell'affrontare la tematica della coscienza, è opportuno fare il primo step: *l'esplicatio terminorum*, ossia chiarire a livello terminologico il termine “*coscienza*”. È risaputo che questo termine è usato in ambito teologico-morale, ma anche psicologico. Tale uso ci impegna a fare una doverosa distinzione .

- ***In ambito psicologico:*** il termine coscienza indica la capacità di essere presente a se stessi , cioè la capacità di entrare in contatto con la realtà e la consapevolezza di sé. Su tale consapevolezza vi possono essere anche delle patologie (nevrosi, psicosi). In tal caso si necessita di formazione specifica. Sostanzialmente, però, i problemi a livello psicologico si affacciano quando il soggetto perde la consapevolezza di sé e la realtà che lo circonda. In definitiva, quando in psicologia si parla di coscienza psicologica, si intende dire consapevolezza di sé .

³⁷ Tornerà molto utile allo studente consultare uno dei testi milari circa la riflessione sulla coscienza, scritto dal prof. S. Maiorano, unitamente ai diversi suoi articoli pubblicati su molte riviste scientifiche. Si offrono i riferimenti bibliografici: S. MAIORANO, *La coscienza. Per una lettura cristiana*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 1994; Id., *La formazione della coscienza in un contesto fortemente pluralista*, in "Frontiere" 8 (2011), 109-127; Id, *Coscienza e verità morale nel Vaticano II*, in M. NAPPI – KENNEDY (edd.), *La coscienza morale oggi*, 259ss. Importante è anche A. FUMAGALLI, *L'eco dello Spirito*. Biblioteca Teologica Contemporanea 158, Queriniana 2012.

³⁸ J.H. NEWMAN, *Lettera al duca di Norfolk. Coscienza e libertà*, a cura di V. Gambi, Paoline, Milano 1999, 236ss. La citazione presa da C. ZUCCARO, *Teologia Morale Fondamentale*, 211.

- **Ambito teologico-morale:** afferisce all'ambito più etico, per cui, per "coscienza" si intende un giudizio sulle azioni. Dunque, non è tanto la capacità di essere presente a se stessi, ma la possibilità data all'uomo di giudicare e valutare le azioni che sta per commettere, o che ha già commesso, o che sta commettendo.

La differenza che intercorre tra questi due significati va posta in relazione, perché il giudizio morale su ciò che si sta facendo, o si sta per fare, necessita della coscienza psicologica, ossia di avere consapevolezza di se stesso per giudicare quanto fatto, o si sta per fare. Se venisse a mancare tale coscienza psicologica, non si potrebbe avere neanche quella morale. Ecco perché i due concetti sono strettamente relazionati e legati profondamente. Perciò dobbiamo addirittura affermare che la coscienza psicologica è un presupposto ineludibile della coscienza morale. Oggi, nelle neuroscienze si dà uno spazio piuttosto vasto alla tematica della coscienza, ma intesa in senso psicologico, cioè come la capacità di essere consapevoli di sé e di entrare in relazione. L'ambito su cui noi saremo impegnati sarà quello strettamente morale, ove la coscienza assume la connotazione di giudizio, di valutazione in termini di bontà o malizia di azioni fatte, da farsi, o che si sta facendo. entriamo nel merito.

Quando in Teologia Morale si vuole parlare di coscienza morale si suole distinguerla in: "coscienza fondamentale" e "coscienza attuale".

- a) **Coscienza fondamentale:** si intende la consapevolezza dei principi primi dell'ordine morale (fa il bene, evita il male), vale a dire l'habitus, la consapevolezza morale che l'uomo possiede circa i beni-valori.
- b) **Coscienza attuale:** è il giudizio sulle proprie azioni.

Tra le due intercorre una forte relazione, perché il giudizio espresso sulle azioni non parte da una tabula rasa, ma dalla consapevolezza morale che si ha, il che significa a partire da quei valori fondamentali iscritti in ognuno di noi. Dovremmo dire che tra coscienza fondamentale e coscienza attuale vi è un rapporto di "incarnazione": i valori di cui sono in possesso stabile nel mio percorso morale, ora li attuo nel contesto attuale. In definitiva, si parte da un bene appreso stabilmente (coscienza fondamentale) e si giunge a dei giudizi specifici sulle azioni fatte, da farsi o che si sta facendo (*coscienza attuale*).

A sua volta **la coscienza attuale** si distingue in:

- ◆ **coscienza antecedente:** è il giudizio morale che precede l'azione; volendo semplificare, prima di fare un'azione, la coscienza dice "falla" oppure "non farla" in base al bene o al male individuato;
- ◆ **coscienza concomitante:** è il giudizio morale che coincide con la realizzazione dell'azione; mentre si sta facendo un'azione, la coscienza incoraggia confermandola nella linea, dicendo "falla, perché questo è bene, è volontà di Dio" oppure "non fare, perché stai sbagliando";
- ◆ **coscienza conseguente:** è il giudizio morale che segue l'azione; dopo aver compiuto un'azione, la coscienza riformula un giudizio morale sull'azione appena compiuta: "hai fatto bene! Hai fatto male!". Nella positività il soggetto riceve incoraggiamento; nella negatività viene a generarsi il rimorso, la contrizione con tutto ciò che ne segue.

Quando siamo venuti dicendo fin qui, ci fa comprendere che parlare di coscienza significa avere una rosa di significati e di applicazioni piuttosto vasta. In termini più specifici, intendiamo:

- formazione morale: il bene di cui io sono diventato consapevole nel corso della mia vita si è ben depositato;
- valutazione concreta precedente alle azioni che sto per fare;
- valutazione concreta simultanea alle azioni che sto facendo;
- valutazione concreta successiva agli azioni compiute

La coscienza costituisce una vera e propria bussola della vita morale, indicante il bene verso cui tendere (l'ago della bussola indica il Nord del bene). La coscienza riguarda sia la memoria del bene appreso (coscienza fondamentale) e sia l'indirizzo concreto applicato nell'hic et nunc (coscienza attuale, applicazione nella situazione concreta). Dunque, un'applicazione che riguarda tanto i valori

quanto le azioni. Altresì, la coscienza tocca livelli diversi della persona. Nella coscienza fondamentale vi è la cosiddetta *sinderesi*, cioè quell'orientamento stabile verso il bene da fare e il male da evitare. È il bene appreso dalla formazione, dall'esperienza della vita e simili. Ma non dimentichiamo che in essa risuona la voce stessa di Dio, il suo appello. La coscienza attuale va ad incarnare l'appello percepito nella situazione concreta (non fare del male a questa persona, non uccidere questo bambino che è in grembo, non calunniare Tizio in questa situazione...). In definitiva, la coscienza è memoria del bene appreso, ma anche indicazione e applicazione nel qui ed ora situazionale. Alla luce di questo schema, si potrebbe ben dire che **la coscienza è l'organo del discernimento morale** a tutto tondo.

A questo punto potremmo fare una sosta di accostamento della coscienza alla tematica già trattata della Legge Morale. In quella sede si diceva che la Legge Morale è regola e misura degli atti umani. Però possiamo dire altrettanto anche della Coscienza: anch'essa è regola e misura degli atti umani. Ma quale differenza e quali specificità tra le due? Per rispondere a questa domanda ci viene incontro sant'Alfonso Maria de' Liguori, il quale afferma che la **Legge Morale è regola in misura oggettiva e materiale**, mentre **la Coscienza morale è regola in misura soggettiva e formale**. Che significa? La Legge Morale è un referente che aiuta oggettivamente; la Coscienza, invece, è regola e misura interiore del soggetto orientato a fare il bene e evitare il male. In definitiva, la Legge Morale dice oggettivamente ciò che va fatto; la Coscienza, a sua volta, dice soggettivamente ciò che va fatto nella situazione specifica. Inoltre, essendo stato sant'Alfonso avvocato di una certa fama, adotta il linguaggio forense utilizzando il termine di "**promulgazione**". Nella legge civile la promulgazione avviene in sedi specifiche (gazzetta ufficiale); la promulgazione della legge morale avviene nella coscienza, cioè Dio promulga la sua legge nella coscienza dell'uomo facendogliela conoscere. Questo diventa l'oggettività data all'uomo per orientarlo verso il bene e dissuaderlo dal male. Quindi, la legge morale è un riferimento oggettivo che si promulga soggettivamente nella coscienza vincolando eticamente il soggetto.

Quanto detto ci fa comprendere che tra Legge Morale e Coscienza esiste un rapporto di incarnazione. L'applicazione dell'istituto giuridico della promulgazione adottata da sant'Alfonso ci fa capire che esiste una legge divina, ma questa diventa vincolante nel momento in cui è appresa in buona fede della coscienza morale. Insomma, **la coscienza morale è la norma interiorizzata della vita morale**. Da qui un'applicazione anche di carattere molto pratico: noi non siamo responsabili davanti a Dio di tutto il bene del mondo, ma ci sarà espressamente chiesto quel bene promulgato, cioè fatto conoscere, nella nostra coscienza. Sant'Alfonso dice che noi dobbiamo volere ciò che Dio vuole che noi vogliamo. Pertanto, il processo della volontà generale di Dio nella volontà particolare del soggetto avviene tramite la coscienza: in essa la volontà di Dio si promulga nel soggetto e pone dei limiti alla libertà. Perciò la coscienza non è solo un organo morale, riguardante, cioè, soltanto la vita morale, ma lo è anche per la vita spirituale. **La coscienza è un organo morale e spirituale**; è la bussola globale della nostra vita.

La coscienza retta obbliga sempre. Se il soggetto ha cercato la verità dentro di lui e la percepisce come tale, anche se fosse difforme dalle indicazioni del direttore spirituale, per esempio, è tenuto a seguirla. Addirittura, la coscienza retta va seguita anche quando è erronea: vincola sempre. In termini più immediati, se il soggetto cerca la verità ed è convinto che questa sia la verità, è tenuto a seguirla. Il giudizio di Dio su di noi è in base a ciò che abbiamo compreso in buona fede della volontà divina. Quindi, si è giudicati per ciò che si è capito non per ciò che non si è capito.

Molte volte però può capitare che il **dubbio** si affacci e che metta in crisi, perché non si sa effettivamente cosa fare. L'insegnamento tradizionale della morale cattolica ha sempre sostenuto che agire contro la coscienza retta costituisce sempre peccato.

Il percorso che ci attende ci vedrà ora impegnati a considerare la coscienza nella Sacra Scrittura, Tradizione vivente e Magistero.

5.2. Coscienza e Sacra Scrittura

Il nostro sguardo adesso si focalizza sulla Sacra Scrittura per individuare gli elementi che si riferiscono alla coscienza. Ovviamente partiremo dall'Antico Testamento, per giungere successivamente al Nuovo Testamento.

5.2.1. Coscienza e Antico Testamento

Nel Primo Testamento esiste una pluralità di termini per riferirsi in qualche modo all'unico mistero della coscienza. In verità, non esiste un termine preciso e ben definito, né un termine tecnico per indicare la coscienza. Il lavoro deve essere di derivazione.

Particolarmente interessanti sono i termini cuore (*lev*) e spirito. Questo ci dice che l'AT considerava ciò che noi chiamiamo coscienza un'interiorità umana, ossia la sede in cui maturano le scelte dell'uomo. In definitiva, la coscienza è l'interiorità umana di fronte a Dio. Come si può notare, nel Primo Testamento emergono due dimensioni della coscienza umana: quella antropologica, che richiama il cuore dell'uomo e lo spirito, ma anche quella teologica, perché afferma che essa è il luogo abitato da Dio. Dunque, un concetto antropo-teologico. Successivamente questa duplice dimensione sarà sviluppata prediligendo o l'una o l'altra parte: alcuni evidenzieranno la dimensione antropologica (la coscienza è l'uomo), altri quella teologica (la coscienza è la voce di Dio nell'uomo). Tuttavia, emerge la coesistenza dei due aspetti, tale da poter dire che la coscienza è: "l'interiorità umana abitato da Dio", cioè il luogo in cui, proprio perché c'è Dio e c'è l'uomo, si maturano le scelte e il discernimento morale.

5.2.2. Coscienza e Nuovo Testamento

Anche in questa sezione della Scrittura non troviamo un termine preciso riguardante la coscienza ma una pluralità terminologica. I termini adottati per dire coscienza sono: "*cardia*" (cuore: la coscienza è il cuore dell'uomo); "*pneuma*" (spirito: lo spirito umano in cui si opera il discernimento morale). Ma anche nel NT questi termini includono la relazione, perché tanto il cuore quanto lo spirito umano sono di fronte a Dio.

Una particolare novità neotestamentaria la troviamo con l'epistolario paolino. L'apostolo prende il termine greco preesistente, *syneidesis*, per riferirlo tecnicamente al mistero della coscienza. Infatti, da lui in poi tale termine sarà largamente codificato per riferirlo alla coscienza; non si parlerà più di cuore, spirito, ma di *syneidesis*, che sarà latinizzato in *conscientia*.

Che cosa significa per Paolo *syneidesis*? È un'istanza immanente che giudica il comportamento umano, una sorta di intesa tra l'uomo e Dio che avviene nell'interiorità umana, alla cui luce si produce il giudizio sulle azioni. È la relazione vitale che l'uomo ha con Dio, al cui interno si forma il giudizio sulle azioni umane. Paolo non ha inventato questo termine, perché già esisteva nella letteratura greca, ma lo ha assunto e reso terminologia tecnica per riferirsi alla coscienza. Da Paolo in poi i cristiani, volendo parlare di coscienza, utilizzeranno il termine *syneidesis*, che in latino sarà tradotto con *conscientia*.

Per Paolo, la coscienza è il testimone della fedeltà o dell'infedeltà all'amore; è l'organo che aiuta nel discernimento fatto dinanzi a Dio. Diventa anche il testimone del bene o del male fatto o da farsi, dando al soggetto delle direttive ben precise che attinge dai valori-beni fondamentali iscritti in lui (*sinderesis*). **Paolo** non solo ha adoperato tale scelta terminologica importante, ma **ha più specificamente elaborato una vera e propria "teologia della coscienza"**; non solo ci ha detto cos'è la coscienza, ma anche come si esprime, cosa fa nella vita del credente.

Nel suo epistolario ci sono due riferimenti scritturistici molto importanti: la *Lettera ai Romani al capitolo 14* e la *Prima Lettera ai Corinzi al capitolo 8*. La teologia che ne deriva può essere sintetizzata nei seguenti punti:

1. **La coscienza vincola, obbliga:** *ognuno deve agire secondo la propria coscienza*: egli sostiene che la qualità morale dell'azione deve corrispondere con la decisione interna (Rm 14,23). Abbastanza sottolineato è il tema dell'obbligatorietà della coscienza, cioè ognuno è tenuto a rispettare la volontà di Dio. Infatti, la coscienza è la volontà di Dio nell'uomo. Nel

- movimento antro-po-teologico, Paolo sostiene: è Dio che parla, è la voce di Dio che risuona nell'uomo. Per questo la coscienza ha l'autorità di Dio; non è l'uomo che parla se stesso, ma Dio che parla all'uomo. Questo limita l'estensione assoluta della libertà.
2. **Fallibilità della coscienza:** la coscienza può mancare la verità oggettiva: non è perfetta, può anche sbagliare il giudizio (Rm 14,14). Certamente nella coscienza risuona la voce di Dio, ma è pur sempre Dio che parla alla fragilità dell'uomo, ossia ad una realtà fallibile. La coscienza umana, allora, è fallibile, può sbagliare, proprio perché è umana. Certamente si potrà sbagliare in buona fede, senza colpa, oppure per superficialità o per propria colpa, ma certamente la sua fragilità è un dato di fatto.
 3. **La coscienza è dubbiosa:** non si deve agire con un dubbio pratico di coscienza: è bene rimuovere i dubbi della coscienza prima di agire (Rm 14,23). Nella sua argomentazione Paolo tratta anche del dubbio della coscienza, che è un fatto più che ricorrente. Difatti, nella vita morale vi possono essere diverse situazioni in cui sembra che la volontà di Dio non sia chiara, si fa fatica a comprenderla; una certa nebulosità impedisce di vedere chiaramente i valori in gioco. Ebbene, l'apostolo afferma che in questi casi non si deve mai agire, perché si è nel dubbio; in altri termini è imprudente agire nel dubbio.
 4. **Valenza ecclesiale della coscienza:** la coscienza si pone sempre in relazione alla comunità: per cui la decisione del prossimo va rispettata, anche se cozza con la propria (Rm 14,3.10); inoltre è bene che l'appropriazione non susciti scandalo alla fragilità della coscienza altrui (1Cor 8,9-13; Rm 14,13.15.21). Abbiamo insistito sul fatto che la coscienza è legata all'interiorità degli individui, ma non è svincolata dal contesto ecclesiale, perché tocca da vicino la vita della Chiesa. Ne consegue che bisogna sempre rispettare la decisione maturata nell'altro come frutto di discernimento della sua coscienza. Bisogna sempre rispettare quello che l'altro, con coscienza retta, ha maturato. Il riferimento si fa più che opportuno ai direttori spirituali, i quali per primi devono rispettare ciò che una coscienza retta della persona da loro diretta ha maturato. Non imporranno mai la loro opinione annullando quella altrui, ma la rispetteranno, e all'occorrenza faranno opera pedagogica. Ma l'ultima parola spetta quella coscienza retta.
 5. **Coscienza e scandalo:** è un'argomentazione trattata dalla *Prima Lettera ai Corinzi*, in cui l'apostolo ha modo di istruire i credenti su una certa attenzione e delicatezza nei confronti di chi non vive lo stesso cammino di fede. Si sa che nel mondo antico, nei tempi pagani, si facevano sacrifici di animali; la carne di tali sacrifici veniva venduta a basso costo. Molti approfittavano, ma i cristiani si sono posti il problema se fosse giusto acquisire quella carne perché probabilmente in contrasto con la fede. La risposta di Paolo è cristallina, esemplare: gli dei non esistono, per cui quella carne non è contestualizzata nell'idolatria, può essere acquistata. Tuttavia, se ciò che è un dato maturo per la propria coscienza, buono, ma produce scandalo per i piccoli (e scandalo significa "inciampo alla fede"), non va presa. In termini più semplici, la coscienza si fa attenta a non creare scandalo presso i piccoli (coloro i quali non hanno una buona formazione di coscienza di un cammino di fede), anche se forte della sua rettitudine.³⁹ Evitare lo scandalo è un principio ecclesiologico.

In conclusione, Paolo è il primo che ha scelto il termine *syneidesis* e ha declinato alcuni aspetti essenziali del discernimento della coscienza: obbligatorietà, fragilità, dubbio, dimensione ecclesiale. Alla luce di ciò, possiamo dire a buon diritto che egli è il teologo della coscienza morale.

Altre tracce le possiamo individuare nelle cosiddette "*Lettere pastorali*" (le lettere rivolte ai pastori: *Tito, Timoteo*). Il contributo che danno è che la coscienza morale (*syneidesis*) è il luogo in

³⁹ Un esempio aggiornato ai nostri tempi ci deriva dall'esortazione di Francesco *Amoris Laetitia*, nel caso di specie il capitolo VIII tanto discusso. In esso si afferma che ci sono delle situazioni rarissime in cui è possibile concedere la comunione ai divorziati risposati, perché posti in una situazione di non colpevolezza. Ma subito si specifica, se questo dovesse scandalizzare le persone appartenenti alla comunità, bisogna tenerne conto e magari ricevere il sacramento in un contesto diverso.

cui l'uomo prende posizione di fronte a Dio, fa le sue grandi opzioni circa la vita spirituale e morale. Essa è l'organo del discernimento, in cui si formano e passano le grandi opzioni della vita. Per questo, **la coscienza è il luogo dell'opzione fondamentale**, come anche delle scelte categoriali. Piuttosto importante è questo aspetto, a fronte di ciò che diceva Paolo, Nella coscienza si maturano tanto le grandi decisioni della vita, quanto le piccole. Per cui, essa porta dentro di sé il duplice livello: le scelte fondamentali (grandi scelte) e le scelte categoriali (piccole scelte).

Per concludere, uno schema riassuntivo:

- a) *la Bibbia sostiene l'esistenza nell'uomo di un'istanza che presiede al suo agire e che possiede una certa autonomia;*
- b) *la coscienza è vista sempre alla luce della fede come rapporto con Dio nei confronti dell'uomo;*
- c) *non viene assolutizzata, ma considerata con equilibrio, tanto più che per la Sacra Scrittura la parola di richiamo non è la coscienza, bensì l'obbedienza, l'amore di servizio;*
- d) *quando la coscienza si esprime come voce di Dio va assolutamente rispettata, e per questo è vincolante. Agire contro di essa significa agire contro Dio.*

5.3. La tradizione vivente della Chiesa

Nella letteratura patristica si rimane sostanzialmente nell'ambito paolino. I Padri prendono le mosse dal pensiero paolino confermandolo per la sua autenticità. La coscienza è testimone della fedeltà.

5.3.1. Patristica

- ❖ **Agostino:** evidenzia in modo particolare che la coscienza è la sede di Dio nell'uomo (*sedes Dei*), una sorta di "succursale" di Dio nell'uomo, per meglio dire è sede della Trinità. Dunque, l'impostazione del pensiero agostiniano circa la coscienza è squisitamente trinitario. La sua impostazione è fortemente teologica: la coscienza è Dio che abita dentro l'interiorità dell'uomo. Sicché, nell'andamento pendolare antropologia-teologia, Agostino si pone sulla stessa linea di Paolo, sottolineando il dato teologico della coscienza.
- ❖ **Origene:** può essere posto sulla stessa linea teologica, ma il suo specifico è la *sottolineatura pneumatologica*: la coscienza è il luogo in cui lo Spirito di Dio abita il mistero dell'uomo. È lo Spirito il maestro interiore⁴⁰ che abita nell'uomo e diventa co-protagonista delle sue scelte morali.

5.3.2. Il Medioevo: il mistero della coscienza morale nella storia della teologia

Spiccano, tra gli altri, i nomi di san Bonaventura e san Tommaso, con un'impostazione simile ma non uguale. San Bonaventura evidenzia la **volontà**, mentre san Tommaso la **ragione**. Per Bonaventura, la coscienza è un organo appetitivo, cioè un luogo in cui l'uomo, con la sua volontà, aderisce al bene; pertanto, la coscienza è la volontà umana che aderisce al bene. Per Tommaso la coscienza è la ragione che comprende il bene. In verità non si può considerare questa specificità come un aut aut, perché, per esempio, Bonaventura sa che la volontà senza la ragione non può fare nulla, come anche Tommaso, è consapevole che la ragione senza la volontà non può fare niente. D'altro canto, possiamo specificare che Bonaventura dà importanza alla dimensione affettiva (volontà), Tommaso quella intellettuale (ragione). Nel magistero attuale sembra essere passata l'impostazione di Tommaso, ripresa nel Catechismo della Chiesa Cattolica, ove si afferma che "la coscienza è un giudizio della ragione". Esaminiamo questi due autori più da vicino.

⁴⁰ Per ulteriori approfondimenti si può considerare il testo di Aristide Fumagalli: la coscienza. Un'eco dello spirito. Questo autore riprende le intenzioni di Origene e mette insieme il dato antropologico e pneumatologico, affermando che la coscienza è un'eco della voce dello Spirito che rimbalza sull'uomo.

- ❖ **San Bonaventura:** utilizza in modo diverso rispetto a Tommaso, i termini *sinderesi*⁴¹ e coscienza. Per lui, la *sinderesi* è il “giudizio morale sulle azioni”. Invece, la coscienza è quella innata ove sono scritti i principi fondamentali dell’agire. Per il dottore francescano nell’unico mistero della coscienza vi sono due realtà: la *coscienza*, ossia la “consapevolezza morale”, cioè “il possesso abituale dei valori, dei principi primi dell’ordine morale”; la *sinderesi*, ossia la “applicazione della consapevolezza morale in un giudizio sulle azioni”. In tale giudizio la volontà si muove aderendo al bene reale o apparente. Infatti, spesso il problema non è scegliere, ma individuare il bene reale rispetto al bene apparente. Nel discernimento morale che ha luogo nella coscienza, la posta in gioco riguarda la consapevolezza morale e il patrimonio dei valori che si è promulgato nella persona. In definitiva, la consapevolezza morale diventa il giudizio sulle azioni; la *sinderesi* è di carattere applicativo: applica i principi al caso particolare “qui e ora”. Per lui, la coscienza è il luogo in cui i valori si incarnano nella storia, nella situazione (“qui e ora”). In questo contesto, a suo modo di vedere, diventa decisivo il ruolo della volontà: essa aderisce al bene.
- ❖ **San Tommaso.** In un certo senso rovescia lo schema di Bonaventura e vede nell’unica coscienza morale non due, ma tre passaggi fondamentali: *sinderesi*, scienza morale, coscienza morale (o giudizio di coscienza).
 - ***Sinderesi***: per Tommaso è ciò che Bonaventura chiama coscienza: il possesso abituale dei principi primi dell’ordine morale, “fa il bene, evita il male”.
 - ***Scienza morale***: per Tommaso sarebbe l’habitus, la consapevolezza morale, ma acquisita nell’esperienza morale e nell’educazione. Se la *sinderesi* è innata e costituisce il bene appreso in quanto essere umano, la scienza morale è il bene appreso nell’esperienza morale, nell’educazione, nei fallimenti, nei successi della vita morale. Ciò che Bonaventura chiama consapevolezza morale, Tommaso la scinde in due aspetti: consapevolezza morale innata dell’uomo che chiama *sinderesi*, che risuona sempre nella coscienza, per cui l’uomo scopre in sé un bene che lui sa in quanto essere umano. Ma poi c’è un bene appreso nella esperienza concreta della vita. In definitiva, vi è un bene che si conosce stabilmente in quanto si è esseri umani, è un bene che si conosce nella propria esperienza.
 - ***Coscienza morale (giudizio di coscienza)***: il bene conosciuto stabilmente è quello appreso per l’esperienza concorrono a formare il terzo aspetto, il giudizio di coscienza, con cui la ragione applica la consapevolezza morale alla situazione concreta. In conclusione, nella coscienza morale si ha una consapevolezza morale (*sinderesi* più scienza morale) che diventa giudizio di coscienza nella situazione concreta.

Allora, il giudizio di coscienza è la risposta all’*hic et nunc* all’appello di Dio nella storia. Questo vuol dire che nella vita morale non decidiamo a partire da una tabula rasa, ma da un bagaglio di esperienza, di consapevolezza che appartiene alla nostra profondità. Ovviamente, maggiore è la consapevolezza, maggiore diventa la responsabilità. Questo perché nelle prime decisioni morali si attinge alla *sinderesi* in quanto esseri umani. È questo il primo passo, l’inizio del processo di discernimento, mentre dall’altro lato è piuttosto poca l’esperienza, la formazione. Ma quest’ultima si acquisirà con la vita.

Tornando in sintesi ai nostri due autori del medioevo, per san Bonaventura è decisiva la volontà; per san Tommaso la ragione. Ma entrambi, coevi e coetanei, convergono sul fatto che la coscienza è l’organo del discernimento, in cui il piano dei valori della consapevolezza morale viene applicato in un giudizio della storia.

⁴¹ Dal punto di vista etimologico, “il termine “*sinderesi*” deriva dal verbo greco “*syndereo*”, che significa “tenere tutto insieme”. In tal senso, il ruolo della *sinderesi* è quello di incarnare nella storia i valori, pertanto un ruolo sintetico: tenere tutto insieme delle decisioni. Per altri, il termine “*sinderesi*” proverrebbe dalla cattiva trascrizione di *syneidesis* da parte dei copisti.

Ma nella riflessione successiva è avvenuto qualcosa di stravolgente, che è andato un po' ad insidiare questo equilibrio filosofico teologico sostanzialmente raggiunto. Sappiamo bene che nel medioevo il ruolo della coscienza era piuttosto importante nella vita morale, benché non avesse un ruolo decisivo. Accanto ad essa riveste la sua importanza la virtù della *prudenza*. Pertanto, coscienza e virtù della prudenza costituiscono i due poli e protagonisti del discernimento morale per il medioevo. Entrambi gli autori convergono che esiste una dimensione fondamentale ed un'altra attuale della coscienza. Per Bonaventura la coscienza è un movimento della volontà, mentre per Tommaso è un giudizio della ragione. Tuttavia, si possono riscontrare dei limiti alle due teorie, o per meglio dire una riduzione: tanto in Bonaventura che in Tommaso, la coscienza è diventata una parte dell'uomo (volontà, ragione), mentre la fondazione biblica ci ha ben evidenziato che essa non è una parte, ma tutto l'uomo, colto nella sua interiorità, di fronte a Dio, chiamato a comprendere la volontà divina e a rispondervi nella situazione specifica. Quindi, possiamo ammettere che con questi due grandi autori cresce la chiarificazione sulla tematica "coscienza", ma d'altro canto, si è affermata una certa riduzione rispetto alle indicazioni scritturistiche.

Ma gli anni successivi al medioevo inaugureranno la stagione casistica, in cui la prudenza è messa da parte, mentre la coscienza diventa l'organo unico del discernimento morale. La ragione di tale primato della coscienza riposa nel fatto che nell'età moderna vi è stata una svolta verso il primato del soggetto, facendo sì che la focalizzazione avvenisse più sulla coscienza anziché sulla prudenza. In verità non è del tutto cancellata, ma un ruolo di secondo piano, sicché rimane la coscienza l'organo decisivo del discernimento morale. Nell'ambito della morale casistica lo scontro verterà di più tra libertà e legge morale.

Guglielmo da Ockam opererà una svolta piuttosto decisiva che condizionerà il tempo successivo, in modo particolare quello casistico, in cui la morale diventa legge e volontà imperativa di Dio. Il bene è quello che Dio comanda, restringendo gli ambiti della libertà. Il filosofo francescano ha dato origine alla morale legalista, morale dell'obbligo, proprio perché la coscienza è stata ridotta ad organo dell'obbedienza nei confronti di Dio. In tal senso si comprende che la coscienza diventa l'organo della pura applicazione della volontà normativa di Dio alla situazione: c'è un ordine divino espresso in modo chiaro nella legge morale, che deve essere applicato nell'*hic et nunc* della situazione. Con Guglielmo la coscienza perde la sua creatività e si riduce a funzione meramente applicatrice. Dopo di lui la riflessione morale ruoterà intorno a due perni importanti, spesso in dialettica tra loro: *libertà* e *legge*. La tematica della coscienza morale in età moderna si concentrerà prettamente su questi aspetti, cioè legge divina e legge umana. Vale a dire espressione sacramentale della volontà di Dio (legge divina) e libertà umana. L'incontro diventa spesso scontro. Come mediare?

Nel periodo del medioevo il tema della coscienza si pone tra queste due dimensioni apparentemente antitetiche, la legge divina e la libertà umana, e funge da mediazione tra le due, e la prudenza aveva un suo ruolo. Ma nell'età moderna la prudenza perde di valore, mentre la coscienza funge da mediazione tra la volontà di Dio e la libertà accogliente dell'uomo.

Tale impostazione troverà in sant'Alfonso il maggiore rappresentante è il più lucido esponente. Nella sua proposta teologico-morale il rapporto tra libertà e legge si equilibra proprio con la mediazione della coscienza.

5.3.3. Sant'Alfonso Maria de' Liguori

La sua proposta teologico-morale permette di riequilibrare il rapporto tra libertà umana e legge. Egli sosteneva che la legge di Dio non pone direttamente "i paletti alla libertà" (come invece affermava Guglielmo di Ockam: Dio comanda e noi dobbiamo obbedire). Il suo pensiero può essere così schematizzato: ***Dio comanda; il soggetto comprende la sua volontà nella propria coscienza; tale comprensione (ciò che il soggetto comprende) della volontà di Dio mediata dalla coscienza pone l'obbligo (i paletti) alla sua libertà. Il soggetto risponderà a Dio unicamente per ciò che ha potuto comprendere della sua volontà divina; per questo sarà giudicato, cioè a partire dal bene appreso in sede di coscienza, che per Alfonso - recuperando il linguaggio forense, essendo stato brillante***

avvocato - è “il bene promulgato nella coscienza”. Allo stesso modo adotta anche il principio chiave del probabilissimo, che a sua volta mutua dal diritto romano: “*in dubio libertàs*”. In tal senso la coscienza riveste un ruolo fondamentale, prioritario per la morale, perché costituisce l’organo in cui l’uomo e Dio dialogano in modo esigente. Volontà divina e libertà umana dialogano, mentre l’uomo riesce a conoscere la volontà divina per aderirvi con la sua libertà. Questa verità-discorso vale anche per la *vocazione*: per Alfonso essa è la volontà particolare di Dio su di una persona promulgata nel suo cuore, nella coscienza, che mette la libertà in un impegno di adesione o di rifiuto.

Dunque, la coscienza è il luogo in cui la volontà di Dio si promulga in modo esigente. È interessante notare che nella sua opera *Theologia moralis* Alfonso dedica il primo trattato alla coscienza. Per lui essa introduce lo studente nella conoscenza dei fondamenti della morale. All’interno del suo trattato fa un’affermazione molto importante: se è vero che la coscienza è argomento fondamentale per entrare nella teologia morale, e che la volontà di Dio promulga in essa il suo dettato per vincolare la libertà, ne consegue che **la Legge Divina è la regola remota della vita morale, mentre la Coscienza è la regola prossima**. Nello specifico, “remota” e “prossima” sono riferiti alla persona. Detto diversamente, il credente ha una duplice regola della vita morale: quella remota, ed è la volontà di Dio espressa nella legge morale, e quella prossima, che è la coscienza. Per il vescovo e teologo di Paganì la coscienza non è un giudizio della ragione o della volontà (come per Tommaso e Bonaventura), ma tutto l’uomo che comprende in modo attuale la volontà divina. Queste affermazioni ed intuizioni prestigiose fanno di Alfonso il “teologo della coscienza”.

5.3.4. Il Vaticano II

Tra i documenti prodotti dal Concilio è possibile individuare uno in particolare, *Gaudium et spes*, che dedica alla coscienza il numero 16. Prima di esaminarlo è importante fare una premessa che ci aiuta nella sua comprensione: il numero citato è preceduto da un altro che tratta della ragione e da un successivo che parla della volontà. Da questo schema si arguisce che per il Concilio la coscienza non è né la ragione solamente e nemmeno la sola volontà. Ed ora esaminiamo l’enunciato di *GS 16*:

Nell’intimo della coscienza l’uomo scopre una legge che non è lui a darsi, ma alla quale invece deve obbedire. Questa voce, che lo chiama sempre ad amare, a fare il bene, a fuggire il male al momento opportuno risuona nell’intimità del cuore: fa questo, evita quest’altro. L’uomo ha in realtà una legge scritta da Dio dentro al cuore. Obbedire è la dignità stessa dell’uomo, e secondo questa egli sarà giudicato. La coscienza è il nucleo più segreto e il sacrario dell’uomo, dove egli si trova solo con Dio, la cui voce risuona nell’intimità propria.

Le prime battute di questo numero spiegano l’identità della coscienza in riferimento alla sinderesi e al giudizio attuale (Bonaventura e Tommaso). Ritorna chiaro il tema del cuore: la coscienza è spiegata come interiorità dell’uomo. Questi è tenuto ad obbedirla, attestando così la dignità umana, e per questo sarà giudicato. Si può notare come in questo passaggio viene richiamata la teologia di sant’Alfonso, il quale affermava che l’uomo sarà giudicato dal bene appreso in sede di coscienza. Questo porteremo dinanzi a Dio. Pertanto, la coscienza è il luogo in cui Dio parla all’uomo manifestandogli la sua volontà.

Splendida è la definizione che lo stesso Concilio dà della coscienza: “*il nucleo più segreto e sacrario dell’uomo, dove egli si trova solo con Dio, la cui voce risuona nell’intimità propria*”. Agostino avrebbe detto “*sedes Dei*”, ma in questo contesto si attesta che non si tratta di una sede qualsiasi, bensì di “un sacrario”, ossia il luogo più sacro, perché Dio e l’uomo sono posti l’uno di fronte all’altro. Perciò, la coscienza è l’organo che capta la voce di Dio che risuona nell’interiorità umana. Tramite la stessa coscienza la legge di Dio si fa conoscere.

Nella stessa definizione troviamo delle indicazioni ulteriormente preziose circa le caratteristiche della coscienza:

- **valenza sociale**: nella fedeltà alla coscienza, i cristiani si uniscono ad altri uomini per ricercare l’unica verità. È un tema caro a Paolo, cioè la valenza sociale della coscienza. Pur

essendo una realtà personalissima, è pur vero che le coscienze si toccano, realtà che in termini tecnici la teologia morale definisce “*reciprocità delle coscienze*”. Ciò che permette loro il contatto è la ricerca della verità. Nella sintonia delle coscienze la verità è riscontrata prima e meglio. È il cosiddetto *discernimento comunitario*, che ha più forza rispetto a quello personale. Dobbiamo ammettere che si è trattato di un recupero preziosissimo, visto che tale tematica era andata completamente persa.

- **Coscienza retta:** quanto più è tale, tanto più il soggetto, le persone e o gruppi sociali possono allontanarsi dal cieco arbitrio, per confermarsi alle norme oggettive della moralità. L’espressione “*coscienza retta*” ha una grossa valenza nell’ambito della tradizione teologico-morale. Il suo significato può essere così illustrato: quanto più la coscienza cerca sinceramente la verità (e proprio per questo la si può definire retta, mentre il suo contrario è coscienza superficiale), tanto più le persone si allontanano dal cieco arbitrio (fare quello che si vuole) e si pongono nell’ossequio aderente delle regole oggettive della moralità.
- **Coscienza erronea:** anch’esso è un concetto molto importante nella tradizione morale-teologica richiama il momento in cui la coscienza fa passare per vero ciò che invece non lo è. Si tratta di un suo discernimento sbagliato. Questa verità ci porta ad un dato di fatto: la *fallibilità della coscienza* (la quale costituisce per l’uomo una vera e propria bussola, il cui nord è la verità). Questa erroneità può essere *ignoranza invincibile e vincibile*.
 - **Ignoranza invincibile:** è l’ignoranza incolpevole, quella che si verifica quando il soggetto ha cercato di conoscere in tutta onestà la verità morale, ma non vi è riuscito;. In questo caso egli “non perde la sua dignità”. In altri termini, quando la coscienza è retta, ossia cerca accuratamente la volontà di Dio, però sbaglia in buona fede, non perde la sua dignità, perché ciò che si fa a partire da una coscienza retta, ma invincibilmente erronea, è sempre dignitoso.
 - **Ignoranza vincibile:** è l’ignoranza colpevole, cioè che richiama delle vere e proprie responsabilità per il soggetto, perché si pone nella ricerca della verità con poca cura, con superficialità e in seguito all’abitudine del peccato la coscienza diventa quasi cieca. Dunque, la coscienza perde la sua identità quando non ha cercato con attenzione la volontà divina ne ha fatto bene il suo discernimento, per superficialità. Va sottolineata l’espressione “quasi cieca”, perché non dice “totalmente cieca”. Infatti, la coscienza non diventa mai cieca totalmente, perché vi è sempre una feritoia aperta attraverso cui la luce di Dio può entrare. Questo è un dato di grande speranza: anche la coscienza più incallita nel peccato non è mai una chiusura ermetica in cui la luce di Dio non possa entrare.

A modo di sintesi evidenziamo i punti salienti di GS 16 riguardanti la coscienza:

1. **dimensione antropologica della coscienza:** è significativo constatare che la tematica sulla coscienza è trattata nel documento conciliare più squisitamente antropologico, ossia che mette in evidenza la visione che la Chiesa ha dell’uomo. La coscienza sta dentro l’antropologia cristiana, perciò essa è una realtà umana;
2. **dimensione teologica:** pur essendo una realtà umana, e animata da Dio, è il sacrario in cui Dio e l’uomo dialogano. Dunque, Dio non è escluso dalla coscienza, anzi è il luogo in cui la relazione dell’uomo con Dio si compie.
3. **La coscienza è sottoposta all’autorità della verità morale:** il documento disegna un ordine morale oggettivo: l’oggettività morale del bene e del male viene prima di altri valori. Tale aspetto pone dei limiti a quello che dopo il Concilio sarà molto dibattuto, ossia *la creatività della coscienza*, che nell’accezione negativa e pericolosa argomenta che essa può creare il bene e il male. Più avanti evidenzieremo meglio questo concetto; qui ci basta dire che la coscienza sta sempre al di sotto dell’oggettività del bene, della verità. Essa recepisce i valori essenziali, non li crea, altrimenti è il caos. La coscienza non è Dio: intercetta la verità, non la crea (come l’occhio: intercetta la luce, non la crea).

4. **Vi sono due livelli di iperattività morale nella coscienza**, con cui Dio manifesta la sua volontà:
 - a. **universale (sinderesi)**: nel testo non è mai adoperato il termine, ma richiama i principi primi dell'ordine morale etico (*“fa il bene ed evita il male”*), che abbiamo imparato a chiamare sinderesi grazie alla terminologia usata da Tommaso. Dunque, la coscienza ci detta quello che Dio vuole generalmente che gli uomini facciano, ciò che egli vuole da noi in quanto essere umani.
 - b. **Particolare**: la coscienza ci detta anche azioni che qui e ora sono bene o sono male. In altri termini, la norma universale astratta va applicata, concretizzata nella situazione “qui e ora”. Se a livello di sinderesi si dice quello che Dio si aspetta da noi, a livello concreto di “casi particolari della storia” ci dice ciò che Dio si aspetta da noi come esseri umani in quella specifica situazione. Per cui la norma generale “fa il bene, evita il male”, si traduce e concretizza in “fa questo, evita quello”.
5. **Dimensione sociale ed ecclesiale** del mistero della coscienza: le coscienze si toccano, ossia vivono una reciprocità del comune impegno della verità. Questa teoria è stata molto argomentata dal teologo redentorista Bernard Haring, accolta dal Concilio.
6. **Fallibilità della coscienza**: è più che è possibile che essa possa sbagliare, proprio perché porta i segni della fragilità umana: è sempre coscienza dell'uomo. Come si diceva precedentemente, il suo errore può essere in buona fede, in quanto ricerca la verità con sincerità, ma poi sbaglia, oppure in malafede, quando non si cerca veramente la volontà divina, si resta a livello superficiale, ed in questo caso si è responsabili. In tal ultimo caso si parla anche di **“responsabilità in causa”**: è quella circostanza in cui, vivendo nell'abitudine del peccato, la coscienza si fa quasi cieca, tanto da non saper ravvisare nel momento specifico il male. Si parla di “responsabilità in causa” perché il soggetto è il responsabile dello stile di vita che ha condotto prima dell'errore fatto, e che lo ha portato inesorabilmente a farlo. In altri termini, l'errore è causato molto prima. Facciamo un esempio: investire una persona in stato di ebbrezza non è un fatto voluto, ma la responsabilità in causa sta nell'essersi ubriacati, sapendo che bisognava rientrare in macchina e viaggiare.

Alla luce di quanto abbiamo affermato, possiamo concludere dicendo che il giudizio infallibile non esiste, perché l'uomo non è infallibile, ma d'altro canto può esistere l'impegno massimo da parte dell'uomo. La volontà umana orientata verso il bene, reale o apparente. Non è possibile una neutralità etica; siamo fatti dal bene per il bene.

Una certa importanza la rivestono i criteri. L'uomo ha a disposizione la propria Ragione e la Rivelazione. Sono riferimenti importantissimi per lui e per il suo discernimento. Nella ragione illuminata dalla grazia il credente trova punti fermi ed importanti per il suo discernimento. Essendo l'uomo ragionevole non può non percepire il richiamo etico fondamentale, ossia che il bene va fatto e il male va evitato. Questo è ciò che chiamiamo il **minimum ethicum**, su cui non si possono ammettere dubbi proprio perché dotati di ragione. Per cui la notizia essenziale dal punto di vista etico tutti la possiedono: fare il bene ed evitare il male. Rimane, comunque, il discernimento, che è un'arte impegnativa e che non può essere intrapreso da chi ha idee superficiali o atteggiamenti scanzonati. Sulla scorta di queste affermazioni si può ribadire l'importanza della formazione della coscienza, la sua cura, messa in risalto da GS16. In fondo, cosa significa formare le coscienze? Formare tutto l'uomo, l'interiorità umana nella relazione con Dio.

5.3.5. Il post-Concilio: tre autori

Dopo il concilio Vaticano II si è resa piuttosto nutrita la discussione relativa al tema della coscienza morale. Questo tema ha conosciuto un certo allargamento. Se per Alfonso la coscienza era considerata come l'organo del discernimento della situazione morale, mentre per GS è l'uomo di fronte a Dio che discerne il bene e il male, la bontà e la malizia delle azioni, nella riflessione postuma

la coscienza diventa anche l'organo della fede, dell'opzione fondamentale, delle grandi emozioni della libertà. Tra diversi altri, sceglieremo tra significativi: Angelini, Demmer, Fumagalli.

- a) **Giuseppe Angelini:** nella riflessione condotta da Lutero, la coscienza è vista come “la fede che discerne”. Riprendendo queste intuizioni, Giuseppe Angelini aderisce al pensiero luterano. Infatti, dice: “Che cos'è la fede? È il dialogo tra l'uomo e Dio”. Ed è all'interno di questo dialogo che si compie il discernimento sulla situazione. Dunque, la coscienza è la fede che risponde agli interrogativi morali. Si può notare come viene ampiamente richiamato il senso di coscienza come sede in cui Dio e l'uomo dialogano: Dio si fa incontro all'uomo con la verità, l'uomo risponde accogliendola. Ora questo dialogo deve però incarnarsi nella situazione e diventare vita, opere. Quindi, la coscienza è la fede che si impegna a diventare opere mediante il discernimento. Sostanzialmente la fede è l'atto con cui l'uomo si affida e si consegna totalmente a Dio, accogliendolo come verità della propria vita. Dal suo canto, la coscienza costituisce il frutto di tale atto di affidamento dell'uomo nelle mani di Dio. Potremmo racchiudere questa verità con lo slogan: ***la coscienza è la fede applicata alla vita!*** Non aver insistito nella riflessione morale su questo aspetto, ha portato a produrre uno iato tra fede e vita, sicché un conto è la coscienza morale, un altro conto la coscienza della fede. La fede si fa carico della storia. Per Angelini sono la stessa cosa.
- b) **Klaus Demmer:** è un autore tedesco, discepolo di Joseph Fuchs, professore alla gregoriana fino alla fine degli anni 90. Sostiene che la coscienza è stata studiata riduttivamente, soprattutto nella stagione casistica, configurandola al luogo delle decisioni morali. Questo autore è convinto che manchi un capitolo importante della trattazione della coscienza morale: l'opzione fondamentale. Difatti, la coscienza morale non è solo il luogo in cui il soggetto decide ciò che va fatto o non, ma è ancor più il luogo in cui egli decide il fine ultimo della sua vita, il senso della vita. Pertanto, ***la coscienza diventa l'organo del senso della vita***. In essa maturano tanto le scelte periferiche quanto quelle fondamentali, essenziali, che vanno a dare il senso alla propria vita. Quindi, la coscienza è molto di più di quanto è stato descritto finora: è l'organo con cui l'uomo decide la direzione da dare alla propria vita; insomma, “la scelta del fine ultimo”, come si diceva un tempo; oggi si direbbe “La scelta del senso della vita”. Il nostro teologo sostiene che a livello di giudizio di coscienza noi non applichiamo quanto della sinderesi (*fare il bene-evitare il male*), ma la forma che intendiamo dare alla nostra vita. In definitiva, la coscienza è l'organo del senso della vita. Ne segue che assume un'importanza di grande rilievo educare la coscienza per concorrere a dare la giusta impostazione alla propria vita.
- c) **Aristide Fumagalli:** non molto tempo fa ha scritto un testo monografico edito dalla Biblioteca di Teologia Contemporanea della Queriniana, dal titolo “*L'eco dello spirito*”. Si tratta della proposta di una teologia sulla coscienza riferita allo Spirito. Egli sostiene che la coscienza è il luogo in cui l'uomo si trova di fronte allo Spirito. Il dialogo di cui parlava GS 16 tra l'uomo e Dio, Fumagalli lo specifica come tra l'uomo e lo Spirito. Perciò la definisce come eco dello Spirito. Nella coscienza entrano in gioco la libertà umana e lo Spirito Santo. Dunque: la coscienza diventa l'eco delle parole che lo Spirito rivolge alla libertà umana. L'eco è l'effetto che chiama in causa uno che parla e un realtà che riflette. Nel caso di specie, nella coscienza c'è la parola che lo Spirito rivolge all'uomo e, nel contempo, il rimbalzo, cioè la risposta della libertà. Dunque: Dio parla, la parola dello Spirito raggiunge la libertà umana, l'uomo risponde. Fumagalli prova a mettere insieme la prospettiva antropologica e teologica, che nella tradizione propendeva una volta più per una e un'altra per l'altra. In tal modo si evita la sporgenza o per l'una o per l'altra. Lo ribadiamo: ***la coscienza è il dialogo tra l'uomo e Dio, tra lo Spirito Santo e la libertà dell'uomo***, al cui interno si maturano le decisioni. In essa si incontrano la proposta di Dio e la libertà disponibile o indisponibile da parte dell'uomo. Perciò, la coscienza morale è il luogo del discernimento, inteso come discernimento morale, cioè come discernimento

spirituale. La voce dello Spirito interpella la libertà dell'uomo. Altresì, tale discernimento riguarda tanto le scelte categoriali e tanto quelle fondamentali (il senso della vita). La coscienza fa da rimbalzo, da eco della volontà di Dio nel cuore delle persone.

Per concludere questa parte dedicata alla tradizione vivente della Chiesa, ci resta da considerare altri due interventi, molto importanti, due fonti indispensabili per la riflessione sulla coscienza: il *Catechismo della Chiesa Cattolica* (CCC) e la *Veritatis splendor* (VS). Si tratta di due documenti che più degli altri hanno affrontato il tema della coscienza.

❖ ***Catechismo della Chiesa Cattolica***. I numeri che riguardano la coscienza sono il 1776 e seguenti fino al 1802. L'impostazione che tale documento pontificio, e quindi magisteriale, dà alla tematica che ci riguarda (come del resto per tutta l'opera) è tomista. Si tratta di una scelta adottata, a conferma di quanto già Leone XIII chiedeva nella *Dei Filius* (preferire san Tommaso), ma ovviamente non è l'unica prospettiva. Ebbene, tale impostazione definisce la coscienza come un giudizio della ragione sulle azioni (giudizio di coscienza). In ultima istanza, va precisato che la stessa impostazione non è prettamente dottrinale-dogmatica, ma *pastorale*

❖ ***Veritatis splendor***. È l'enciclica che Giovanni Paolo II ha consegnato il 6 agosto 1993, la prima di carattere precipuamente morale. I numeri che trattano della coscienza vanno dal 54 al 64. La finalità di questa sezione è duplice: il primo è di *carattere dottrinale* (polemico in senso positivo, di risposta ad alcuni teologi con sporgenze teologiche pericolose) e mira a prendere posizione negativa di fronte alla concezione di "coscienza creativa", intesa come coscienza che crea il male e il bene. *Veritatis splendor* afferma che non si può parlare in senso stretto di creatività della coscienza, ossia di una coscienza che crea la verità morale, altrimenti si cadrebbe nel soggettivismo (tante verità morali quante ne sono le coscienze). Al contrario, la coscienza sta sotto lo statuto della verità morale. Diverso è, invece, se per creatività della coscienza si intende lo specifico soggetto della risposta dell'uomo a Dio, una risposta che è vera e propria creazione originale della coscienza, che rimarrà specifica, non imitabile. Questo ci fa comprendere che la teoria della creatività della coscienza erroneamente intesa è rifiutata da *Veritatis splendor*. Diverso invece se la si pone dal punto di vista della risposta. Dunque, la creatività della coscienza in ordine alla verità morale non si può accettare, mentre in ordine alla risposta può essere accoglibile. Proviamo ad esaminare sostanzialmente i numeri dal 54 al 64.

✓ **54.** *"Il rapporto che esiste tra la libertà dell'uomo e la legge di Dio alla sua sede viva nel cuore della persona, ossia nella sua coscienza morale". La coscienza è il luogo in cui la libertà dell'uomo e la legge di Dio si incontrano in un fecondo dialogo.* Sant'Alfonso affermava che la coscienza sta in mezzo tra la legge divina e la libertà umana

✓ **56.** *Coscienza creativa. "Per giustificare simili posizioni [quella della coscienza creativa], alcuni hanno proposto una sorta di duplice statuto della verità morale. Oltre al livello dottrinale astratto, occorrerebbe riconoscere l'originalità di una considerazione esistenziale concreta. Questa, tenendo conto delle circostanze 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 [questa è la parte che ci interessa] si instaura in alcuni casi una separazione, o anche un'opposizione tra la dottrina del precetto valida in generale e la norma della singola coscienza, che deciderebbe di fatto, in ultima istanza, del bene e del male".* A detta di questo numero, si denuncia il fatto che esisterebbe lo statuto della legge morale, quello oggettivo, e lo statuto della coscienza morale, quello soggettivo. Quando si creano tali distinzioni il soggetto si sente autorizzato a fare ciò che ritiene opportuno. Continua il testo dell'enciclica: *"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". Dunque, il tema della creatività della coscienza morale diventa devastante per l'identità stessa della coscienza, perché va a stravolgere le indicazioni magisteriale che appartengono alla tradizione e all'identità stessa della coscienza.

- ✓ **57:** la coscienza è la testimone per l'uomo della fedeltà o della infedeltà alla legge di Dio. Secondo le parole di san Paolo, la coscienza si fa testimone della fedeltà o infedeltà dell'uomo di fronte a Dio circa le scelte intraprese di rettitudine o di malvagità. Pertanto, essa, secondo *Veritatis splendor*, è un'istanza permanente che giudica il comportamento morale, Riprendendo in tal modo un pensiero caro a Paolo: l'idea della coscienza come testimone di fedeltà o infedeltà morale.
- ✓ **58:** *"non si apprezzerà mai adeguatamente l'importanza di questo intimo dialogo dell'uomo con se stesso. Ma, in realtà, questo il dialogo dell'uomo con Dio, autore della legge, primo modello e fine ultimo dell'uomo. La coscienza, scrive san Bonaventura, è come l'araldo di Dio, il messaggero, ciò che dice non lo comanda da se stessa, ma lo comanda come proveniente da Dio alla maniera di un araldo quando proclama l'editto del re".* Dunque, la coscienza è il luogo in cui la volontà di Dio si fa notare in modo esigente per l'uomo. Lo stesso numero sostiene che la coscienza morale non chiude l'uomo dentro un'invalicabile ed impenetrabile solitudine, ma lo apre alla chiamata, alla voce di Dio. Come si può notare, una corretta teologia della coscienza deve mettere sempre in evidenza la dimensione teologica e quell'antropologica. Si può percepire in questo numero una sottile velatura polemica contro le impostazioni riduttive della coscienza, provenienti specialmente dal fronte psicologico, secondo cui essa è l'uomo che parla a se stesso, è autoconsapevolezza. In questo numero, al contrario, si dice con chiarezza che non è l'uomo nella sua solitudine, ma è l'uomo che diventa consapevole di sé di fronte alla parola e alla volontà di Dio.
- ✓ **59:** si riprende un'altra idea cara alla tradizione: la coscienza come luogo in cui viene maturato il giudizio morale sulle azioni, dunque, il giudizio di coscienza. Più precisamente, cos'è il giudizio di coscienza? È il frutto della coscienza medesima, essendo un dialogo tra Dio e l'uomo in cui si maturano giudizi sulle azioni. Al suo interno vi è un giudizio di assoluzione o di condanna, a seconda degli atti scelti o da scegliere. Sicché, la coscienza opera un giudizio, una valutazione degli atti e della persona. Il tipo di giudizio morale espresso dalla coscienza, precisa il n. 59, è "pratico". Quello della coscienza non riguarda una valutazione astratta sul bene e male, ma pratica, cioè ci dà indicazioni qui ed ora circa ciò che va praticamente fatto.
- ✓ **60:** *"come la stessa legge naturale di ogni coscienza pratica, anche il giudizio della coscienza a carattere imperativo: l'uomo deve agire in conformità ad esso. Se l'uomo agisce contro tale giudizio, oppure, anche in mancanza di certezze circa la correttezza della bontà di un determinato atto, lo compie, egli è condannato dalla sua stessa coscienza, norma prossima della moralità personale. La dignità di questa istanza e l'autorità della sua voce e dei suoi giudizi derivano dalla verità sul bene e sul male morale, che essa è chiamata ad ascoltare e ad esprimere. Questa verità è indicata dalla "legge divina", norma universale e oggettiva della moralità".* Questo il testo. Sostanzialmente si afferma che la regola prossima della moralità delle azioni è la coscienza. Si può riconoscere l'impronta alfonsiana in questo numero, per il fatto che si afferma che la legge morale è la regola remota e oggettiva delle azioni morale, mentre la coscienza morale è la norma soggettiva e prossima delle azioni. In conclusione, ***la coscienza è la norma interiorizzata per la vita morale.*** Se la legge morale è il riferimento oggettivo remoto, la coscienza morale è il riferimento soggettivo e prossimo; altresì, la legge morale interiorizzata vincola ponendo limiti alla libertà. Si può notare come in questo numero convergono i dati della tradizione cristiana: biblico, patristico, tomista, alfonsiana, nella loro globalità.

- ✓ **61:** riprende un dato già espresso dalla GS, ossia la coscienza intesa come “organo della conversione morale”. Proprio perché istanza immanente che permette di vedere il bene e il male fatto, e giudicare la condotta morale, la coscienza apre la possibilità della conversione. È un’affermazione molto importante: **la coscienza** non è solo il **luogo** del discernimento, ma è anche quello della **conversione**. Così recita il testo: “*La verità circa il bene morale, dichiarata nella legge della ragione, è riconosciuta praticamente concretamente dal giudizio della coscienza, il quale porta ad assumere la responsabilità del bene compiuto del male commesso: se l’uomo commette il male, il giusto giudizio della sua coscienza rimane in lui testimone della verità universale del bene, come della malizia della sua scelta particolare. Ma il verdetto della coscienza permane in lui anche come un segno di speranza e di misericordia: mente attesta il male commesso, ricorda anche il perdono da chiedere, il bene da praticare e la virtù da coltivare sempre, con la grazia di Dio*”. Splendide affermazioni! Dopo il fallimento morale, la coscienza non abbandona il soggetto, ma continua ad indicare la strada del bene e la possibilità di conversione nella vita della persona stessa. Pertanto, non ha solo funzione meramente morale, ma anche spirituale. Così, la coscienza diventa davvero l’organo decisivo della relazione con Dio.

Si può notare che VS non presenta un pensiero sistematico, ma al tempo stesso offre un’ottima sintesi, migliore rispetto alla tradizione.

5.4. Per una presentazione sistematica della coscienza

La riflessione ecclesiale intorno al tema della coscienza morale ha individuato due dimensioni fondamentali la “coscienza fondamentale” e “la coscienza attuale”, o altrimenti detta “coscienza potenziale” è “coscienza attuale”. Esaminiamole brevemente.

- a) **Coscienza fondamentale:** non si tratta tanto di un giudizio, né di un atto, ma di un possesso abituale, che detto in termini filosofici è un *habitus* (un sapere stabile sul bene). Insomma, riguarda qualcosa che l’uomo possiede stabilmente. Già nelle pagine precedenti abbiamo parlato di ciò e l’abbiamo chiamata “sinderesi”. Questo possesso abituale iscritto nell’uomo lo possiamo chiamare anche “*scienza morale*”, sicché, la coscienza è l’organo che permette all’uomo di possedere stabilmente in primo luogo i principi primi dell’ordine morale (sinderesi: “fa il bene ed evita il male”, “vivi secondo ragione”, “fa agli altri quello che vorresti fosse fatto a te”...). Sono le indicazioni fondamentali possedute sapientemente dal soggetto. Con Tommaso abbiamo appreso che la coscienza non detiene solo i principi morali, ma anche la scienza morale, derivata dall’esperienza morale, cioè il bene appreso. Nella sinderesi il dato è chiaro, non si può sbagliare e non si ammettono dubbi, perché appartiene all’essere umano.
- b) **Coscienza attuale:** è il secondo livello. Non è il patrimonio stabile morale appreso in quanto essere umano, ma il patrimonio morale attinto dalla vita: educazione familiare, la formazione religiosa e morale, le esperienze positive, il bene di cui si è divenuti consapevoli. Allora, quando si parla di coscienza si intende un qualcosa che il soggetto possiede abitualmente in quanto essere umano che ha maturato un’esperienza. Se l’*habitus* mi fa conoscere stabilmente alcune verità sul bene e sul male, l’actus mi permette di concretizzare tale sapere nella situazione, di applicarlo, insomma. Questo atto attraverso cui la consapevolezza morale è applicata nella storia, si chiama “**giudizio di coscienza**”.

Possiamo rilevare che nel patrimonio dottrinale della Chiesa cattolica, il termine “coscienza” ha un uso analogo, lo si applica per dire sia il sapere morale conosciuto stabilmente, sia il giudizio morale sulle azioni. Si tratta due cose diverse, ma convergenti al tempo stesso. Si può notare l’uso del termine “analogo”, che dice un predicato di più realtà con significati differenti. Il rapporto che passa tra la dimensione fondamentale e la dimensione categoriale lo possiamo definire “di

incarnazione”, in quanto, la consapevolezza morale posseduta e maturata, diventa storia in situazione, luce, per operare i giudizi sulle azioni.

A conclusione di quanto siamo venuti dicendo fin qui, possiamo affermare che la parola chiave presente nella tradizione della Chiesa circa la teologia della coscienza è il “discernimento”; *la coscienza è l'organo del discernimento morale spirituale*. Dal canto suo, il discernimento è la ricerca della volontà di Dio sul soggetto in questo momento. Conoscere la volontà particolare di Dio.

Come si colloca la santità in questo schema? Sant'Alfonso parla di santità ontologica e santità morale. La *santità ontologica* è quella che riceviamo gratuitamente (per grazia) nel battesimo. Da Dio siamo santificati per grazia, non afferisce ai meriti dell'uomo. Poi c'è la *santità morale*, che attiene alla risposta dell'uomo: è l'uniformità alla volontà di Dio. La coscienza si uniforma pienamente alla volontà di Dio.

5.4.1. Il giudizio della coscienza. Le varie forme di coscienza

Il nostro sguardo ora va a volgersi sulle caratteristiche della coscienza. Si tratta di distinzioni che sono entrate nel lessico della tradizione moral teologica.

⇨ **LA COSCIENZA FONDAMENTALE O POTENZIALE**, può essere:

- **delicata**: si intende una coscienza particolarmente sensibile nei confronti del bene e della verità morale. Esprime una grande capacità di avvertire l'appello di Dio nella coscienza. La meta educativa della coscienza punta ad una educazione capace di diventare sempre più permeabile all'appello di Dio;
- **lassa**: ha scarsa sensibilità con i valori morali e mostra una certa debolezza di volontà nel realizzarli. È la coscienza superficiale, poco attenta ai segnali di Dio nella storia. L'azione educativa deve aiutare le persone ad uscire da tale “anestesia” morale, ossia della coscienza che poco ascolta gli appelli del poco e del bene si rende conto della distruttività del male;
- **scrupolosa**: è una vera e propria patologia; l'illecito viene amplificato per un eccesso di sensibilità morale, mentre l'ambito del bene è ristretto a beneficio della paura, del male. Potrebbe trattarsi anche di una malattia psicologica. È continuamente atterrita dalla possibilità di sbagliare. È una coscienza delicata ma degenerata. Forte è la paura di sbagliare. In questi casi è facile individuare l'eziologia di ordine nevrotico e psicologico.

⇨ **LA COSCIENZA ATTUALE** può essere:

- **antecedente**: prima di compiere un'azione la coscienza emette il giudizio sulla moralità della stessa e sull'obbligo di farla o di ometterla;
- **concomitante**: accompagna l'azione mentre si sta svolgendo;
- **conseguente**: valuta l'azione dopo che è stata compiuta

A questo elenco riguardante la coscienza attuale se ne aggiunge un ulteriore:

- **retta**: quando ricerca sinceramente il vero e il bene ed insegue un giusto giudizio ed una valutazione oggettivamente giusta; fa il suo dovere;
- **viziosa**: manca della ricerca sincera del bene e del vero (appartiene al pigro o superficiale); questo succede perché il discernimento è faticoso. La coscienza viziosa non fa il suo dovere;

Dal punto di vista del giudizio, la coscienza è:

- **vera**: la decisione della coscienza corrisponde all'ordine morale oggettivo, per cui chiama bene ciò che oggettivamente è bene e male ciò che lo è. Individua la vera qualità morale della azioni;
- **erronea**: il giudizio che emette è sbagliato a motivo di falsi principi o per deduzioni inesatte. Sbaglia e non individua la reale qualità morale delle azioni; Anche in questo caso si può parlare di:
 - **vincibilmente erronea** la responsabilità ricade sul soggetto perché non si è adoperato a superare l'errore. L'errore dipende dalla responsabilità del soggetto morale.

- **invincibilmente erronea** l'errore non è dovuto alla responsabilità diretta della persona. In questo caso la coscienza ha sbagliato confondendo il bene con il male e viceversa, ma in modo incolpevole. In altri termini, il soggetto si adoperato per fare la giusta scelta, ma concretamente ha sbagliato. Tale errore non può ascriversi alla sua responsabilità;
- **certa:** riguarda il soggetto, il quale agisce non avendo alcun motivo ragionevole di dubitare circa la valutazione morale e le circostanze. Tuttavia, si tratta pur sempre di una *certezza soggettiva*, perché interessa la convinzione interiore del soggetto. La coscienza opera un giudizio chiaro e univoco, indicando limpidamente la direzione da intraprendere per l'agire giusto e retto. È il caso in cui la coscienza dice chiaramente il bene da fare e il male da evitare;
- **dubbia:** si ha quando il soggetto che agisce resta incerto sulla valutazione dei valori e delle circostanze. Il dubbio può essere *teorico* o *pratico*. In questo caso la coscienza non sa muoversi, non sa indicare chiaramente il bene da fare e il male da evitare, perciò in essa la consapevolezza morale non è diventata ancora un'indicazione chiara del qui ed ora (in senso tecnico, dovremmo dire che la coscienza dubbiosa sta al di qua del giudizio di coscienza).

A questo punto, alla luce delle distinzioni sopra riportate, la nostra tradizione ha individuato e messo a punto alcune regole semplici che l'educatore e il confessore devono tenere presente⁴²:

- a) **La coscienza retta e certa è vera regola per la vita morale.** Quando la coscienza è *retta* (è impegnata attivamente nella ricerca della verità) ed è *certa*, dev'essere sempre seguita, perché diventa regola sicura;
- b) **non bisogna mai agire contro la coscienza retta e certa.** È imprudente e sbagliato agire contro le indicazioni della coscienza certa e retta.
- c) **Non si deve mai agire nel dubbio.** È assolutamente imprudente. È più giusto, invece, uscire dal dubbio. Ciò significa approfondire il discernimento già fatto. Il dubbio è una situazione di sospensione. Tecnicamente dovremmo dire che nel dubbio non è mai maturato un giudizio di coscienza.

‡ Coscienza dubbiosa

Come uscire dal dubbio? In termini semplicistici potremmo dire che il dubbio è quella situazione in cui la coscienza non riesce a fare il suo dovere. Da qui tre regole concrete per dribblarlo: **1) rifare il discernimento, come eliminazione diretta del dubbio:** è il primo tentativo quando ci si ritrova nel dubbio. **2) Avere un colloquio con gli esperti per farsi aiutare;** sant'Alfonso avrebbe detto: "vai dai savi", ossia da chi ne sa più di te, che non vuol dire delegare ad altri le scelte, ma individuarle con l'altro. **3) prendersi del tempo,** ossia non avere fretta.

A) Prima indicazione: eliminazione diretta del dubbio. Il dubbio viene eliminato sia dal punto di vista teorico che pratico e così si può giungere alla coscienza certa. Questo può avvenire attraverso la riflessione, lo studio, l'informazione, il consiglio di persone competenti. Se la norma morale è chiara, ma non lo è la situazione concreta su cui esprimere un giudizio morale, tale tentativo non risulta efficace. Necessita uno spazio di tempo tra la valutazione della circostanza concreta che pone dubbi e l'azione morale da compiere.

⁴² Può tornare utile riportare i principi fondamentali dell'agire morale circa la coscienza: 1) È necessario agire sempre con una coscienza vera; 2) Non è mai lecito agire con una coscienza dubbiosa circa la liceità di un'azione, se vi sono fondati timori di sbagliare; 3) Al momento dell'azione non si deve tenere conto del dubbio puramente negativo; 4) Chi segue una coscienza invincibilmente erronea e compie una cosa proibita, non commette peccato. L'oggettività del male resta, ma la responsabilità personale no; 5) La coscienza invincibilmente erronea dev'essere seguita in ciò che comanda o proibisce, altrimenti si agirebbe contro coscienza e si peccerebbe; 6) È peccato agire con una coscienza vincibilmente erronea; 7) La coscienza deve godere della sua libertà e non deve essere violentata da alcuno.

B) secondo tentativo: eliminazione indiretta del dubbio attraverso un principio riflesso particolare (principio criterio prudenziale). È il caso in cui, senza risolvere teoricamente il dubbio, si può giungere alla certezza morale con un principio, un criterio. Di seguito, alcuni esempi:

1. per raggiungere un fine assolutamente necessario, **va preferito il mezzo più sicuro ad uno meno sicuro**. Se i beni-valori posti in gioco sono assolutamente necessari, nel dubbio è bene utilizzare le situazioni più sicure, gli esiti più sicuri.⁴³
2. **La giustizia proibisce di fare qualcosa che leda il diritto certo del prossimo**. Se ci si trova nel dubbio, ma sono chiamati in causa diritti certi, quali la vita della persona, il dubbio non può essere un ambiente naturale per intraprendere una scelta. Infatti, il dubbio non può toccare i diritti certi della persona.⁴⁴ In campo medico si dice: *primum non nocere*. Alcuni principi riflessi derivano dal diritto:
 - a. **nel dubbio va riconosciuta una posizione di favore a chi possiede un diritto**. Il principio del diritto romano recitava così: *“in dubio melior est condicio possidentis”*. Questo principio è riconosciuto come valido dall’etica, sicché se non si dovesse sapere a chi appartenga effettivamente un bene, chi in quel momento lo sta possedendo ha una posizione di vantaggio.
 - b. **In dubio standum est pro eo, pro quo stat praesumptio**. Stante il dubbio, si deve propendere dalla parte di chi si può legittimamente pensare che abbia ragione.
 - c. **In dubio standum est pro validitate actus**: stante il dubbio, si riconosce la presunzione del diritto (è il caso della validità del matrimonio: un’eventuale nullità va dimostrata, non il contrario, per cui si riconosce la presunzione del diritto).
 - d. **“In dubio pro reo”**: nel dubbio si configura una sentenza a favore di chi è ritenuto colpevole, per cui l’indiziato viene graziato per il fatto che non sussistono prove certe ed assodate per la sua colpevolezza. Non basta che probabilmente abbia commesso il fatto, ma vi devono essere indizi cogenti che portino alla sua condanna. Dunque, si deve scegliere ciò che è più favorevole all’imputato.
 - e. **“In dubio favores sunt ampliandi et odia restringenda”**. Nel dubbio, aumenta ciò che è favorevole/vantaggioso, e diminuisce ciò che è svantaggioso. Quando c’è una situazione di dubbio, le norme favorevoli sono intese in senso ampio, mentre le indicazioni di carattere negativo sono intese in modo restrittivo. In altri termini, quanto è favorevole per il soggetto va inteso in senso ampio, invece le restrizioni vanno interpretate in senso stretto, ovvero, nel dubbio, i favori possono essere allargati, mentre le limitazioni non possono essere esasperate. Senza la norma il dubbio non può restringere la libertà delle persone.
 - f. **“Nel dubbio, la presunzione è a favore di ciò che è abituale, tradizionale e approvato fino ad ora”**. Quando le novità si prestano ad interpretazioni controverse, tanto da generare dubbio sul modo di agire, sono confermate le normative precedenti, che perciò rimangono in vigore fino a quando la nuova normativa non sarà acclarata. Un esempio concreto di questo lo ricaviamo dal documento *Amoris Laetitia*, in cui le novità presenti si sono prestate a tante controverse interpretazioni, da generare un certo dubbio. In questo caso prevale la norma vigente precedentemente.

C) Il terzo tipo di soluzione : l’utilizzo dei sistemi morali:

- **Probabilismo**: afferma che nel dubbio (sospensione morale) si può uscire, se una delle ipotesi che si ha di fronte risulta ragionevole. Nel dubbio, non si è obbligati ad osservare

⁴³ Ad esempio, garantire il battesimo e l’assoluzione dei peccati: trattandosi di sacramenti da cui dipende la vita della persona, in caso di dubbio se li avessero o no ricevuti, la via più sicura è ripetere gli stessi sacramenti, magari ricorrendo anche alla formula *Sub conditione*. Questo è uno dei casi chiari in cui il probabilissimo non può essere applicato, perché la posta in gioco è più alta, cioè la vita e la salvezza dell’altro.

⁴⁴ Ad esempio, la circolazione stradale: le norme possono anche essere dubbie, ma il diritto della persona è certo, ed è alla luce di quest’ultimo che vanno considerati gli elementi di decisione.

una legge incerta (Lex dubia non obligat). Questo sistema, concepito dai gesuiti (Bartolomeo da Medina) non è mai stato condannato dalla Chiesa, tuttavia, non può essere usato in tutti i contesti. Infatti, vi sono ambiti di vita in cui non basta scegliere una delle ipotesi, ma va scelta sempre la più sicura, proprio perché è in gioco la vita altrui, Oppure quando è in gioco la salvezza dell'altro, o la validità dei sacramenti.

- **Probabiliorismo**: è un sistema nato dai domenicani, i quali sostengono che in situazione del dubbio, non basta adottare una soluzione basata su solide argomentazioni, ma a fronte di diverse ipotesi risolutive, va scelta quella più probabile. Possiamo dire che questo sistema è più garantista. Anch'esso non è stato mai condannato dalla Chiesa.
- **Equiprobabilismo**: particolarmente sostenuto da sant'Alfonso, il quale si occupa di un caso ristretto di dubbio, che si ha quando il soggetto non ha di fronte diverse ipotesi, ma solo due, ed equipollenti, e più probabili. In questo caso la bilancia non riesce a propendere per l'una o per l'altra parte perché si ritrova in perfetto equilibrio. Ebbene, il vescovo teologo afferma che in tal caso si può scegliere liberamente tra le due ipotesi; l'adagio latino è: "*in dubio libertas*". Essendo le due ipotesi equivalenti, nessuna delle due è stata promulgata in modo efficace nella coscienza, perciò non può limitare la libertà. Pertanto, il soggetto può scegliere ciò che crede opportuno, in ragione della perfetta equiprobabilità delle due ipotesi. L'equiprobabilismo di Alfonso si articola su tre principi: *il primato della verità, la dignità della coscienza, i diritti della libertà umana* che può essere vincolata solo da una legge certa.⁴⁵

Come deve comportarsi il pastore nei confronti di chi ha una coscienza dubbia? Tre indicazioni:

- chi, in caso di dubbio, giunge responsabilmente ad un'opinione sostenibile, va rispettato. In tal caso è fuori luogo che il pastore imponga il suo punto di vista. Il confessore rispetti nel dubbio il discernimento prudenziale operato dalle persone che ha di fronte.
- Chi soggettivamente ritiene difendibile un'opinione che oggettivamente non lo è, deve essere illuminato. Il caso in cui il confessore dovesse trovarsi di fronte a delle persone che in buona fede sono convinte di essere nel bene, mentre invece sono in errore: il suo ruolo è di illuminare la coscienza, per aiutare nel discernimento e al ritrovamento della verità. Precisiamo che l'imputabilità al soggetto va riconosciuta allorquando questi, sapendo che la cosa è sbagliata, intende comunque perseguirla.
- Di fronte all'ipotesi in cui il fedele, illuminato sulla peccaminosità dell'azione, in quel momento non riuscirebbe a cambiare la propria condotta, ma passerebbe dallo stato di peccato materiale a quello formale, conviene lasciarlo nella sua convinzione. Questa indicazione è di stampo alfonsiano. Il santo vescovo sosteneva che ci sono dei casi in cui bisogna usare prudenza nel comunicare una verità, nella fattispecie, quando ci si rende conto che la persona, avendo saputo la giusta direzione, non può uscirne. Dunque, se ciò che il confessore va a dire serve solo per trasformare il peccato materiale in peccato formale, sapendo che il soggetto non può uscirne, è più opportuno lasciare la persona nella sua ignoranza. Il compito del confessore, diceva Alfonso, è di aiutare l'altro a salvarsi. Questa teologia è stata ripresentata nel *Vademecum per i confessori* (12 febbraio 1997), il quale si esprimeva secondo questa teologia in materia di morale sessuale (nello specifico, la procreazione responsabile, la contraccezione). È un caso ricorrente in cui si ritrova il confessore, perciò deve rendersi conto se la comunicazione della sua vita potrà permettere alla persona di uscire dalla situazione, adottata in buona fede. La funzione di questo

⁴⁵ A questi sistemi vanno ricordati anche il *lassismo* e il *tuziorismo*, entrambi condannati dal magistero, il primo per eccesso di elasticità, che preferiva la libertà sempre, il secondo per rigorismo, che preferiva ad ogni modo la legge in quanto via più sicura. Si può fare cenno anche al *compensazionismo*, che non è un vero e proprio sistema morale, ma è stato elaborato per risolvere i casi di dubbio di coscienza. Sostanzialmente affermava che quando per la legge sorge un dubbio, la via per uscirne è trovare come controparte un'utilità pratica, una circostanza più importante che faccia da contrappeso.

principio è meramente salvifica, che nel caso del confessore significa assolvere alla funzione di *padre, medico, fratello*. Resta sempre efficace il discernimento. Del resto, tutto ciò che abbiamo affermato sin qui appartiene al discernimento di coscienza in situazione di dubbio.

‡ *Coscienza perplessa*

Si intende quella coscienza che si trova in una situazione di dubbio, cioè che pone il soggetto tra due possibilità entrambi di segno negativo. In tal caso, egli avverte il peso delle scelte e si sente schiacciato perché deve optare tra due mali. Come mai si giunge a tal punto? Per la fragilità umana del discernimento. Com'è possibile uscirne? Alcune norme aiutano a venire fuori dall'impasse.

- ◆ *Chi ha tempo lo utilizzi fino alla fine*. Il discernimento non va affrettato e se la decisione può essere procrastinata tanto meglio.
- ◆ Se sono in gioco beni-valori importanti, *va scelta l'ipotesi più sicura*.
- ◆ Vi sono delle situazioni in cui la perplessità rimane. In tal caso bisogna *cercare il bene possibile nella situazione, mentre in altri, il male minore* (fermo restando che il male non può mai essere scelto, bensì tollerato).⁴⁶ La ricerca del bene possibile in situazione di perplessità è chiamata in teologia morale "compromesso morale". Nell'accezione comune, il compromesso suggerisce l'idea di "fare sconto ai valori", "aggiustare le cose". Dal punto di vista morale, invece, il compromesso è la ricerca di ciò che è giusto nella situazione, che spesso non risulta essere l'optimum possibile, il massimo possibile, ma che comunque costituisce il bene possibile nella situazione di fatto. A noi questo viene chiesto di individuare e realizzare.

Ci restano ora solo due ultime argomentazioni relative alla coscienza: la *libertà della coscienza* e il *rapporto coscienza-legge*.

5.5. Diritti e doveri della coscienza

Alla coscienza sono riconosciuti dei diritti da invocare, come la libertà, formazione, per espletare al meglio il suo ministero, e ancor prima delle responsabilità da assumere.

5.5.1. La libertà della coscienza

Che cosa si intende per libertà di coscienza? Forse che la coscienza può dirsi al di sopra della verità e il bene? No! ***Per libertà di coscienza si intende la possibilità riconosciuta, in quanto retta e certa, di essere messa in condizione di esercitare il suo giudizio morale.*** In altri termini, la persona dev'essere posta in condizione di esercitare il suo giudizio morale liberamente, alla luce della coscienza retta e certa. Bisogna ovviamente fare attenzione all'utilizzo dell'espressione "libertà di coscienza", da non intendersi mai come diritto ad adottare il relativismo ed il soggettivismo, con cui si può affermare che con essa il soggetto crea il bene e il male, nonché la finalità morale. Invece, ***libertà di coscienza significa poter esercitare da parte dell'uomo il suo discernimento.*** Nessuno deve porsi al suo posto. Di conseguenza, la libertà di coscienza è la possibilità della coscienza retta e certa di esercitare autonomamente il discernimento che guida l'agire.

Un prezioso documento del concilio Vaticano II, *Dignitatis humanae*, riguardante la libertà religiosa, ha sdoganato questo concetto e ha concorso a scongelare i dubbi esistenti. Nel caso di specie, al n. 3 afferma: "*L'uomo coglie e riconosce gli imperativi della legge divina attraverso la sua coscienza, che è tenuto a seguire fedelmente in ogni sua attività per raggiungere il suo fine che è Dio. Non si deve quindi costringerlo ad agire contro la sua coscienza. E non si deve neppure impedirgli*

⁴⁶ Si pensi ad un aereo che ha perso il controllo e sta planando rovinosamente al suolo: il pilota si trova di fronte all'indirizzare il veicolo o verso un istituto di scuola elementare pieno di bambini, perché orario di lezione, oppure verso una casa ove viveva una famiglia, in cui probabilmente i componenti possono esservi. Il male minore risulterebbe quest'ultimo.

di agire in conformità ad essa, soprattutto in campo religioso” (DH 3).⁴⁷ Sono descritti due enunciati relativi alla libertà di coscienza:

- nessuno dev'essere costretto ad agire contro la propria coscienza: è il fondamento etico-giuridico dell'obiezione di coscienza. Abbiamo già detto che la coscienza è l'ultima norma in situazione, norma interiorizzata della vita morale, il bene così come è promulgato dentro di me e come è compreso in buona fede. Ebbene, la coscienza adulta, retta e certa che ha fatto il suo discernimento in modo retto e certo, non deve sentirsi costretta ad agire diversamente dal suo dettato. Questo è un principio a carattere assoluto
- A nessuno dev'essere impedito di agire secondo la propria coscienza, sia positivamente che negativamente. Tale principio non ha carattere assoluto, perché il suo unico limite è il bene comune. Sostanzialmente, a nessuno dev'essere impedito di agire secondo la propria coscienza, ma se tale diritto dovesse infrangere il bene comune, ipso facto viene abrogato. Certamente devo poter agire secondo il dettato della mia coscienza, ma pur sempre nel rispetto del bene comune.⁴⁸ In definitiva, quando si parla di libertà di coscienza non s'intende che possa decidere il bene il male, perché la coscienza ha un vincolo genetico con la verità e il bene.

5.5.2. La formazione della coscienza

Con questa affermazione non s'intende riferirsi solo alla formazione di una parte della persona, bensì a tutta la persona, per cui i possibili tentativi incentrati a formare la coscienza, ma isolando la dimensione morale della persona, non possono che dirsi fuorvianti. **Si forma la coscienza formando la persona**: è un dato fondamentale che non può sfuggirci. Ma nello specifico, cosa s'intende per formazione della coscienza? La formazione morale della persona, dunque:

- la persona ha una coscienza educata quanto riconosce autonomamente il bene e ne avverte la responsabilità della storia. Per autonomia s'intende la capacità personale, senza sostegno alcuno, di avvertire l'impellenza e l'urgenza del bene nella situazione.
- Al fine di aiutare la persona a diventare esperta e sicura nell'arte del discernimento, bisogna aiutarla a discernere. Ma per discernere bisogna conoscere, almeno per grandi linee, la legge di Dio, su cui la coscienza deve essere edotta. D'altro canto, è pur vero che una conoscenza semplicemente oggettiva della legge di Dio e della sua volontà non è sufficiente, perché occorre maturare ciò che Tommaso chiamava “*connaturalità con la volontà di Dio*”, attraverso cui il soggetto si pone fedelmente alla ricerca della volontà divina. In fin dei conti, si tratta di una sintonia determinatasi nei confronti della volontà divina. La formazione della coscienza rimanda all'apprendimento dell'arte del discernimento, che si conosce facendolo.

Segno esteriore a tutto ciò è la *docibilitas*, ossia la disponibilità a lasciarsi guidare da Dio e dalla Chiesa. Naturalmente, Dio è il principale educatore della coscienza.

La formazione della coscienza passa attraverso tre tappe:

1. **Coscienza informativa**: per crescere, la coscienza necessita di divenire l'organo di discernimento, cioè capace di leggere, scrutare e informarsi sulla situazione e la volontà di Dio in quella situazione. Di conseguenza, la coscienza diventa matura quando sa leggere la storia nella luce della volontà di Dio. Non è solo un sapere teorico, ma anche pratico (una coscienza posta sulla via della maturità, dell'adulthood).

⁴⁷ Cfr. anche CCC 1782. La citazione è lo schema sopra riportato è preso da R. TAMANTI, *Corso di morale fondamentale*, 222-223.

⁴⁸ Si pensi ad un kamikaze (termine che significa "dentro di Dio", per cui agivano come se la loro azione fosse religiosamente giustificata e il loro sacrificio fosse per la causa della verità del bene), che in coscienza deve irrompere in un obiettivo sensibile tanto strutturale quanto di consessi umani, con il proprio esplosivo, in obbedienza alla propria coscienza, col proposito di apportare danni devastanti al bene comune. Tale intento non può essere accettabile né supportabile dal diritto di libertà di coscienza.

2. **Coscienza imperativa:** comanda e chiede di essere obbedita, e punisce con sentimento di colpevolezza le trasgressioni alle sue indicazioni. Sa dettare il bene nella situazione. La coscienza imperativa equilibrata si ha quando l'imperativo della coscienza e il senso della libertà coincidono; essa indica obiettivamente nella situazione, sotto forma di dettato, la volontà di Dio, che va fatta. Pertanto, diventa un vero e proprio "magistero della coscienza": più la coscienza è adulta, più ha autorevolezza magisteriale.
3. **La coscienza creativa:** la verità morale spesso è da scoprire, progettare, proprio perché aderente alla vita concreta. Sa escogitare vie sempre nuove per obbedire a Dio nella situazione. In termini più semplici, la coscienza creativa non è semplicemente ripetitiva, quasi fosse un copia incolla delle situazioni, ma è quella che si rende conto che ogni situazione è novità. Non può sottostare al Comune "si è fatto sempre così", per rimanere in uno sterile ed istituzionale senso di fedeltà, perché, a dire il vero, il più grande segno d'infedeltà sta proprio nel non ascoltare la voce di Dio, che chiede di applicare criticamente il principio nella situazione concreta. Un'applicazione acritica è semplicemente pericolosissima.

In definitiva, la formazione della coscienza è formazione della persona, con cui la si aiuta a diventare protagonista nel discernimento morale. Va fatta una doverosa specificazione: la persona va aiutata tenendo conto del cammino che fa e ancor più delle fasi che vive, perché lo sviluppo morale della medesima persona non può ritenersi uguale in tutte le fasi che viva. Un conto è avere la consapevolezza del bambino ed un altro dell'adulto, o dell'anziano. Un conto è stare nella formazione iniziale ed un altro in quella permanente, e, a sua volta, adulta e senile. Un autore ha scritto: "*Il primo etico che Dio chiede alla sua creatura umana non è l'obbedienza ad una norma, ma il vivere il rapporto creaturale sulla base della libertà*".⁴⁹ Se l'uomo vuole obbedire al suo Creatore non può essere privato della libertà, che non va intesa in senso assoluto ma sullo sfondo della responsabilità. Il dialogo che intercorre tra Dio e l'uomo ha per condizione la coscienza morale. Questo fa sì che tale dialogo possa dirsi teologale nella sua costituzione. Il punto focale della coscienza morale è Cristo e la dimensione cristiana della coscienza morale è il suo radicarsi a Cristo da parte dell'uomo. Insomma, "è Cristo che rende cristiana la coscienza morale e non l'obbedienza a qualche particolare norma".⁵⁰ Da quanto detto risulta che esiste una dimensione morale della coscienza cristiana. Il suo radicarsi in Cristo fa sì che la coscienza cristiana abbia una particolare peculiarità: quella di vivere la libertà dalla paura.

In che modo si può proporre l'urgenza dell'educazione della coscienza? C. Zuccaro propone tre coordinate:

1. un impianto antropologico che si configuri come *antropologia dell'indigenza*, ovverosia umanità che sperimenta il bisogno scritto dentro di sé di essere sempre più autenticamente uomo e di relazionarsi al suo creatore.
2. La seconda coordinata è *l'accoglienza del bisogno dell'altro* come occasione per offrirgli il dono da lui atteso, per passare dall'etica del possesso all'etica del dono.
3. La terza coordinata è quella *teologica*, ove si sperimenta il dono che è Cristo come risposta alla propria indigenza. Tutto questo fa sì che la teologia morale venga compresa come *sequela Christi*.⁵¹

Dal punto di vista religioso, "*la dimensione pratica della verità morale si specifica nell'obbedienza alla volontà di Dio, percepita attraverso la coscienza morale*".⁵² L'educazione alla coscienza non può esprimersi solo come un'azione pedagogica rivolta unicamente alla ragione, ma deve avere una qualifica morale, per identificare l'aspetto positivo e negativo della propria azione. Di conseguenza, bisogna educare il soggetto alla consapevolezza che la coscienza morale non cresce in

⁴⁹ C. ZUCCARO, *Teologia morale fondamentale*, 252.

⁵⁰ *Ibid.*, 253.

⁵¹ *Ibid.*, 259.

⁵² *Ibid.*, 265.

base all'accrescimento del sapere e basta, ma in base al compimento effettivo del bene. Quest'ultimo, infatti, ha un grande ritorno sulla formazione della coscienza.

Un'ulteriore caratteristica della verità morale è la sua *natura "libera"*: fa appello alla libertà umana e le chiede di decidersi e sottomettersi al dettato acquisito.⁵³ Tale decisione non resta circoscritta nell'ambito individuale ma si allarga alla dimensione sociale e vive il confronto con le altrui libertà poste in dialogo. Dunque, *è necessario educare la coscienza a porre la libertà a servizio della verità*, che, detto diversamente, significa "liberare la libertà dalla presunzione di determinare i confini del bene e del male, prescindendo da ogni riferimento alla verità morale".⁵⁴ In definitiva, una vera ed efficace educazione della coscienza deve indurre il soggetto alla consapevolezza e riconoscimento del valore proposto, anziché alla cieca e passiva accettazione della norma. Ciò comporta per il soggetto svincolarsi dalla dipendenza dell'osservanza della norma che gli possa generare un'infantile sicurezza, ma inseguire la verità che richiama al progetto e che espone in modo personale e diretto.

5.5.3. Rapporto Legge-Coscienza

È un rapporto di reciprocità. Già sant'Alfonso ci diceva che la legge morale è regola remota e oggettiva di moralità, mentre la coscienza morale è regola prossima e soggettiva di moralità. Perciò, tra il dato oggettivo della legge e quello soggettivo della coscienza sussiste un *rapporto di reciprocità*. Perché? Perché la legge di Dio si promulga in modo efficace dentro la coscienza, per cui la coscienza morale è la legge di Dio che risuona in modo efficace dentro la persona. *Veritatis splendor* ha messo in evidenza che la coscienza è l'ultima norma della situazione, l'ultima voce da ascoltare prima di agire; ma essa dipende dalla legge morale. Allora, il bene morale in senso concreto e personale è ciò che è conforme alla coscienza; al contrario, il male morale in senso concreto e personale è ciò che non è conforme alla coscienza.

Interessante a tal proposito il n. 59, in cui si dice: "la coscienza forma l'ultimo passaggio, il più importante nella situazione, ma ascoltando le esigenze oggettive della legge morale". Questo perché essa non crea il bene e il male, ma lo ascolta, recepisce. Semmai crea risposte nella situazione.

È possibile parlare di primato della coscienza? Certamente. Soggettivamente, la coscienza è l'ultima norma della situazione. Noi saremo giudicati a partire dal bene appreso in sede di coscienza, sicché, dal punto di vista soggettivo il primato va riconosciuto alla coscienza. Tuttavia, oggettivamente il primato appartiene alla legge di Dio, che sta al di sopra della coscienza. In definitiva, *nell'ordine morale oggettivo il primato va alla legge di Dio; nella prospettiva soggettiva, il primato va alla coscienza*. Non bisogna mai contrapporre la legge alla coscienza, altrimenti si può cadere nel legalismo etico, quando si accentua la legge, oppure nel soggettivismo etico, quando si insiste particolarmente sulla coscienza.

5.5.4. Rapporto Magistero-Coscienza

Precedentemente si è affermato che il Magistero della Chiesa ha il ruolo di servizio, di diaconia a favore dei fedeli; serve per aiutarli nel discernimento morale delle situazioni. Alla luce di ciò, possiamo individuare il rapporto che intercorre tra Magistero e coscienza in questi termini: *la coscienza è l'ultima norma del discernimento, mentre il Magistero è diaconia a favore della coscienza*.

Naturalmente, le indicazioni del Magistero alla coscienza richiedono rispetto dei tempi di comprensione e di applicazione. Ci sono infatti delle situazioni in cui il Magistero detta alla coscienza determinati comportamenti e stili di vita che possono essere immediatamente recepiti; in altri casi tali

⁵³ "Va qui richiamata la distinzione tra *la libertà di indifferenza*, intesa come possibilità di ogni possibilità, e la *libertà morale*, intesa come la libera sottomissione dell'uomo alla verità, riconosciuta come tale dalla coscienza. Ogni decisione morale è necessariamente una scelta che porta il contrassegno della libertà, senza la quale non può darsi alcuna esperienza di moralità personale. [...] All'agire morale libero non sempre corrisponde un agire morale per la libertà", C. ZUCCARO, *Teologia morale fondamentale*, 267.

⁵⁴ *Ibid.*, 268.

indicazioni non sono immediatamente percepite, ma richiedono dei percorsi contrassegnati da gradualità. È il caso dunque di mettere in evidenza la cosiddetta “legge della gradualità”, che differisce in modo sostanziale della gradualità della legge, concetto, peraltro molto pericoloso.

Con legge della gradualità vogliamo intendere un cammino lento e graduale della coscienza per giungere all'apprendimento pieno di ciò che è stato indicato da parte del Magistero. Familiaris consortio al n. 34 ne parla, riferendosi agli sposi posti in situazione di irregolarità. Il Magistero a costoro non offre un aut aut, bensì un percorso valoriale che possa favorire il discernimento. Questo suppone anche tempi, attesa paziente, costruttiva e pedagogica, che un imperativo freddo e asettico non potrà certamente tollerare. Ma il bene delle anime è sovrano.

CAPITOLO VI

LA LIBERTÀ MORALE

6.1. Elementi terminologici

Il tema della libertà è tra i più importanti e basilari della teologia morale fondamentale. Dalla filosofia morale sappiamo che lo spazio dell'etica è lo spazio della libertà, per cui non agiamo per costrizione, ma nella libertà. *La libertà assoluta nell'esperienza umana non esiste*; ci sono sempre i segni della fragilità umana e dei condizionamenti: il condizionamento genetico, culturale... Pur essendo una libertà sottoposta a condizione, l'uomo resta padrone delle sue azioni, così facendo ha la possibilità di dare un senso alla sua esistenza. *Il cristiano vede la libertà come un elemento per la sua autocomprensione di figlio di Dio in Cristo*. Pertanto, si percepisce libero come un figlio dinanzi a un padre, col quale relazionarsi.

Accanto a questa affermazione dobbiamo aggiungerne un'altra, di pari importanza: la libertà umana presenta dei condizionamenti, che possono essere di carattere biologico, neurologico, sociale, culturale. Tuttavia, resta il fatto che essa è lo spazio di autodeterminazione e rimane esistente anche se sottoposta a condizionamenti importanti. Con essa l'uomo diventa padrone delle sue scelte e delle sue azioni.

L'etica filosofica presuppone la libertà umana come realtà, perché se così non fosse, cioè se non avessimo la possibilità psicologica di decidere liberamente fra bene e male, non ci sarebbe una condotta umana vera e propria. E di conseguenza non si potrebbe imputare alcuna responsabilità. Tuttavia, dobbiamo riconoscere che il concetto di libertà umana può essere definito poliedrico, perché comporta una realtà profonda, misteriosa e variegata. Tentiamo allora di dare uno sguardo alle principali dimensioni del concetto filosofico di libertà, per meglio inquadrarla nello sfondo dell'antropologia cristiana.⁵⁵

Se consideriamo l'espressione *“dobbiamo avere la libertà per essere liberi di essere liberi”*, si può notare che il concetto di libertà assume tre significati: *assenza di costrizione* (“dobbiamo avere la libertà”), *libertà di scelta*, *capacità di scegliere autonomamente* (“per essere liberi”), *una qualità di ordine prettamente etico* (“di essere liberi”). Il concetto di libertà che andremo a sviscerare dovrà tenere conto della sua accezione tanto nell'antropologia teologica quanto in quella moral-teologica.

Un primo dato che possiamo evincere è che il termine “libertà” a tre significati fondamentali:

1. **Libertà di coazione**: è detta anche libertà da restrizione, ed è la libertà del soggetto che non è necessitato o impedito nel suo agire da agenti esterni. Essere libero significa che esternamente non vi è alcuna realtà che mi induce ad agire in un determinato modo. Si è liberi se esternamente non vi è qualcosa che ci comandi-costringa ad agire in un determinato modo. Questa affermazione sottolinea la libertà come *“libertà da”*, cioè libertà da dipendenze.
2. **Libertà di scelta-capacità di autodeterminazione**: se il primo significato metteva in evidenza ciò che non deve esserci nella libertà, questo secondo significato evidenzia, invece, ciò che deve esserci: la libertà del volere, che viene chiamata comunemente libertà psicologica. Si tratta di quella libertà in cui vi è *l'assenza di necessità interiore di prendere una decisione o un'altra*.⁵⁶ La libertà di scelta, chiamata anche **libero arbitrio** dalla filosofia classica, implica una certa posizione autonoma di un atto della volontà che si colloca tra il “posso” e il “non sono costretto”. Per la libertà di scelta l'uomo è causa e

⁵⁵ Queste riflessioni sono attinte da E. COLOM – A.R. LUÑO, *Scelti in Cristo per essere santi. I. Morale fondamentale*. Sussidi di teologia. Collana di manuali a cura della Facoltà di Teologia della Pontificia Università della Santa Croce, Roma, 2008, 117ss.

⁵⁶ Le dottrine filosofiche che negano l'evidenza di questa libertà sono chiamate *determinismo psicologico*. Sostengono che le apparenti scelte dell'uomo sono assoggettate, in realtà, ad una necessità interna.

principio dei propri atti e padrone delle proprie azioni. Per essa l'uomo può dare un indirizzo alle proprie scelte, alla propria vita. Tommaso ci ha consegnato una distinzione preziosa, valevole a farci comprendere ulteriormente il significato di libertà come capacità di decisione e di orientamento della propria vita:

- a. **libertà di esercizio**: è la possibilità e capacità di “decidere di decidere” e di “decidere di non decidere”. Al soggetto dev'essere riconosciuta la possibilità di esercitare o di non esercitare il potere di decidere. Il dottore angelico dice che questo primo movimento di libertà non è privo di responsabilità morale, perché soggetto e responsabile tanto di aver deciso di decidere e tanto di aver deciso di non decidere;⁵⁷
- b. **libertà di specificazione**: è la possibilità che il soggetto ha di decidere tra l'una o l'altra cosa tra loro collegate. Quando si è deciso di decidere, allora si potrà decidere tra A o B, l'una o l'altra possibilità.

3. **Libertà morale**: è la capacità di decidersi spontaneamente per il bene. La Teologia Morale e l'Antropologia Teologica la definiscono come la capacità di aderire spontaneamente al bene, sicché il soggetto non fa il bene perché è comandato né evita il male perché proibito, ma perché spontaneamente ha appreso tale verità morale fondamentale. In termini più semplici, possiamo dire che si è tanto più liberi quanto più non si ha bisogno che il bene sia imposto, ma vi si aderisca spontaneamente, o il male vi sia proibito, ma spontaneamente lo si eviti. In verità, tale tipologia di libertà appartiene di più a Dio, il quale non ha responsabilità morale né deve dare conto ad alcuno, se non a se stesso. Egli fa il bene perché è bene ed è coerente a se stesso. La libertà morale è il vertice del significato della libertà stessa.

A partire dagli anni 60, in primo luogo nella teologia e successivamente nelle catechesi, è comparsa una nuova terminologia riguardante il concetto della libertà; accanto a quella di coazione, di determinazione e morale, si è incominciato a parlare anche di libertà fondamentale e libertà categoriale, appartenenti all'unico mistero della libertà. Il contesto culturale in cui si afferma questa categoria è il Personalismo e l'Esistenzialismo. Questa distinzione la dobbiamo fare avendo ben presente che la libertà è una. Maritain avrebbe detto: “distinguere per unire”.

- ◆ **La libertà fondamentale**: alcune decisioni di libertà vanno a dare forma alla propria vita, fondamento, e chiamano in causa la libertà fondamentale.
- ◆ **Libertà categoriale**: è chiamata in causa da quelle scelte che non danno una forma alla vita, e per questo sono dette “scelte intermedie”.⁵⁸

6.2. La libertà nella Sacra Scrittura

Nella Bibbia non esiste una vera e propria teoria della libertà, ma una sorta di sua descrizione, quindi non è definita ma descritta. Lo stesso si può dire dell'*opzione fondamentale*.

- ❖ Nell'**Antico Testamento** non abbiamo definizioni, ma racconti specifici. Si pensi, per esempio, all'episodio della chiamata di Abramo: non troviamo delle definizioni ben specifiche, ma la descrizione di atteggiamenti che ci fanno capire per derivazione ciò di cui si sta parlando. La categoria biblica adottata è quella della “ALLEANZA”. Il patriarca, di fronte alla chiamata di Dio, si è autodeterminato a favore della volontà divina. Dio non costringe ma indica la sua strada e riconosce la libertà dell'uomo, permettendogli che si determini ad aderire spontaneamente al bene, oppure a rifiutarlo (cfr. Dt 30,15-19): davanti all'uomo vi è

⁵⁷ Un esempio potrebbe essere il discernimento vocazionale, in cui il soggetto non ancora si decide che indirizzo dare alla propria vita, se laicale o di consacrazione, permanendo in uno stato di stallo, mentre il tempo passa. In questo caso la sua responsabilità è di aver deciso di non decidersi, cioè di non aver dato un orientamento concreto, bivaccando e precludendosi la possibilità di un progetto.

⁵⁸ Un esempio: la scelta di credere o non credere costituisce un atto fondamentale della vita. L'affidarsi a Dio e accogliere le sue verità rivelate è un indirizzo globale della propria vita, una decisione che dà fondamento. Vi sono invece altre cose che, pur essendo importanti, non vanno a dare fondamento alla propria vita.

la via del bene e del male, la benedizione o la maledizione, la luce o le tenebre; lui dovrà scegliere. Si può consultare anche il libro del Siracide 15,14-17, in cui si afferma che Dio lasciò l'uomo in balia del proprio volere, per cui l'essere fedele dipenderà unicamente dalla sua buona volontà. Questi brani biblici citati mettono in evidenza nello stesso tempo la bellezza e la drammaticità della libertà umana, ove al giudizio corrisponderà un auto-giudizio: "a ognuno sarà dato ciò che a lui piacerà". Dunque, la decisione diventerà un auto-giudizio. Si può comprendere come le nostre scelte hanno una tensione escatologica profonda, perché la nostra scelta ci fa prendere posizione rispetto alla dimensione eterna.

In definitiva, possiamo affermare che nell'AT, quando si dice che l'uomo è libero, si va a descrivere la caratteristica umana più simile a Dio: il suo essere ad immagine di un Dio libero spiega la sua libertà. Si ribadisce che essere liberi significa "aderire spontaneamente al bene"; ciò significa che scegliere il male costituisce un vero e proprio tradimento alla libertà, la quale non può in alcun caso dirsi indifferente, come erroneamente si pensa oggi. Tutt'altro! ***La libertà non è la scelta tra il bene il male ma è l'orientamento convinto verso il bene. La scelta del male significa tradire la libertà e l'autenticità del suo servizio.*** Di riflesso possiamo affermare che più si fa il bene e più si è liberi, mentre più si fa il male e più si è schiavi. La libertà è la proprietà più grande che l'uomo ha, perché lo rende somigliante a Dio.

- ❖ Anche il ***Nuovo Testamento*** è dello stesso avviso. La categoria che adotta è di "sequela". Questa chiede un'opzione specifica e radicale per vivere e accogliere il regno di Dio. Perciò è in grado di saper gerarchizzare i valori della vita. Seguire Gesù è la scelta fondamentale della vita, a cui tutto deve essere sottomesso e deve passare in secondo ordine. Con lui bisogna avere il coraggio di sapersi giocare tutto. Per comprendere tutto ciò, in modo particolare ci aiutano nella nostra riflessione Paolo e Giovanni.
- ◆ **PAOLO.** Per lui la libertà è un dono pasquale, perché è in Gesù Cristo morto e risorto che il fedele è liberato dal peccato e dalla morte. Specifica che il peccato e la morte sono i veri freni della libertà; ma da questi Cristo ci ha liberati, per questo siamo liberi. Paolo considera la libertà come un dramma: il peccato condiziona la libertà e i credenti nascono in un ambiente contaminato dal peccato, perché esiste un "corpo del peccato". L'apostolo afferma che il peccato è quasi personificato. Nasciamo in un ambiente di peccato, confermato e approfondito dalle nostre scelte negative. Ovviamente non si è costretti a peccare, ma il ritrovarsi in un contesto contaminato dal peccato può costituire un condizionamento e un'istigazione. In questo consiste la potenza negativa del peccato. Ma Paolo fa seguire a tali affermazioni quella più importante: in Cristo morto e risorto il credente è libero: è chiamato alla libertà, che è un dono della grazia, anzi è la grazia stessa. Noi siamo liberi per grazia. Il credente è chiamato alla libertà; la libertà è un dono. D'altro canto, all'apostolo non sfugge la responsabilità che afferisce all'uomo: essendo la libertà un dono, va custodito, perché si possa essere confermati in questo dono. In altri termini: "*Cristo ci ha liberato affinché rimanessimo liberi*". ***La libertà è il dono di Dio; il rimanere nella libertà e responsabilità dell'uomo.*** Il dono della libertà va difeso fino al sangue, perché si possa rimanere nella libertà, che per questo è dono, vocazione responsabilità. In questa prima parte della sua argomentazione si può facilmente individuare la *pars destruens*. Ma l'apostolo delle genti non si è fermato solo a questa. Egli propone anche una *pars construens*: descrive la "***libertà per***". Che significa? Paolo afferma che la libertà serve per due cose importanti: servire e amare. Si è veramente liberi quando si ama e si è veramente liberi quando si serve. Quindi, il servizio e l'amore sono la finalità ultima della libertà. Vera libertà è mettersi a servizio per amore, o se si vuole, amare servendo. In definitiva, ***per lui essere liberi significa esserlo dal peccato e dalla morte***, ma anche ***investire la propria libertà nell'amore e nel servizio.***
- ◆ **GIOVANNI.** Articola il tema della libertà alla figliolanza. La libertà appartiene ai figli di Dio e non è condizione meramente esistenziale, ma ontologica: "figli nel figlio". Sicché,

la libertà è un dono legato al dono primo di essere figli di Dio. Ma anche Giovanni afferma che al dono corrisponde una responsabilità: “camminare nella verità”, al fine di rimanere liberi. Perciò specifica che per “camminare nella verità” bisogna camminare dietro Cristo, che è la verità. Ecco perché per lui la libertà è una realtà ontologica che segna profondamente il cammino esistenziale delle persone, in quanto ontologicamente liberi. Però, la libertà si apprende all’interno di una scuola: *la sequela di Gesù*. Camminando dietro lui si apprende il vero senso della libertà e lo si imita.

In conclusione, il messaggio biblico sulla libertà non si discosta di molto dal concetto filosofico di libertà stessa, intesa come capacità di autodeterminazione. Anche per la Bibbia, così come per la riflessione umana, essere liberi significa poter dare un orientamento alla propria vita, aderendo spontaneamente al bene. Ma la Sacra Scrittura ci offre qualcosa in più rispetto alla riflessione puramente antropologica: cosa? **La grazia di Dio!** Essa ci dice che per essere liberi, è necessaria la grazia divina, di modo che la vera libertà si ha nel credente per effetto della vita teologale: fede, speranza, carità, santità battesimale, che dilatano gli spazi della libertà.

Alla luce di quanto affermato, si potrebbe parlare di una libertà cristiana? Certamente. Si tratta di quella libertà umana intesa come capacità di autodeterminazione assunta nell’orizzonte teologale della grazia di Dio; insomma quella libertà che si ha per fede, speranza e amore; per la grazia dello Spirito Santo ed in quanto figli di Dio.

CAPITOLO VII

L'OPZIONE FONDAMENTALE

Introduzione

Il capitolo precedente riguardante la libertà ha funto da introduzione per affrontare questa tematica molto importante nell'ambito della Teologia Morale, sviluppatasi modo particolare a partire dagli anni 60, nel contesto del *Personalismo* e dell'*Esistenzialismo*, quindi più o meno nella stagione conciliare. Il focus della riflessione portava gli autori a constatare che nella vita delle persone esiste un progetto che si realizza mediante scelte. Queste ultime non possono essere poste sullo stesso piano, perché ve ne sono alcune che concorrono a dare forma alla vita, altri invece no. A partire dalla impostazione esistenzialista, Abbagnano sostiene che nell'arco dell'esistenza di una persona vi sono delle decisioni che danno una forma la vita ed altre che possono avere rilevanza secondaria. In altri termini, non tutte le decisioni sono uguali.

Ci domandiamo: che ruolo ha potuto avere il personalismo nella nostra tradizione? Karol Wojtyła ha insistito sull'esistenza di un rapporto profondo tra persona e azione (ciò spiega l'opera di Karol Wojtyła *Persona e azione*). Questo ha concorso all'elaborazione della *teoria dell'opzione fondamentale*, sostenendo sostanzialmente che le decisioni non sono svincolate dal progetto, né le scelte possono essere considerate come degli "atomi decisionali". Esiste un rapporto profondo iniziale tra ciò che l'uomo è e ciò che l'uomo decide. In definitiva, la teoria dell'opzione fondamentale nasce come un convergere delle prospettive filosofiche e teologiche.

È lecito porsi un'ulteriore domanda: la teoria dell'opzione fondamentale è compatibile con la tradizione precedente, ossia con l'antropologia teologica cristiana tout court, oppure diverge? La risposta è positiva, per il semplice fatto che in questa argomentazione è presente il concetto di libertà fondamentale, che successivamente porta all'opzione fondamentale. Dunque, è proprio l'idea dell'esistenza di un'unica libertà ma con due dimensioni, la *libertà fondamentale* (che è quell'aspetto della libertà che mette in gioco la scelta del fine ultimo della vita, in quanto scelta di valore che dà forma all'esistenza) e la *libertà categoriale* (attraverso cui si possono fare le cosiddette scelte intermedie, cioè altre scelte che non vanno a toccare il fine ultimo, anche se non sono del tutto indipendenti da esso), ha potuto dare luogo alla nascita della teoria dell'opzione fondamentale.

Il percorso che ci attende ci impegnerà considerare l'esistenza o no della categoria di opzione fondamentale nella Sacra Scrittura, per passare successivamente a considerare tutto l'arco della tradizione vivente. Prima di passare a questa rassegna, è opportuno soffermarsi brevemente su qualche elemento concettuale.

Quando si parla di Opzione Fondamentale si mette in risalto la dimensione profonda, interna e decisionale dell'uomo, chiamato in causa per delle scelte da intraprendere alla luce di un progetto da perseguire. In altri termini, si entra nel cuore della persona.

La teoria dell'opzione fondamentale è nata nel periodo post-conciliare, dall'esigenza di una maggiore attenzione alla persona rispetto alla morale casistica che aveva caratterizzato il Concilio tridentino. L'opzione fondamentale è la scelta, e quindi la direzione, che ogni uomo decide esplicitamente o implicitamente di dare alla sua vita: che tipo di uomo vuole essere. Infatti, essa costituisce la scelta più profonda e fondamentale dell'uomo, in cui può identificarsi il progetto della sua vita. Non va trascurato il fatto che essa si esprime all'interno di una categoria morale fondamentale per l'uomo, ossia la *libertà*, la quale, benché limitata, ferita, fragile, è pur sempre presente e attiva nell'uomo. Nelle pagine precedenti si è affermato che senza la libertà l'uomo perde la sua identità morale, perché è nella libertà che egli dà colore alla moralità dei suoi atti.

L'uomo è sempre posto dinanzi ad un progetto; ed è in questo orizzonte che dà senso alle sue azioni e alle sue scelte. Tale progetto è assunto nella *libertà* dell'uomo, che possiamo definire *fondamentale*. Con questo termine non intendiamo una libertà incondizionata, astratta, ma sostanziale

ed esistenziale, vale a dire che è la libertà che permette alla persona di decidere se stessa totalmente e radicalmente, alla luce della quale le altre scelte specifiche quotidiane debbono uniformarsi per dare unitarietà e non frammentarietà.

I teologi morali distinguono la **scelta fondamentale** dalle **scelte categoriali**. Quella **FONDAMENTALE** appartiene al progetto stesso della vita che l'uomo intende assumere liberamente di se stesso; le **SCELTE CATEGORIALI**, invece, appartengono alla quotidianità del vivere, ma che non sono separate dalla scelta di fondo, bensì poste in profonda interazione, per cui le scelte categoriali confermano l'opzione fondamentale, mentre l'opzione fondamentale illumina le scelte categoriali. Per questo alcuni teologi parlano di una scelta teologica da adottare: "O l'unità della persona integra la molteplicità delle azioni, oppure la molteplicità delle azioni frantuma l'unità della persona. Si ripropone l'alternativa tra una morale degli atti, concentrata sulle singole azioni e decentrata dall'agente, e la morale delle virtù, che mira maggiormente alla bontà dell'agente prima ancora che alla correttezza dell'agire"⁵⁹. Ebbene, è "**da questa libertà fondamentale, che scaturisce la scelta basilare della persona, che chiamiamo opzione fondamentale**"⁶⁰. Verrebbe da dire che nella misura in cui la persona pratica delle scelte fondamentali, profonde, impegna la sua libertà e testimonia la sua scelta fondamentale. Possiamo dire in termini pratici e quasi didattici, che l'urgenza della riflessione sull'opzione fondamentale scaturisce dal bisogno di superare la distanza tra atto e persona a beneficio dell'unità tra l'essere e l'agire.

All'interno di questa riflessione si stagliano due domande precise: CHI VOGLIO ESSERE? COSA VOGLIO FARE? Ciò comporta la prospettiva del progetto e della meta da raggiungere in funzione di un'identità ben chiara da realizzare. Ebbene, sulla scorta di tutto ciò, si può dire: "**l'Opzione Fondamentale è la presenza attuale della meta ultima nella decisione presa dentro il divenire della storia**"⁶¹. Ciò postula una realizzazione progressiva concretizzata in scelte concrete ed un itinerario ben preciso.

In definitiva, che tipo di definizione dare l'opzione fondamentale? "**L'opzione fondamentale [...] si potrebbe definire [...] come la scelta di fondo che la persona attua nell'esercizio della sua libertà fondamentale, decidendo di se stessa in modo trascendentale, atematico, orientando la sua vita verso il bene o verso il male**"⁶². Ancora una volta è utile riportare la differenza e, al tempo stesso, l'intima connessione, tra le scelte categoriali e l'opzione fondamentale. Se le scelte categoriali, cioè quelle del momento della vita quotidiana, sono in sintonia con l'opzione fondamentale, la confermano e la irrobustiscono; ma se stridono con essa, la indeboliscono fondamentalmente.

7.1. Sacra Scrittura e Opzione Fondamentale

Questa tesi parte da una domanda legittima: vi è fondamento scritturistico dell'opzione fondamentale? Cosa dice la Bibbia in merito? Troviamo di testi in cui se ne parla esplicitamente? In tutta franchezza dobbiamo riconoscere che tale termine non compare mai in tutta la Sacra Scrittura, cioè non appare mai una terminologia come "opzione fondamentale", oppure "scelte categoriali" (questa terminologia e più canti Kant, non appartiene al linguaggio biblico). D'altro canto, però, troviamo diverse pagine della Scrittura in cui si può individuare una serie di decisioni operate da personaggi che hanno dato forma definitiva alla loro vita, e che in seconda battuta possiamo noi individuarle come opzione fondamentale.

► Nell'**Antico Testamento** la categoria biblica che compare e fa da padrona è "ALLEANZA", che mette in risalto la scelta di Dio per un popolo e, di riflesso, il suo contrario. Il Dio che ha scelto il popolo d'Israele, si attende che quest'ultimo lo ricambi con la medesima scelta, che non può essere inquadrata come una delle tante scelte, ma quella più importante, fondamentale, costitutiva. Questa

⁵⁹ C. ZUCCARO, *Teologia morale fondamentale*, 278.

⁶⁰ R. TAMANTI, *Corso di teologia fondamentale*, 234.

⁶¹ C. ZUCCARO, *Teologia morale fondamentale*, 280.

⁶² R. TAMANTI, *Corso di teologia fondamentale*, 235.

scelta permetterà all'insieme delle tribù che costituivano Israele, di diventare popolo, nazione, il cui re è Jahwé. Pertanto, la scelta di fondo di Israele è professare l'unicità di Dio e adorare lui solo. Tale atteggiamento coinvolge il popolo, ma anche il singolo israelita. Le citazioni bibliche che si possono riportare a riguardo sono Es 19 e Gs 24, 15: "*Quanto a me e alla mia famiglia, serviremo il Signore*".⁶³ Col senno del poi, questa scelta costitutiva, fondamentale e definitiva può essere definita come opzione fondamentale di un popolo per Dio.

► Lo stesso discorso va fatto anche per il *Nuovo Testamento*, in cui la categoria regina è quella della "SEQUELA". Nella sequela vi è l'impegno dell'imitazione del Cristo nelle sue scelte, nel suo stile di vita, nella sua economia esistenziale. Dunque, la scelta radicale per il discepolo è **vivere Cristo, vivere come Cristo**.

Questa richiede un'opzione radicale a favore del regno di Dio, che è il primo valore da assumere. In base ad essa sarà possibile anche gerarchizzare gli altri valori della propria vita. Gesù spiega tutto questo con la parabola della perla preziosa, per la quale conviene vendere tutto e acquistarla, cioè privarsi di tutto, riconoscendo a tale per la una preziosità assoluta sovrastante. La per lei Cristo, per il quale bisogna giocare tutto. È lui la scelta fondamentale della vita e che dà forma alla propria vita.

Sulla stessa onda possiamo individuare anche l'atto di fede, come impronta di opzione fondamentale. I riferimenti cardini sono a *Abramo* e a *Maria*, i due protagonisti della fede, la quale altro non è che un'opzione fondamentale a fidarsi di Dio, e a fidarsi a lui. Chi crede pone la propria fiducia fondamentale in Dio. In definitiva, nella Bibbia non esiste il termine specifico di opzione fondamentale, ma solo concetti compatibili ad esso, scelte che vanno a dare fondamento alla vita.

7.2. L'opzione fondamentale nella tradizione vivente della Chiesa

Anche in questo caso partiamo da una legittima domanda: esiste nella tradizione vivente della Chiesa (considerata come un unico corpus) qualcosa di compatibile alla teoria dell'opzione fondamentale? Sì!

✚ Già nei *Padri*. In continuità con le Sacre Scritture, affermano che la scelta di ricevere il battesimo e di diventare cristiani è "la scelta delle scelte", che dà finalità all'esistenza. Essere cristiani significa coinvolgere tutta la vita e tutta la persona, non è una scelta di un settore di vita. Alla luce di ciò, avvertivano con grande sensibilità la problematica dei *lapsi*, ossia di coloro i quali avendo rigettato il battesimo, non potevano più rientrare. Successivamente la comunità cristiana individuò un percorso di penitenza pubblica che permetteva loro di veder riaperte le porte della Chiesa.

Sappiamo che il catecumenato è la strada per diventare cristiani, mentre il percorso penitenziale è quella per recuperare la scelta battesimale infranta per qualche tempo. La Chiesa di Roma, più clemente rispetto a quella africana, ha spinto in tal senso per una pastorale di misericordia, che oggi stiamo gustando in modo ancor più evidente nell'attuale pontefice. Probabilmente uno dei carismi dei successori di Pietro è quello di aiutare la comunità cristiana ad essere rigorosa, non rigorista, nei confronti di chi sbaglia.

✚ *San Tommaso*. Nel vasto panorama della teologia, scegliamo Tommaso d'Aquino, forti anche del fatto che negli anni 70 il teologo Severino Dianich ha scritto la sua tesi di dottorato specificamente su "l'opzione fondamentale in san Tommaso d'Aquino". Il teologo si domandava se la teoria dell'opzione fondamentale fosse o no compatibile con insegnamento del Dottore angelico. Ebbene, il suo studio lo ha portato alla conclusione che il Dottore domenicano non ha mai fatto uso di questo termine, tuttavia, nella sua proposta morale sono diversi gli indizi di accoglienza del

⁶³ Altre citazioni bibliche possono essere Dt 5,6: "Io sono il signore tuo Dio"; Es 20,3: "Non avrai altri dei di fronte a me"; Dt 6,5: "Tu amerai il Signore, tuo Dio, con tutto il cuore, con tutta l'anima e con tutte le forze".

concetto di opzione fondamentale. Ovviamente non il termine, ma il concetto. Argomenta la sua tesi nei seguenti termini.

1) In primo luogo, il trattato sul “*De fine ultimo*”, che va a aprire la *I-II*, al n. 1 va a considerare la scelta del fine ultimo. Secondo Tommaso è questo il problema fondamentale della morale: scegliere per chi vivere! Bisogna, nello stesso tempo, riconoscere che la questione della ricerca della felicità del fine ultimo costituisce per Tommaso il primo problema.

2) Un secondo indizio a favore della presenza in modo indiretto dell’argomentazione opzione fondamentale in Tommaso è il tema della carità. Il dottore angelico nei suoi testi ha parlato più di una volta della carità, sostenendo che quando essa abita nella vita dei fedeli, “tende ad essere permanente”. In altri termini, quando la carità è presente nella vita di una persona, tende a diventare un habitus che orienta le scelte successive. In conclusione, per Tommaso, la scelta della *Charitas*, cioè la scelta dell’amore, è la scelta fondamentale che tende a essere stabile e a generare le scelte successive in linea con essa. Quest’idea è in perfetta sintonia con il concetto di opzione fondamentale. Tommaso specifica che questa decisione di vivere secondo la carità è una decisione che chiama in causa la libertà e la grazia, essendo la carità una virtù teologali; perciò è un dono ricevuto dall’alto, ma anche un impegno e una responsabilità che l’uomo deve assumersi. Alla stessa stregua, anche la fede è opzione fondamentale, così come la speranza. Ma cosa quest’ultima aggiunge alla carità e alla fede? La prospettiva del futuro, per cui si può dire con Peguy che la virtù della speranza e la più piccola delle tre sorelle, ma è quella che tenendo le sue mani alla fede alla carità le spinge.

3) Come terzo indizio, Dianich si concentra sulla *questio 89, art. 6* (anche Jacques Maritain lo ha considerato). Ebbene, Tommaso sostiene che all’inizio della vita morale, ossia quando incomincia l’uso della ragione (non parliamo dello stato di vita pre-morale), la prima decisione che l’uomo deve porre è la deliberazione di se stesso rispetto al fine ultimo. Pertanto, la prima cosa che decide l’uomo è deliberare se stesso rispetto al fine ultimo. Per Tommaso tale deliberazione di sé è molto importante, decisiva per la salvezza. Ecco le sue parole: “chi non conosce in maniera incolpevole il Vangelo, il Signore Gesù, ma cominciando la sua vita morale si orienta verso il bene, ricevere la grazia del battesimo”. In termini più immediati, Tommaso sostiene che esiste un battesimo dell’acqua, ma anche un “battesimo morale”, che si verifica quando la persona si consacra al bene. Questo fa capire che all’inizio della vita morale vi è una scelta che diventa progetto e che perciò è decisiva per la salvezza. Di conseguenza, se qualcuno dovesse scostarsi da questa prima scelta, allontanandosi dal bene, commetterebbe il primo peccato mortale. Per contro, quando il soggetto non dovesse conoscere Dio, e non per propria colpa, il fatto di accogliere il bene apre la persona alla possibilità della salvezza.⁶⁴ Per san Tommaso, sbagliare volutamente progetto è la prima grande responsabilità, che addirittura può configurarsi come il primo peccato mortale.⁶⁵

‡ **Sant’Alfonso Maria de’ Liguori**. Parla di uniformità alla volontà divina secondo un itinerario ben delineato: scegliere di far diventare la volontà di Dio e la propria vita un tutt’uno. Non si tratta di conformità, egli spiega, ma di uniformità. Questa è la santità! La vita spirituale morale del credente è sottesa questo desiderio, ossia la scelta di fare la volontà di Dio e aderire la propria volontà alla sua.

A modo di conclusione: può succedere che una scelta fondamentale iniziale possa subire un orientamento completamente diverso e contraddittorio. Ma questo, ci dice Maritain, non per sostituzione, ma per approfondimento. Quando si decide di vivere per il bene e poi si cresce moralmente, la scelta non può che essere confermata; non lo si cambia, ma la si avverte sempre più

⁶⁴ Maritain leggendo il testo di Tommaso, e commentandolo, descrive tale scelta come il primo atto immanente della libertà. Immanente perché resta invisibile, non è percepibile all’esterno, in quanto nascosto nel sacrario della coscienza.

⁶⁵ Oltre a san Tommaso possiamo citare la regola dei benedettini, che dice modo molto chiaro l’opzione fondamentale che è Cristo. Un passaggio di essa recita: “nulla anteporre all’amore di Cristo”. Cristo è il valore fondamentale, cui non va anteposto nulla. Benedetto sostiene: “questo è il bene è valore fondamentale: scegliere Gesù Cristo!”.

fortemente e si è sempre più esigenti nel mantenerla. Questo spiega perché nella nostra tradizione si parla di almeno due conversioni: la conversione dal *male al bene* è la conversione *dal bene al meglio*. In tal caso, non solo l'opzione fondamentale non è stata cambiata, ma si è cresciuti in essa, in ragione del fatto che il bene coinvolge e assolve. Veritatis splendor afferma che il vertice della vita morale è il martirio, ovvero, il vertice dell'opzione fondamentale è quando la scelta fatta la si mantiene fino al costo della propria vita.

7.3. Magistero e opzione fondamentale

Torna la domanda che introduce l'approfondimento di queste sezioni storico-teologiche: la categoria di opzione fondamentale è presente nel magistero della Chiesa? Sì, e lo attestano tre documenti specifici: *Persona humana* (PH) del 1975, che tratta di questioni di etica sessuale, e in un numero specifico affronta la questione dell'opzione fondamentale; *Reconciliatio et poenitentia* (RP) del 1984, che è l'esortazione apostolica post-sinodale circa la riconciliazione e la penitenza nella Chiesa, ove spicca per il nostro caso il numero 7, in cui si affronta la questione dell'opzione fondamentale; e l'enciclica *Veritatis splendor* (VS) del 1993, nella fattispecie i numeri 65-70.

Le considerazioni che possiamo evincere sono le seguenti:

- ❖ tutti e tre i documenti convergono nel ritenere giusta la teoria dell'opzione fondamentale. Si conosce che essa è fondata su una base dottrinale giusta, e va accolta.
- ❖ Segue una doverosa specificazione: in tutti e tre i documenti si mette in guardia da un possibile concreto pericolo circa l'interpretazione di tale teoria. Si incorre in ciò quando si adotta una lettura sbagliata. A chiarirlo in modo particolare è VS, che specifica che parlare della libertà fondamentale e categoriale è giusto e legittimo, se con questa distinzione si vanno a specificare i due livelli dell'unica realtà; non così, invece, se questi due livelli venissero disgiunti, tanto da far cadere in una morale a duplice livello: livello fondamentale (orientato verso Dio) e livello categoriale (ove prevale soggettivismo e si faccio che si ritiene opportuno). Tale tipo di interpretazione è estranea alla tradizione cattolica, perché la persona è una, e con essa la libertà. La scelta del fine ultimo e le scelte categoriali sono un tutt'uno. Si richiamano entrambi, perché sennò si avrebbe una schizofrenia morale, una doppia vita (e questo è molto pericoloso). VS specifica che la relazione con Dio non si rovina solo quando gli si dice direttamente il proprio no, ma anche quando a livello categoriale si vanno a fare delle cose contro la sua volontà. Sicché, l'opzione fondamentale verrebbe compromessa non solo per le grandi scelte sbagliate rispetto Dio, ma anche per le grandi scelte rispetto alle persone. In definitiva, ci dice la prima enciclica di teologia morale scritta da Giovanni Paolo II, che la teoria dell'opzione fondamentale è valida ed è compatibile con la Scrittura e la Tradizione vivente della Chiesa, ma a patto che non si passi dalla distinzione tra il livello fondamentale quello categoriale ad una dissociazione.
- ❖ La terza affermazione riportata da tutti e tre i documenti, ma specialmente da VS, è il tema della compatibilità tra la teoria dell'opzione fondamentale e la teoria della tripartizione dei peccati. Tanto VS che RP si chiedono se la teoria dell'opzione fondamentale applicata alla tripartizione dei peccati si aggiusta. Qui occorre una doverosa specificazione. Dopo il Concilio alcuni teologi avevano proposto di cambiare la distinzione tra peccato mortale e peccato veniale e passare da una bipartizione ad una tripartizione. La ragione che adducevano è che la bipartizione ha la sua validità, ma non era esente da pecche, in quanto pone sullo stesso piano i peccati che conducono alla morte e quelli che rallentano nel cammino di perfezione. L'uso che va fatto tra peccato mortale e veniale è *analogico*, perché dicono due cose sostanzialmente diverse. Se si ha presente l'utilizzo del termine analogicamente, ci può stare, diversamente si incorrerebbe in qualche confusione. In forza di ciò, alcuni proponevano la tripartizione:

- ◆ ***peccato mortale***: peccato compiuto a livello di opzione fondamentale, rispetto al bene, a Dio, al fine ultimo, assumendo una posizione negativa;
- ◆ ***peccato grave***: il peccato in cui sono in gioco cose umane rilevanti, ma che non toccano immediatamente la scelta del fine ultimo della vita;
- ◆ ***peccato veniale***: riguarderebbe le azioni in cui non sono in gioco i beni rilevanti della persona, né la relazione con Dio, con se stessi e con gli altri.

Questa tripartizione, si chiede *Veritatis splendor*, è accettabile? La risposta negativa, perché il peccato è grave non solo quando, a livello di opzione fondamentale, ci si dispone negativamente nei confronti di Dio, ma anche quando a livello categoriale si disobbedisce in modo grave alla sua volontà. Ciò porta a concludere che i due livelli (mortale e grave) in verità sono uno, per il fatto che tra la libertà fondamentale e la libertà categoriale esiste una certa reciprocità. Allora, la scelta fondamentale cambia quando nella storia il soggetto decide qualcosa di difforme alla volontà di Dio.

Volendo semplificare il concetto, teniamo conto che non ci poniamo di fronte a Dio in modo atematico. Le decisioni non sono mai assunte a livello atematico cioè senza storia, perché se così fosse, noi non saremmo liberi di dire di no a Dio, cioè saremmo privati della nostra libertà. A livello categoriale risentiamo molto della dimensione storica, per cui possiamo essere cangianti nelle decisioni nello stile di vita. Non così gli angeli, i quali non istante si sono giocati l'eternità e non possono tornare indietro. A noi uomini, invece, la grazia di Dio ci concede la possibilità di cancellare una scelta sbagliata e recuperare il bene, fino a quando vivremo nella storia (che funge da filtro).

In conclusione, il Magistero ha uno sguardo favorevole nei confronti della teoria dell'opzione fondamentale, ma non ha nascosto perplessità e paura per i possibili pericoli cui si può incorrere operando dissociazioni, e nel caso del peccato, sarebbe da dirsi tale quello che si fa di fronte a Dio. La dottrina cattolica ribatte dicendo che è peccato ciò che si fa di fronte a Dio e di fronte agli uomini. Nella storia della teologia morale si è giunti anche a domandarsi dell'esistenza del "*peccato filosofico*", sollecitati anche da un certo orientamento culturale e filosofico. La risposta è chiaramente negativa. Per peccato filosofico si intende un errore, un male che non chiama in causa Dio (e per questo non è teologico, quasi a dire che assume una gravità minore), perché non riguarderebbe Dio, ma solo la dimensione umana e perciò non avrebbe rilevanza teologica.⁶⁶ La risposta del Magistero (Congregazione per la Dottrina della Fede) è chiaramente negativa. La ragione è che il peccato è tale perché resta comunque una relazione sbagliata con Dio, tanto direttamente nei suoi confronti e tentando indirettamente (contro la sua volontà). Non si può dare un peccato che non chiami in causa Dio! In conclusione, nei numeri che vanno da 65 a 70 riscontriamo i seguenti tre dati di fatto:

- l'accettazione globale della teoria da parte del Magistero;
- il pericolo della dissociazione;
- la non accoglienza della teoria dell'opzione applicata alla tripartizione dei peccati.

Negli anni 70 questa teoria dell'opzione fondamentale è stata trattata dal documento PH. La ragione è che agli inizi della sua comparsa si faceva spazio negli ambienti di teologia morale la domanda se fosse vero che, secondo come sosteneva la tradizione, la materia sessuale è materia grave. Va specificato subito che "grave" non va identificato con discorso minato, ma mette in evidenza la chiamata in causa di valori importanti della persona. Ebbene, proprio in questi anni 70 alcuni teologi sostenevano che la materia sessuale è particolare, perché al suo interno la presa di posizioni nasce da pressioni di ordine psicologico, affettivo, emotivo..., per cui manca la piena e perfetta imputabilità. Questa teoria è supportata dalla psicologia, che proprio in quegli anni aveva una notevole affermazione. Da qui ne scaturiva l'affermazione che la materia della sessualità non cambia l'opzione fondamentale.

Dunque, mentre nella tradizione si sosteneva che la materia della sessualità è grave, perché sono in gioco beni e valori importanti per la persona, negli anni 70 alcuni cominciarono a dire che, date le diverse influenze che il soggetto avverte in questo contesto, la responsabilità è molto attenuata, per cui gli sbagli conseguiti conservano la loro rilevanza, ma non cambiano l'opzione fondamentale. In

⁶⁶ Se io dico ad un uomo che è stupido, Dio non c'entra in questo, perché una cosa tra me e lui.

altri termini, secondo questi in teologi, in materia sessuale si potrebbero fare delle scelte che possono indebolire la scelta fondamentale, ma non la cambierebbero mai, proprio perché sono condizionate.

Il documento *Persona umana* (PH) risponde al numero 10, sostenendo l'esatto contrario e afferma che anche le scelte in ambito sessuale toccano l'opzione fondamentale, perché toccano i beni-valori importanti della vita umana. Riportiamo di seguito alcuni passaggi specifici :

Alcuni arrivano fino ad affermare che il peccato mortale che separa l'uomo da Dio si verificherebbe solo nel rifiuto netto e formale, con il quale l'uomo si oppone all'appello di Dio o nell'egoismo che, completamente e deliberatamente, esclude l'amore del prossimo. È allora soltanto, dicono, che ci sarebbe l'opzione fondamentale, cioè la decisione che impegna totalmente la persona e che sarebbe richiesta per costituire un peccato mortale . [...] Al contrario, le azioni chiamate 'periferiche' non arriverebbero a modificare l'opzione fondamentale [...]. In realtà, è, sì, l'opzione fondamentale che definisce, in ultima analisi, la disposizione morale dell'uomo; ma essa può essere radicalmente modificata da atti particolari [...]. Secondo la dottrina della Chiesa, il peccato mortale che si oppone a Dio non consiste soltanto nel rifiuto formale e diretto del comandamento della carità; esso è ugualmente in questa opposizione all'autentico amore, inclusa ogni trasgressione deliberata in materia grave, di ciascuna delle leggi mortali. [...] L'uomo pecca, dunque, mortalmente non soltanto quando il suo atto procede dal disprezzo diretto di Dio e del prossimo, ma anche quando coscientemente e deliberatamente, per un qualsiasi motivo, egli compie una scelta il cui oggetto è gravemente disordinato [...].⁶⁷

Il documento non dice che tutto quello che si fa nella sessualità è peccato mortale, ma sostiene che sono comunque in gioco i beni-valori importanti, per cui ci si potrebbe trovare di fronte ad una grave mancanza morale contro la volontà di Dio in ordine alla sessualità.

Consideriamo ora il **n. 65 di VS**. In esso riscontriamo a primo acchito un giudizio di accoglienza circa la teoria dell'opzione fondamentale, perché si trova in accordo sull'accezione della libertà intesa come non solo scelta di cose, ma espressamente come scelta, "decisione su di sé". A questo parere favorevole, però, il numero specifica nel suo ultimo capoverso: "Si giunge così ad introdurre una distinzione tra l'opzione fondamentale e le scelte deliberate di un comportamento concreto, una distinzione che in alcuni autori assume la forma di una dissociazione [...]". A tale tipo di interpretazione il segno diventa negativo, specificando che nella misura in cui la cosiddetta opzione fondamentale si differenzia da un'intenzione generica, si attua sempre mediante scelte consapevoli e libere. Sostanzialmente si afferma che l'opzione fondamentale si attua sempre mediante le scelte categoriali; essa **non è mai atematica**. La storia funge sempre da filtro, sicché noi decidiamo, rispetto all'eterno, nel tempo, mediante azioni concrete. Perciò, il documento pontificio si sente di specificare che *l'opzione fondamentale "viene revocata quando l'uomo impegna la sua libertà in scelte consapevoli di senso contrario, relative a materia morale grave"*. Possiamo dire che questa è la motivazione per cui la tripartizione dei peccati non può essere assunta.

Il n. 68, tra l'altro, menziona gli effetti devastanti educativi e pastorali della dissociazione di uno dei due livelli. Infatti, si insegnerebbe erroneamente che l'uomo potrebbe rimanere fedele a Dio in virtù di un'opzione fondamentale, indipendentemente dalla conformità o no di alcune sue scelte. Questo genera confusione e smarrimento. In verità, l'opzione fondamentale va ad orientare tutte le scelte nel senso del versante desiderato, cioè la carità. Non si può dare una doppia vita, che porta ad avere a livello fondamentale elementi positivi, mentre a livello categoriale tante forme di contraddizione e mancanza di coerenza e linearità.

Alla luce di quanto detto, possiamo concludere che il Magistero non ha rifiutato *sic et simpliciter* la teoria dell'Opzione Fondamentale, ma l'ha accettata con riserva.

Per comodità, facciamo un quadro riassuntivo. Evidenziamo alcune costanti:

- ◆ ***L'Opzione Fondamentale non è una realtà improvvisa, ma improvvisamente si realizza nella vita della persona***. Non è un episodio, ma un cammino, che per questo richiede una

⁶⁷ PH 10.

incisiva azione educativa , volta ad aiutare le persone a maturarla, cioè aiutarle a fare grandi scelte, sposare grandi valori.

- ◆ ***Non è mai atematica***: si realizza sempre attraverso una scelta particolare. Questo porta come conseguenza a comprendere che tra i due livelli, fondamentale e categoriale, esiste un rapporto sacramentale: la scelta fondamentale si incarna nelle scelte categoriali; perciò vi è un rapporto di reciprocità.
- ◆ ***È una scelta totale e non totale***: totale perché si gioca tutto, è fondamentale perché diventa fondamentale nella vita; non è totale perché nella storicità tutto si arrugginisce. Tutto può essere rimangiato. Necessita l'aggiornamento.
- ◆ ***Valorizza molto le scelte categoriali***, quando la teoria dell'Opzione Fondamentale è giustamente impostata. Il tutto è nel frammento della decisione. Questo ci fa comprendere che nel processo della conversione bisogna lavorare più sull'opzione, anziché sugli atti.
- ◆ ***Il rapporto Opzione Fondamentale/Azioni Categoriali***. La verità dell'Opzione Fondamentale è attestata dal suo manifestarsi negli atti particolari; d'altro canto, un atto categoriale che ha per oggetto una materia grave, e contrario all'opzione fondamentale, compiuto in libertà e consapevolezza, la può cambiare. Dall'opzione fondamentale le singole scelte ottengono:
 - *INTERIORITÀ*, perché mettono radici nel cuore;
 - *UNITARIETÀ*, perché le singole scelte convergono laddove la persona decide di se stessa in risposta all'appello di Dio;
 - *VALORE MORALE*, in quanto attestano la disponibilità del credente a Dio e alla sua azione.⁶⁸

Una corretta impostazione della teoria dell'OF porta ad evidenziare l'importanza degli atti, ma non a renderli essenziali, perché dietro ogni atteggiamento c'è un progetto di vita.

⁶⁸ Cfr. R. TAMANTI, *Corso di morale fondamentale*, 251-255.

CAPITOLO VIII

GLI ATTI UMANI

In questa tesi considereremo un argomento molto delicato di Teologia Morale Fondamentale, su cui è necessario avere chiarezza: **GLI ATTI UMANI**. Cercheremo di capire come nascono, come si valutano eticamente e le influenze e condizionamenti che possono riguardarli.

È importante prendere le mosse da alcune indicazioni previe che oscillano tra la Filosofia Morale e la Teologia Morale.

Quando parliamo di atti umani ci riferiamo ad alcune categorie riguardanti cose che l'uomo decide e compie. In senso strettamente tecnico studieremo gli atti umani, non gli atti dell'uomo. Infatti, tra due vi è una grande e sostanziale differenza. **Gli atti umani** chiamano in causa le qualità dell'uomo, cioè la ragione e la volontà. **Gli atti dell'uomo** sono quelli che riguardano il processo del suo vivere e non dipendono strettamente dalla sua volontà, come respirare, il mangiare, il dormire, le varie funzioni del corpo.

8.1. Come nasce un atto umano? Genesi dell'atto umano

Dal punto di vista strettamente teologico, l'atto umano è dialogico, perché chiama in causa due attori posti l'uno di fronte all'altro: DIO e L'UOMO. Da un lato, c'è la grazia di Dio, il suo appello, dall'altro, che la libera decisione da parte dell'uomo. Questo è un evento dialogico, meglio dire *dialogico teologale*. Infatti, Dio, mediante la sua grazia, bussa alla coscienza dell'uomo e chiede collaborazione con lui; quest'ultimo risponde e può farlo in termini positivi e negativi, cioè accettando o rifiutando. Se consideriamo questo evento dialogico dal punto di vista antropologico, cioè dell'uomo che risponde, dobbiamo dire che l'atto umano coinvolge tutto l'uomo. Gli studiosi sono concordi nel dire che “l'atto umano è la persona in atto”. Infatti, a ben guardare, per un verso, gli atti sono generati da noi, ma per un altro, gli atti ci generano, concorrono a darci una fisionomia spirituale (se fai atti buoni, sei buono). Ma questo non deve farci credere che siano esclusi alcuni aspetti fondamentali dell'uomo, quali la ragione, la volontà e le passioni. La ragione pratica, la volontà libera e le passioni (da intendersi in senso ampio, per cui lo psichismo umano, l'affettività umana), insomma. Ne segue che quando l'uomo decide (la ragione, la volontà e le passioni) tutto l'uomo è posto in gioco.

Domandiamoci: come interagiscono questi tre aspetti: *volontà, libertà, passionalità*, nella genesi di un atto umano? Per comodità, conviene riprendere qualche nozione di antropologia filosofica e teologica.

Nella genesi di un atto umano si ottiene che la ragione elabora un progetto di azione, lo propone alla volontà libera, che a sua volta accoglie o non accoglie (il progetto). Questo processo avviene sotto l'universo affettivo, cioè le passioni. In definitiva, notiamo che un ruolo determinante è rivestito dalle passioni e dalla volontà. Dunque, nella genesi dell'atto umano si svolge un dialogo preciso tra ragione e volontà, ove la ragione propone (“mi piacerebbe fare questo”) la volontà risponde (“con un sì o un no”). Dunque, questo dialogo tra ragione e volontà avviene all'interno di una resistenza umana profondamente segnata, che il medioevo chiamava “*passiones*”, mentre noi le chiameremmo emotività o fondo *endotimico* umano (le emozioni di base, quelle più importanti; il termine deriva da *endo*, che significa interiore, mentre *timico* significa sentimento).

La volontà può realizzare direttamente delle azioni, da sola, senza ricorrere ad altri elementi. Questi azioni le chiamiamo *elicitate*,⁶⁹ invece quelle che la volontà deve realizzare mediante altre

⁶⁹ Etimologia dal latino *elicitare*: *ex* fuori *lacere* attrarre, *elicere* «tirare fuori». *trarre* fuori, far uscire qualcosa”. In psicologia è riferito a stimolare, ottenere comportamenti o condotte mediante domande o altri stimoli

facoltà o passando per processi più complessi, si chiamano *imperàte*, vale a dire azioni che la volontà non può realizzare da sola (se si decidesse di dare un pugno, non basta solo la volontà, è necessario la mano chiusa con i relativi muscoli). Ovviamente, entrambe le direzioni comportano una responsabilità, sia quelle direttamente realizzate dalla volontà, sia le azioni e la volontà umana ed altri aspetti perché vengano realizzate.

Gli studiosi sostengono che si possono distinguere almeno tre gradazioni di bene: un *bene piacevole* (o dilettevole), un *bene utile* e un *bene onesto*. Il bene onesto è la massima intensità di bene che può essere chiesto. In esso l'uomo è chiamato a scegliere il bene in quanto tale, perché non è né utile né piacevole, ma secondo la volontà di Dio in quel dato momento. Ci chiediamo: qual è la logica del bene che appare talora come una cosa piacevole e tal'altra come una cosa utile, mentre in altre circostanze non appare né l'una e né l'altra, ma va fatta perché è bene? La ragione è di ordine squisitamente pedagogico. Dio chiede delle cose che in alcuni momenti possono piacere, in altri possono tornare come utili, mentre in altri ancora possono destare qualche disagio, fatica. Ma ci sono anche delle volte in cui lo stesso Dio chiede delle cose che non sono né piacevoli né utili, ma che sono da farsi in quanto bene e in quanto sua volontà. Quando un soggetto fa il bene non perché piacevole, nemmeno perché utile, ma in quanto è bene, si rende somigliante a Dio, il quale così agisce. Egli fa il bene semplicemente perché è bene, senza avere alcun tornaconto; lo fa nell'assoluta spontaneità. Uno dei possibili esempi è la preghiera, che è sempre un bene, realizzato non per tornaconti egoistici, ma perché bene onesto, che i medioevali definivano come quel bene che è richiesto gratuitamente.

In definitiva, la ragione, sotto l'egida della grazia di Dio, propone alla volontà livelli di bene diversi: un primo livello riguarda il bene piacevole; un secondo il bene utile; il terzo il bene onesto. Tale modalità costituisce il modo con cui il bene bussa alle porte della vita di ciascuno.

Quanto sin qui illustrato vuole, seppur molto sinteticamente, mettere in evidenza il processo decisionale inteso come un dialogo tra volontà e ragione sulla scorta delle passioni, che si verifica almeno due volte: a livello teorico e a livello pratico.

- **Livello teorico:** la ragione propone alla volontà un fine; la volontà, a sua volta, sotto la spinta delle passioni, esprime la propria adesione. Si può notare che questo primo livello considera l'intenzione e la scelta del fine.
- **Livello pratico:** è il secondo passaggio dialogico tra la ragione e la volontà, le quali si interrogano su come realizzare qui ed ora il fine (per esempio, la santità). In questo secondo dialogo sono impegnate a scegliere l'azione concreta per realizzare la finalità. Tale secondo dialogo lo chiamiamo "*di scelta*".

In sostanza, ragione e volontà dialogano anzitutto per scegliere il fine (*dialogo d'intenzione*), mentre successivamente dialogano per scegliere l'azione concreta attraverso cui il fine venga ad incarnarsi (*dialogo di scelta*). In entrambi esiste una certa responsabilità morale, perché questa è chiamata in causa sia scegliendo un tipo di finalità, e sia scegliendo l'azione con cui si vuole raggiungere quella finalità.⁷⁰ La responsabilità morale sta in entrambi i livelli, seppur nelle dovute differenze. Perché non è la stessa cosa la responsabilità morale delle intenzioni e quella della scelta: quest'ultima dà concretezza ed esecuzione alle intenzioni. Dunque, quando l'intenzione diventa scelta, la responsabilità è più grave.

8.2. Come si valuta eticamente un atto umano? La moralità degli atti umani

Nell'impostazione tradizionale, questa domanda era riferita alle "fonti della moralità". Per "fonti (o criteri) della moralità di un atto", si intendono i parametri per discernere concretamente la

⁷⁰ Per esempio, se decido di uccidere una persona attraverso una modalità ben precisa, tale decisione mi fa rimanere a livello d'intenzione. Se dovessi non farlo più, ma conservare l'intenzione di uccidere, rimango nell'ambito dell'immoralità, perché non ho cambiato l'intenzione. Dunque, non contano solo le scelte, ma le finalità e le intenzioni. La responsabilità morale sta su entrambi i livelli

bontà o la malizia delle azioni. Pertanto, la valutazione della moralità degli atti umani deve considerare l'oggetto, il fine, le circostanze, e ottenere che tutte concordino. Questi tre elementi possiamo definirli come decisivi circa la moralità (se è buono o cattivo) dell'atto. Di seguito li considereremo specificamente.

8.2.1. L'oggetto (*finis operis*)

È il primo parametro per valutare criticamente un atto. ***Riguarda il contenuto dell'azione e il fine verso cui essa punta, indipendentemente dall'intenzione.*** I grandi maestri sostengono che questo primo elemento della valutazione morale costituisce la dimensione materiale.

Da questo punto di vista le azioni umane possono definirsi buone o cattive o indifferenti. L'oggetto è l'effetto che l'azione produce da se stessa, indipendentemente dalle intenzioni e dalle circostanze. L'espressione "*finis operis*" guarda specificamente all'effetto dell'azione, indipendentemente dalle intenzioni dell'uomo che agisce. L'oggetto è importante per la valutazione morale. Di questo ne abbiamo conferma nella VS 78. Tutto ciò va a mettere in crisi il diffuso detto: "il fine giustifica i mezzi", perché se i mezzi non sono buoni, nulla può essere giustificato. Sostanzialmente ci si deve chiedere: "*cosa hai fatto?*". Riguarda la scelta, l'azione nella sua oggettività, prescindendo dall'intenzione dalle circostanze. Uno sguardo oggettivo sul comportamento scelto. Ovviamente, quando si parla di oggettività la si intende in senso non fisico, ma morale, di conseguenza, quando si dice "dal punto di vista morale", si intende un comportamento deliberatamente scelto come buono o cattivo.

In base a questo primo elemento, le azioni si dividono in *buone, cattive, indifferenti*. In verità, le azioni indifferenti risentono sempre di una qualifica morale perché evidenziano in qualche modo una certa finalità. Dunque, obiettivamente ci sono azioni che per il loro oggetto sono buone, mentre altre sono cattive, ed infine altre ancora sono indifferenti, perché non hanno una immediata coloritura morale.

È doveroso fare una specificazione: *nella tradizione morale si è sempre affermata l'esistenza dell'intrinsece malum*, di questa tematica se ne occupa anche la *Veritatis splendor*, come si andrà successivamente a considerare. Stante la chiarezza della tradizione cattolica, la quale ci dice che l'intrinsece malum è una scelta incompatibile con la dignità umana e con la volontà di Dio, non ci è dato di fare l'ingenua applicazione che esso significhi ***automaticamente peccato mortale***, perché un'azione sbagliata nel suo oggetto non sempre è un'azione voluta dal soggetto, il quale può essere interessato da incapacità di intendere e di volere (un pazzo). Se a compierlo è un soggetto sciente e cosciente, vi è imputabilità, diversamente no. Quindi, non basta il disordine oggettivo, necessita anche l'imputabilità del soggetto (ragione, volontà, libertà).

8.2.2. Il fine: L'intenzione dell'agente (*finis operantis*)

Per Tommaso costituisce la dimensione formale, per cui mettendo insieme l'oggetto e il fine si può ottenere il sinòlo della responsabilità. Esso risponde alla domanda: "perché l'ho fatto?" Tiene conto del movente soggettivo e rende il discernimento più complesso. All'oggettività dell'azione, lo sguardo deve successivamente porsi sulla sua ***intenzionalità e finalità.*** Questo perché la finalità soggettiva fa cambiare il segno dell'azione. Infatti, un'azione che oggettivamente può apparire buona, diventa strumentalizzata (e cambia colore morale) per una intenzione cattiva. Al riguardo la vita ci offre tanti esempi; per dirne uno, l'elemosina fatta ad un povero e nobile, ma se vi si aggiunge la denigrazione e il disprezzo e totalmente vanificata e diventa cattiva. In tal modo, il fine entra nella dimensione oggettiva, confermandola nella sua positività se è buono (se è buona, la rende migliore) oppure la impoverisce (la rende meno buona), o addirittura le fa cambiare segno morale (un'azione buona fatta con finalità sbagliata, diventa negativa). San Tommaso mette in evidenza la dimensione materiale e formale applicandola all'oggetto e al fine delle azioni. L'oggetto diventa l'elemento materiale; il fine quello formale.

Volendo sintetizzare quanto detto, ne otteniamo che un'azione è buona:

- in virtù di un fine buono, può diventare migliore;

- in virtù di un fine “povero”, può diventare meno buona;
- in virtù di un fine negativo, può diventare negativa.

Qualche esempio può aiutarci a rendere più chiaro il concetto. Il primo esempio è quello già fatto riguardo all'elemosina. Ne facciamo un altro: se compio un'azione cattiva con una finalità buona, rimane la negatività dell'azione, perché la buona intenzione non potrà mai trasformare l'azione cattiva in un bene. Sicché, mentre un'azione oggettivamente buona, in virtù di un fine cattivo può diventare cattiva, un'azione oggettivamente cattiva, in virtù di un fine buono non sarà mai santificata, resterà sempre cattiva. Insomma, anche le cose cattive fatte a fin di bene restano sempre cattive. Facciamo il caso di un'azione indifferente, come può essere il passeggiare. Abbiamo detto che il fine è la moralità, per cui passeggiare, che apparentemente è un atto indifferente, può assumere valore negativo se ha per finalità quello di rubare, borseggiare, sbirciare nei fatti altrui e spettegolare e così via. In questo caso, le azioni indifferenti (se esistono) diventano buone o cattive a seconda della finalità; in quest'ultima ipotesi la finalità diventa determinante, mentre nei primi due casi materia e forma, oggetto e fine, interagiscono per avere una qualifica morale.

8.2.3. *Le circostanze (circumstantiae)*

Hanno un ruolo accessorio, pur rientrando nelle fonti della moralità e concorrono ad aumentare o diminuire la tipologia di moralità che dipende dall'oggetto e dal fine. Per *circostanze* intendiamo gli elementi situazionali in atto. Chiamano in causa il contesto in cui l'azione si svolge e coinvolge sia l'oggetto che il soggetto che agisce (per esempio, rubare in casa, o in chiesa, a un anziano o a un giovane, ha un malato o a un sano...). Le circostanze possono anche essere molte volte insignificanti. Tuttavia, possono cambiare il grado di moralità dell'azione (grave, meno grave, lieve...), oppure cambiare la specie morale. Nella visione classica venivano individuati con delle specifiche domande, e riguardano le circostanze prossime e non remote:

- *quis*, è colui che agisce;
- *quid*, riguarda la quantità dell'azione (si pensi ad un furto),
- *ubi*, riguarda il luogo in cui è compiuta l'azione (per esempio in chiesa, dando luogo ad un sacrilegio),
- *quibus auxiliis*, riguarda un'eventuale collaborazione di terzi,
- *cur*, riguarda le motivazioni, il perché dell'azione, da tenere in debita distinzione dall'intenzione, che rappresenta la finalità ultima,
- *quomodo*, mette in risalto in che modo l'azione è stata compiuta
- *quando*, indica la circostanza di tempo.

La circostanza aumenta o diminuisce il giudizio morale, che, però, dipende fondamentalmente dall'oggetto e dal fine.

In conclusione, questi tre aspetti non vanno isolati, altrimenti si cadrebbe in errori di ordine morale, quale l'oggettivismo morale, che non considera il soggetto, o il soggettivismo morale, il quale dà più importanza al fine, trascurando l'oggetto, oppure il situazionalismo morale, che dà più attenzione alle circostanze. Ci deve essere sintonia tra oggetto, fine e circostanze. In definitiva, l'atto umano è veramente buono quando è oggettivamente buono, fatto con buona finalità in presenza di circostanze favorevoli.

8.2.4. *Le conseguenze di un'azione*

Se la moralità dell'atto dipende dall'oggetto, dal fine e dalle circostanze, dove vanno collocate le conseguenze? Tra le circostanze. Quando nella parte storica si è presentata la *Veritatis splendor*, si affermava che uno dei motivi per cui questa enciclica prettamente morale è stata redatta era proprio quella di smentire le teorie teleologiche, secondo cui tutta la moralità dipende dalle conseguenze. Papa Wojtyła avverte il bisogno di rispondere a determinate sporgenze teologiche che concorrevano a generare una certa confusione.

Il nostro affrontare la tematica delle conseguenze si motiva perché hanno la loro rilevanza e diventano particolarmente importanti a partire da parametri importanti come la conoscenza e la volontarietà. Senza questi parametri non può darsi vita morale né atti umani. In termini più precisi, dobbiamo dire che le conseguenze diventano eticamente rilevanti nella misura in cui sono prevedibili e volontarie. Non così per le conseguenze imprevedibili, che non hanno alcuna rilevanza morale (come il caso di chi vende detersivi e fornisce l'acido ad una persona che senza saperlo, intende suicidarsi). Pertanto, le conseguenze entrano in gioco solo nella misura in cui sono prevedibili e volontarie.

I casisti, riflettendo su questo, hanno descritto due diverse situazioni: le conseguenze negative e le conseguenze positive. Per le conseguenze negative è sufficiente la prevedibilità per una responsabilità morale, anche se non volontaria (per esempio, prestare la propria macchina ad un amico ubriaco, il quale, data la sua condizione, può divenire causa di incidente). Per le conseguenze positive, invece, non basta la prevedibilità, ma è necessaria la volontarietà: il bene non lo si fa mai senza saperlo nel volerlo. La conseguenza positiva che si è prodotta è imputabile a me se la conosco e la voglio (prestare una macchina ad uno che me la chiede, perché deve soccorrere una persona: la conseguenza positiva è imputabile a me se mi viene specificata la motivazione del prestito, altrimenti la positività sta solo nell'aver prestato la macchina, non nell'aver salvato la vita della persona).

8.4. L'intrinsece malum

Una prima spontanea domanda viene da porsi: perché questa teoria tradizionale è stata messa in discussione durante il post-Concilio? A causarne la messa in discussione sono state diverse impostazioni.

- ***Alcune tendenze interne alla teologia morale cattolica:*** non rifiutavano tale teoria, ma chiedevano che fosse completata, in quanto essa sostiene che vi sono degli atti che per il loro oggetto sono strutturalmente disordinati, e che per questo non considerano il fine, le circostanze e le conseguenze. Dopo il Concilio alcuni teologi moralisti hanno voluto mettere in maggiore evidenza l'impostazione personalista, per cui sostenevano che per dichiarare l'intrinsece malum necessitasse anche la considerazione del fine e della situazione in cui è stato realizzato. Quindi, la teoria tradizionale va completata a partire da un'impostazione personalistica, sicché non si dà mai un oggetto senza un fine soggettivo ed una circostanza (noi diciamo "in situazione"). A loro modo di vedere, la teoria tradizionale ha operato una forte scissione tra l'oggetto, il fine e circostanze.
- ***Etica della situazione o situazionalismo etico:*** si tratta di tendenze esterne alla teologia morale cattolica. Con questo termine si portava avanti l'idea che non esiste una bontà o la malizia delle cose in sé, ma la bontà o la malizia dipende dalla situazione. Ne segue che in un determinato contesto l'azione può risultare sbagliata, ma in un altro può divenire accettabile e lecita. Dunque, è la situazione che determina la bontà o la malizia degli atti.
- ***Teorie teleologiche: proporzionalismo e consequenzialismo.*** Questa teoria afferma che non si può stabilire la moralità di un atto a prescindere dalle sue conseguenze, andando così, in senso contrario alla dottrina cattolica tradizionale. Queste teorie teleologiche sostengono che prima di stabilire la moralità di un atto, bisogna guardare alle sue conseguenze: gli esiti positivi rendono positiva l'azione; gli esiti negativi la rendono negativa. In tal modo è eliminata la teoria dell'*intrinsece malum*.
- ***Etica del puro amore.*** Nasce in ambiente protestante e sostiene che l'amore è la regola fondamentale che il NT consegna ai credenti. Ne deriva che un atto sarà buono nella misura in cui sarà segnato da una finalità agapica. Perciò, buono è quello che è fatto per amore. Possiamo notare che a questo criterio manca la dimensione oggettiva, sicché tutto può diventare lecito, purché abbia la motivazione dell'amore, trascurando il "che cosa" è stato scelto. Ciò invita ad avere dovuta attenzione, perché l'esperienza pratica della vita ci insegna che mediante le buone azioni si possono fare cose abominevoli.

A queste teorie risponde l'enciclica *Veritatis splendor* ai nn. 71-80. In primo luogo, il documento pontificio sottolinea positivamente il dato della natura personalistica degli atti. Nei numeri 71-73 si dice che, se da un lato noi generiamo i nostri atti, dall'altro essi generano noi, sicché se facciamo atti buoni, saremo buoni e viceversa. Dunque, gli atti concorrono a dare fisionomia alla persona. Perciò, è vero quando si afferma che "gli atti sono la persona in atto". Ma bisogna fare giuste specificazioni: è giusto mettere in discussione l'*intrinsece malum* con questa teoria? L'enciclica risponde negativamente, specificando che tale teoria, se letta bene, non è anti personalistica; va letta personalisticamente. Gli *intrinsece mala* non sarebbero altro che atti incompatibili con la dignità della persona umana. Questa è la modalità giusta con cui vanno intesi. Infatti, esistono delle azioni che non possono essere in sintonia con la dignità della persona; sono incompatibili con i suoi valori fondamentali. Quindi, dice VS, tutto sta in come viene letta la teoria tradizionale.

In definitiva, alla prima obiezione, i numeri 71-73 rispondono che tutto dipende da come si legge la teoria tradizionale: se letta personalisticamente, funziona, diversamente no. Quindi, la prima obiezione non è rifiutata ma accolta, perché si ammette che si potrebbe scantonare in una scarsa attenzione alla persona, e quindi in un oggettivismo morale. Ma questa non è la prospettiva giusta di lettura. Per concludere, ribadiamo che l'*intrinsece malum* è incompatibile con la dignità della persona umana. Questa è il criterio.

Nei numeri successivi si affronta in modo diretto la questione delle *teorie teleologiche*, ossia il *proporzionalismo* e *conseguenzialismo*. In primo luogo, si evidenzia l'aspetto positivo, che consiste essenzialmente nell'attenzione alla situazionale, cioè le conseguenze. Tuttavia, permane il limite: trascurano quasi completamente la dimensione oggettiva della scelta. Dunque, si guarda alle conseguenze, al fine, ma non al "che cosa" è stato scelto e fatto. È un deficit non trascurabile. Queste teorie non sono compatibili con la nostra tradizione. Il n. 77 ribadisce che "per offrire criteri razionali di una giusta decisione morale, le accennate teorie tengono conto dell'intenzione e delle conseguenze dell'azione. Sono certamente da prendere in grande considerazione sia l'intenzione, sia i beni ottenuti e i mali evitati, a seguito di un atto particolare. Si tratta di un'esigenza di responsabilità". Sostanzialmente il documento afferma che, sì, le conseguenze hanno la loro importanza, ma il problema è che fanno riposare solo su di esse l'intero giudizio morale. Per cui lo stesso documento, nel medesimo numero specifica: "ma la considerazione di queste conseguenze - nonché delle intenzioni - non è sufficiente a valutare la qualità morale di una scelta concreta [...] Le conseguenze prevedibili appartengono a quella circostanza dell'atto che, possono modificare la gravità di un atto cattivo, ma non possono cambiarne la specie morale". Si può notare che l'accento è posto sulla prevedibilità, non sull'imprevedibilità, perché quest'ultime non rientrano nella valutazione morale in quanto non dipendono da soggetto.

Il n. 78 specifica: "la moralità dell'atto umano dipende anzitutto, e fondamentalmente, dall'oggetto ragionevolmente scelto dalla volontà deliberata, come prova anche la penetrante analisi, tuttora valida, di san Tommaso". Quindi, si ribadisce che l'oggetto morale non può essere trascurato, anzi diventa il primo dei valori da tenere presente per la valutazione morale di un atto, la prima domanda è: "che cosa...". Per oggetto morale si intende la decisione morale del soggetto, ossia la decisione di compiere una determinata azione nella consapevolezza e finalità chiare (ad esempio un furto per appropriarmi di un bene altrui). L'oggetto è ciò che la persona sceglie moralmente di fare. È questo il primo parametro.

I numeri 79s seguenti ribadiscono i motivi per cui l'*intrinsece malum* l'esiste. Così facendo si va a smontare le teorie che lo mettevano in discussione. Pertanto, gli *intrinsece mala* esistono e i numeri che vanno da 79 a 83 ne spiegano il perché. Ecco le motivazioni:

- **motivazione razionale**: la ragione attesta che si danno degli oggetti dell'atto umano che si configurano come non-ordinabili a Dio, perché contraddicono radicalmente il bene della persona (n. 80). RAGIONE
- **Motivazione di ordine tradizionale**: la Chiesa cattolica ha sempre affermato che esistono azioni incompatibili con la dignità della persona umana (cfr. GS 27). Si specifica anche nel

documento conciliare un possibile elenco, anche se non esaustivo, dei mali incompatibili: “la dignità della persona: l’omicidio, il genocidio, l’aborto, l’eutanasia, il suicidio volontario e 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 infra umane di vita, le incarcerazioni arbitrarie, le deportazioni, le schiavitù, la prostituzione, il mercato delle donne e dei giovani” (GS 27). MAGISTERO

- **Motivazioni di ordine scritturistico:** la Bibbia mette risalto con l’apostolo Paolo questa verità: “non vi illudete di poter fare tutto quello che volete, perché ci sono delle azioni che escludono dal regno di Dio” (1Cor 6,9-10). Dunque, ci sono delle azioni talmente gravi che escludono dal regno di Dio e sono incompatibili con la vocazione al Regno che sta dentro la persona umana. SACRA SCRITTURA

Alla luce di quanto detto, possiamo notare che è stato rispettato il metodo tipicamente teologico, il quale, per mostrare che un concetto, una categoria ha dignità teologica, lo deve dimostrare chiamando in causa: la *Ragione*, la *Scrittura*, la *Tradizione della Chiesa*, il *Magistero*. VS con chiarezza ribadisce ai numeri da 80-83 l’esistenza degli *intrinsece mala*.

Va fatta, però, attenzione ad un dato teologicamente importante. L’intrinsece malum non significa automaticamente “intrinsecamente peccato”. VS afferma che è un’azione disordinata, sbagliata, ma per diventare peccato è necessario che quel disordine sia imputabile ad una persona, cioè vi concorrano la volontà e la libertà. Facciamo qualche esempio. L’omicidio è un *intrinsece malum*, così come lo è l’uccisione di un innocente. Ma se a compierlo è un pazzo, non è peccato, pur rimanendo l’azione aberrante, perché non è imputabile alla persona, o almeno del tutto. Chi è afflitto da turbe psicologiche a gravissimi problemi di ordine psicologico, ma dal punto di vista strettamente morale non ha commesso il peccato, perché per far ciò non basta solo il disordine, è necessario che l’atto disordinato sia fatto con “*piena avvertenza e deliberato consenso*”. Perciò, mentre diciamo che gli *intrinsece mala* sono atti intrinsecamente disordinati, non per questo dobbiamo confonderli con il peccato, per il semplice fatto che l’intrinsece malum evidenzia un requisito oggettivo, ma non soggettivo.⁷¹

8.5. Imputabilità morale

Per imputabilità morale si intende che un atto può essere riferito a un soggetto come il suo autore. La valutazione morale degli atti e l’imputabilità morale delle azioni non sono la stessa cosa. L’oggettività di un bene non dice subito un bene meritorio; così come l’oggettività di un male non dice subito peccato. Quali elementi intervengono per la loro valutazione?

I parametri sono due: la *ragione* e la *volontà*. Questo perché gli atti umani nascono in un dialogo serrato che avviene tra ragione e volontà. Parlando di imputabilità, si chiama in causa la “avvertenza”

⁷¹ Con sant’Agostino, nello scritto *Contra mendacio*, la terminologia sul peccato non era ancora chiara. Ma dopo di lui si incominciò a parlare di *peccato materiale* e *peccato formale*. Il *peccato materiale* si realizza quando il soggetto commette un’intrinsece malum, ma la tradizione cattolica non lo considera peccato. Perché si possa parlare di peccato è necessaria la dimensione formale. Questa dice proprio la dimensione soggettiva, ossia la volontà di commettere l’atto disordinato. Rosmini distingue il peccato dalla colpa. Il peccato è la dimensione oggettiva, mentre la colpa è la dimensione soggettiva. A suo dire, non tutti i peccati sarebbero colpevoli. Dal canto suo, sant’Alfonso dice chiaramente che il peccato materiale non è considerato un vero e proprio peccato nella tradizione cattolica. Un’altra discussione si è aperta sul fronte del “*peccato filosofico*”, cioè la possibilità dell’esistenza di un peccato che non chiami in causa Dio. Il Sant’Uffizio si è pronunciato in merito in termini negativi, chiarendo che ogni peccato riguarda Dio direttamente o indirettamente. Può tornare utile un esempio che può verificarsi nella concretezza della nostra vita. Supponiamo che vi sia un bambino che stesse morendo di sete, e che vedendolo, mi porto a prendere una bottiglia d’acqua in un supermercato lì vicino senza pagarla per andare incontro a questa vitale esigenza. In questo caso ho commesso un furto? Certamente no, perché lo stato di grave necessità, che evidenzia la mancanza di altre possibilità, giustifica il gesto. È Tommaso a specificare questa dottrina. In tali contesti prevale il principio della destinazione universale dei beni, per cui esiste un diritto naturale che viene prima del diritto di proprietà.

e il “consenso”. *L'avvertenza si riferisce alla ragione; il consenso alla volontà*. La nostra esperienza ci ha dimostrato che non è possibile volere una cosa se non è prima conosciuta. Precedentemente abbiamo evidenziato che gli elementi della moralità dell'atto sono tre: *oggetto, fine, circostanze*, in base ai quali un atto può definirsi buono, cattivo, indifferente. La nostra riflessione ora verterà sulla considerazione dell'*imputabilità* e sue categorie.

Dunque, ragione e volontà, che sono gli elementi determinanti per la genesi di un atto, intervengono per valutare una scelta morale come buona o cattiva. Cosicché, come già ricordato, l'avvertenza della ragione e il consenso della libertà devono essere guardati per individuare l'imputabilità; in altri termini, la ragione che diventa avvertenza e la volontà che diventa consenso. Di seguito cercheremo di capire che cosa si intende per “piena avvertenza” e “deliberato consenso”. Questo tipo di terminologia era inesistente prima del 600.

8.5.1. Avvertenza (la ragione)

L'avvertenza è il primo requisito dell'imputabilità. *Per avvertenza si intende* qualcosa di molto preciso: *la conoscenza della qualità morale dell'azione*. Infatti, non basta sapere ciò che è stato fatto, ma è necessaria l'avvertenza, ossia *la piena consapevolezza di quello che è stato fatto*, tanto di bene quando di male. Non basta nemmeno la conoscenza fisica di quello che è stato fatto “ho preso un coltello, lo affilato, ho tagliato la gola a una persona...”). Naturalmente, la conoscenza fisica prelude quella morale. *Nell'avvertenza è la qualità morale ad essere conosciuta* (omicidio, furto...). In definitiva, l'avvertenza è sapere ciò che si è fatto come bene o male. L'avvertenza può essere diversa riguardo all'intensità e al tempo.

Per intensità, l'avvertenza può essere:

- *piena*, ossia il soggetto è pienamente consapevole della qualità morale dell'azione;
- *parziale*: in tal caso alcuni aspetti della qualità morale di ciò che è stato fatto sfuggono al soggetto;
- *inavvertenza*: il soggetto può non avere del tutto la consapevolezza della qualità morale della sua azione. Se si ha un deficit di ragione, non si può parlare di avvertenza, nemmeno nel caso contemplato dal diritto, i cosiddetti “*lucida intervalla*”, ossia momenti in cui vi possono essere sprazzi di lucidità mentale, ma sono degli intervalli.

Per il tempo in cui matura, l'avvertenza può essere:

- *attuale*: cioè coincide con l'azione, per cui mentre la si sta compiendo si è ben consapevoli di ciò che si sta facendo. Quindi, l'avvertenza attuale coincide con l'azione.
- *Virtuale*: riguarda la valutazione sulla moralità di un atto che si è realizzato prima di illuminare quello successivo. Ciò si spiega per la caratteristica della storicità dell'essere umano, per cui si pone in essere una scelta e subito dopo se ne può compiere una simile, senza ripartire da zero circa il discernimento, ma utilizzando il materiale precedente.⁷² In definitiva, l'avvertenza virtuale è quella maturata prima, in una decisione immediatamente precedente, che si estende ed illumina quella successiva (purché cronologicamente vicina).

⁷² Ad esempio: una persona esce dalla sua casa e trova una persona che chiede l'elemosina; si pone il problema se dargliela oppure no. In questo caso ha maturato un'avvertenza attuale e ha fatto una scelta. Successivamente è arrivato a destinazione, ma ha incontrato un altro povero che gli ha chiesto elemosina. La vicinanza alla coincidenza della fattispecie situazionale, fa sì che il discernimento effettuato nel primo caso illumini anche quello del secondo caso. Non si è partiti da zero, perché ciò che è stato deciso prima serve per l'attuale situazione. Invece, per la validità dei sacramenti, è necessario che il ministro intenda sincronizzare la sua azione con il ministro principale che è Cristo signore. Celebrare senza uniformarsi alla volontà di Cristo (per esempio, scherzando o distraendosi) mette in serio rischio la validità del sacramento, ove, in tal caso, non conta il cosiddetto “*supplet Ecclesia*”. In questo caso l'intenzione del ministro è semplicemente decisiva. Questo spiega perché in passato esisteva (ma è valido tuttora) la “*preparatio ad misam*”. Nella teologia sacramentale si dice che questa intenzione può essere “attuale”, mentre salgo all'altare e unisco la mia intenzione all'intensità di Gesù Cristo e della Chiesa; o “virtuale” quello che ho deciso alla prima messa l'ho esteso anche alle altre messe. Ebbene, nella nostra tradizione, tale tipo di intenzione non è valida. Non è nemmeno sufficiente la cosiddetta “intenzione abituale”, con cui il soggetto può dire di voler celebrare tutte le messe future secondo le intenzioni di Cristo. Non basta!

La terza modalità riguardante la qualità della piena avvertenza è:

- **distinta**: si ha quando il soggetto sa la qualità morale delle azioni e il tipo di bontà o di malizia realizzata nelle azioni medesime.
- **generica**: è quella che matura quando il soggetto sa che ciò che sta facendo è genericamente bene o male.⁷³

Domandiamoci: perché tutte queste distinzioni sono importanti? La ragione è: per avere un giusto discernimento, più approfondito circa l'imputabilità dell'azione, poiché non basta la semplice avvertenza, ma bisogna sapere la tipologia dell'avvertenza. Sicché, è sufficiente che ci sia l'avvertenza **parziale, virtuale e generica**. Per rientrare nell'imputabilità, il minimum che si richiede è l'avvertenza parziale, o almeno virtuale o almeno generica. Nella nostra tradizione morale cattolica, l'esistenza di un peccato mortale è data dall'avvertenza piena; se vi mancasse ci si troverebbe di fronte ad un errore oggettivo, ma non ad un peccato mortale. Questo è quanto dice CCC. Come si può vedere, più ci si rende conto di ciò che si sta facendo e più si è responsabili.

8.5.2. Il consenso (la volontà)

É il secondo importante parametro circa la valutazione dell'imputabilità dell'azione. Infatti, non basta sapere il bene o il male fatto, ma è necessario volerlo. Pertanto, **il consenso è il libero volgersi della volontà rispetto al bene che la ragione ha presentato**.

Sappiamo che la genetica degli atti umani ci ha mostrato che essi nascono dal dialogo tra la ragione, che avanza un'ipotesi, e la volontà, che vi aderisce o no. Ne segue che **il consenso è quel processo in cui la volontà aderisce alla ragione**.

In base al consenso abbiamo tre tipologie di azioni:

- **azioni involontarie**: in questo caso la volontà è assente; ma avrebbe potuto esserci. Un esempio ci chiarirà il concetto: l'investimento di un animale può essere ritenuto un gesto involontario, perché l'animale si è esposto al pericolo tagliando la strada. Il soggetto non vi ha posto alcuna volontà per la cosa. L'involontarietà attesta semplicemente che la volontà non c'è;
- **azioni non volontarie**: anche in questo caso il soggetto non vi ha posto la sua volontà, tuttavia, se avesse potuto decidere, non ve l'avrebbe messa. Nel caso dell'investimento di un animale, l'incidente è stato fortuito, ma l'amore nei loro confronti, se ci fosse stata la possibilità, mai avrebbe voluto uccidere l'animale. Quindi, la volontà non c'è, e se avessi potuto decidere, mai l'avrei messa;
- **azioni miste**: la volontà è sottoposta a diversi condizionamenti, i quali caratterizzano sostanzialmente la nostra vita.

Il consenso può essere

- **perfetto**: quando l'ipotesi presentata dalla ragione viene approvata in toto dalla volontà. In tal senso, **il deliberato consenso è per l'appunto il consenso perfetto**
- **imperfetto**: si tratta di un'adesione parziale, in cui la ragione presenta le sue ipotesi, ma la volontà avanza delle riserve.
- **attuale**: coincide con l'azione;
- **virtuale**: può essere l'estensione di un consenso immediatamente precedente.

Ebbene, affinché un'azione rientri nel parametro dell'imputabilità, ci dev'essere il consenso almeno imperfetto, perché in caso di sua assenza, non si può attribuire responsabilità alcuna al soggetto. La teologia morale parla anche di "*responsabilità in causa*". La responsabilità del soggetto riposa nel mancato discernimento, che invece avrebbe potuto prevedere il male verificatosi. È il caso della macchina prestata ad un amico evidentemente ubriaco che vuol fare ritorno a casa, ma lungo il percorso investe una persona. Oppure guidare in stato di dichiarata sonnolenza, che va a determinare un incidente. Ovviamente la persona non intendeva realizzare tale risultato, ma le condizioni

⁷³ Ad esempio, sapere che rubare è un'azione negativa costituisce un'avvertenza generica; sapere che rubare in chiesa un sacrilegio, costituisce un'avvertenza distinta. Ovviamente, più si sa è più diventa grave l'imputabilità.

precedenti richiedevano attenzione e discernimento, per cui la macchina nell'uno e nell'altro caso non andava presa. Si dovrebbe avere anche una avvertenza distinta.

8.5.3. *Le passioni*

Come è stato già precedentemente ricordato, anche le passioni hanno la loro influenza circa le decisioni morali. In verità, il termine adottato è un po' obsoleto; oggi si parla più di affettività, che mette in evidenza il dato psichico.

Ma prima di affrontare la problematica, è bene fare una piccola premessa di carattere antropologico: che ruolo hanno le passioni nell'antropologia cristiana? Ebbene, nell'antropologia cristiana le passioni godono di una valutazione positiva, perché sono parte del mistero della persona umana. Non sono un accidente, ma realtà costitutiva della persona. Fanno parte integrante del disegno positivo fondamentale che Dio ha voluto nella creazione.

Nel corso della filosofia, vi è stata una corrente particolare, lo stoicismo, che considerava le passioni come "malattia dell'anima". Infatti, il termine "passione" si avvicina molto a "patire": le passioni sono il pathos, le patologie dell'anima. L'impegno dello stoico era quello di tenere a bada le passioni, argomentando un'esistenza nella aphateia, cioè senza le passioni, per godere di libertà. Ovviamente la nostra impostazione di antropologia teologica non condivide tale pensiero, per il fatto che le passioni sono un dono buono di un Dio buono. Anzi, sono una vera e propria riserva energetica che va investita entro il progetto della vita. Sicché, l'irascibilità, potrebbe diventare forza e capacità di aggredire le cose della vita, coraggio, intraprendenza.

Non è opportuno adottare una pedagogia che vada a mortificare le passioni, che, invece, vanno orientate e valorizzate, cooptate verso il progetto positivo finale. L'*agere contra*, cioè agire contro le passioni non ottiene risultati positivi. In definitiva, l'impostazione giusta da avere nei loro confronti è considerarle come una vera e propria riserva, un'energia di carattere psico-affettivo che va investita nel progetto.

Va detto che le passioni hanno, sì, un certo disordine, ma hanno anche una certa plasticità, per cui necessitano di essere umanizzate, educate. Umanizzare le passioni significa incanalare la loro energia verso finalità positive. Sono un dono buono di un Dio buono, ma che vanno umanizzate.

Torniamo la nostra prospettiva: che rilevanza hanno le passioni negli atti umani? La genesi degli atti ci ha fatto comprendere la rilevanza del *dialogo tra ragione e volontà*; è vero, ma manca un elemento: la passionalità, che si affianca a loro. Ne segue che la loro rilevanza è indiretta, ma non trascurabile. Dunque, le passioni saranno buone o cattive a seconda che contribuiscano a creare azioni buone o cattive. La passione del calcio è buona, ma se dovesse interferire e mettere in difficoltà il mio ministero sacerdotale, ecco che diventa negativa.

I Casisti distinguevano le passioni in:

- **antecedenti**: precedono la volontà e non hanno rilevanza morale (si pensi all'antipatia odio spontaneo che nasce di fronte ad una persona appena conosciuta: si tratta di una situazione *premorale*; oppure avvertire desiderio sessuale per una persona, prima ancora che la volontà si sia mossa: non vi è responsabilità morale; per questo Gesù specifica che il guardare "per desiderare" costituisce peccato). Sul piano dell'imputabilità, le passioni antecedenti hanno un ruolo importante, perché interferendo in modo significativo con la ragione e la volontà, possono diminuire l'imputabilità. Nell'ambito della sessualità esiste la *erotomania*, che dice una sorta di disturbo nel gestire la dimensione erotica, per cui per certi soggetti tale realtà diventa fortemente problematica, vivendo un vero e proprio senso di mortificazione. Diversa, invece, è la concupiscenza.⁷⁴

⁷⁴ *La concupiscenza è il male contratto che ti spinge a commettere altro male*. Diventa la "familiarità con il male", che spinge a sbagliare ancora. Dunque, trattasi di una vulnerabilità che si contrae quando il soggetto compie il male.

- **conseguenti**: sono prodotte dalla volontà, oppure, se antecedenti, sono approvate dalla volontà.⁷⁵ Le passioni conseguenti possono aumentare l'imputabilità.

Le passioni antecedenti non comportano la responsabilità morale e la possono attenuare, fino a toglierla. Le passioni conseguenti, invece, comportano la responsabilità morale, perché la volontà si è mossa. Le passioni antecedenti, nella misura in cui interferiscono con la volontà e la ragione, diminuiscono e fanno completamente estinguere la responsabilità morale in atto.

Tutto dipende dall'antropologia di riferimento. Quella stoica era sospettosa nei confronti delle passioni, definendole patologie dell'anima. Predicava l'*apatheia*, cioè il vivere senza pathos, senza passioni. Invece la nostra antropologia, quella cattolica e unitaria: l'uomo è uno spirito incarnato. Perciò le passioni sono costitutive dell'uomo e rappresentano un vero e proprio bagaglio energetico a sua disposizione. In tale contesto, volendo parlare di responsabilità morale, il tutto si riduce nell'utilizzare, o meglio, convogliare bene questa energia. Precedentemente si diceva che "le passioni devono essere umanizzate", Ossia devono essere sottoposte al dominio della ragione e della volontà per essere investite in progetti positivi.

8.5.4. Il timore

Lo possiamo definire come una delle passioni che ha una certa rilevanza sulle scelte. Può essere **grave e lieve; proporzionato e sproorzionato**. I casisti hanno messo in evidenza come il timore grave e proporzionato può interferire con la validità di alcune scelte e la loro imputabilità. Ad esempio, il timore grave proporzionato può rendere nullo il matrimonio o una decisione vocazionale. Sappiamo che in passato vi erano diverse monacazioni forzate, così come matrimoni riparatori, che alla luce della dottrina attuale possono tranquillamente dirsi nulli perché si è stati costretti, per timore, a contrarli). Gli stessi teologi hanno anche chiarito che le leggi morali positive non valgono nel caso del timore grave (per esempio, "ricordati di santificare le feste": dice qualcosa che si deve fare, ma se subentrassero delle calamità naturali, o come si è verificato nel tempo del COVID, non si può pretendere di ignorare la prepotente realtà del timore). Diverso discorso va invece fatto per le norme morali negative, che valgono *semper et pro semper*, anche di fronte ad un timore grave (come, per esempio, l'omicidio).⁷⁶

8.6. Criteri e principi pratici per agire

Di seguito consideriamo tre situazioni specifiche che ci permettono di avanzare credibilmente e criticamente criteri pratici per l'azione.

8.6.1. Azioni a duplice effetto

Nell'agire umano esistono delle azioni che comportano un duplice effetto, uno buono e l'altro cattivo. Spesso questo principio è applicato nel contesto medico, quando l'azione chirurgica parte per un effetto positivo, ma si ritrova anche con un altro effetto, negativo, non voluto. Ciononostante, ci si vede costretti quasi ad agire in questi termini per l'urgenza della circostanza. La domanda morale è: è lecito compiere questa azione? E a quali condizioni? La Teologia Morale tradizionale risponde così: è lecito compiere un'azione che presenta due effetti, uno buono e uno cattivo, se si verificano quattro condizioni:

⁷⁵ *Le passioni conseguenti* possono nascere anche dall'istinto. Il soggetto le avverte dentro di sé, e questo è normale, perché nessuno di noi può "congelare il cuore". Tuttavia, la sessualità è un'energia plastica, cioè può essere comandata dalla ragione e la volontà. Già san Tommaso affermava: "La castità è vivere la sessualità secondo ragione". La nostra responsabilità sta nel non farci guidare dall'istinto, anche se prepotente. In tal modo si passa dall'istinto al progetto. Questa è la grande sfida educativa a cui deve essere sottoposto ogni uomo.

⁷⁶ Circa *la legittima difesa*, il soggetto si trova a difendere la propria vita, ma anche in questo caso subentrano criteri molto importanti: la *contemporaneità*, che mette in evidenza la difesa della persona nello stesso tempo in cui la sua vita è offesa, e la *proporzionalità*, cioè la difesa non deve eccedere l'offesa (allo schiaffo, lo schiaffo, al pugno, il pugno, al corpo contundente uno altrettanto, non fendente né esplosivo).

- a. **l'azione da porre non dev'essere cattiva circa l'oggetto.** È necessario valutare l'azione in se stessa e nel suo contenuto materiale. Se cattiva, tutta l'azione sarà moralmente viziata e quindi non lecita. In altri termini, l'azione dev'essere buona o almeno indifferente.
- b. **L'effetto buono dev'essere direttamente voluto, mentre quello cattivo, anche se prevedibile, tollerato.** La volontà del soggetto che agisce deve concentrarsi sull'effetto buono, mentre quello cattivo, prevedibile è tollerato, non dev'essere inteso come oggetto della propria scelta. È il caso dell'omicidio preterintenzionale, ossia quello che va oltre le intenzioni della persona che ha agito.
- c. **L'effetto buono non dev'essere conseguito attraverso l'effetto cattivo.** I due effetti devono essere contemporanei, o simultanei, cioè, devono verificarsi nello stesso tempo, ma scaturenti dalla stessa azione in modo indipendente l'uno dall'altro.
- d. **Deve esserci una ragione proporzionata tra il bene voluto e il male permesso.** È una condizione importante. Il soggetto deve valutare se vi è proporzione tra effetto buono ed effetto cattivo. Se l'effetto cattivo dovesse risultare più grave del beneficio, in quel caso non sarebbe lecito produrre l'azione. Ci dev'essere una proporzionalità ragionevole tra il bene che si intende realizzare e l'effetto indiretto di segno negativo che non è voluto, ma è conosciuto.

Uno dei classici esempi che si riporta è quello di una donna in gravidanza affetta da gravi patologie all'utero, per cui necessita la radioterapia o chemioterapia. Ciò comporterebbe la compromissione del feto. Osservare le quattro condizioni porta a rispondere con serenità. Ancor più se si considera che i due effetti sono indipendenti. Infatti, la donna guarisce non per l'aborto spontaneo ma per l'effetto della terapia. Inoltre, l'uno non si pone come conseguenza dell'altro.

Un secondo esempio può essere la terapia del dolore per un malato terminale. Se la somministrazione di un antidolorifico dovesse provocare la morte, mentre la prima intenzione era quella di lenire il lancinante e disumano dolore, non può essere considerato come eutanasia, perché la prima intenzione dell'agente mirava ad alleviare il dolore e non ad uccidere. Va ricordato che l'assunzione di forti antidolorifici è lecita, ma non obbligatoria.

8.6.2. Principio del male minore

Non si tratta di scegliere tra il male e il bene, ma tra due mali inevitabili. Il dato problematico sta proprio nel fatto che si tratta due mali e che per giunta non possono essere evitabili. Come comportarsi in tali frangenti? Ebbene, di fronte a due mali ineludibili, è eticamente sostenibile la scelta del male minore.

Ma necessitano alcune distinzioni:

- tra due mali morali non necessari, non è mai lecito scegliere il male minore;
- in caso di necessità, e cioè quando non si è in grado di poter evitare il male, è lecito scegliere (tollerare) quello minore, quale unica strada per evitare il peggio;
- è lecito consigliare il male minore, quando la persona è determinata a compiere quello peggiore, e nel momento in cui non si riesce a distoglierla in alcun modo ai suoi propositi;
- il male minore è tollerato e non scelto: è il caso in cui c'è conflitto tra la legge civile e quella morale. La legge civile non deve coincidere con quella morale. Quando la repressione dovesse condurre a risultati peggiori, il male è tollerato.⁷⁷

8.6.3. Il principio di totalità

È particolarmente conosciuto nel contesto bioetico con il nome di "principio terapeutico". Viene applicato per salvaguardare la salute della persona, per il cui fine si è costretti a sacrificare una

⁷⁷ È legittimo, con accurato discernimento, scegliere il male minore e consigliarlo per "riduzione del danno". Un esempio ci chiarirà. In *Evangelium vitae* Giovanni Paolo II si chiede se un parlamentare cattolico può votare una legge abortista. Ovviamente la risposta è negativa. Ma se ci fosse una legge abortista meno possibilista di quella precedente, la risposta diventa positiva. Se la nuova legge contro la vita respinge le possibilità rispetto alla legge precedente, può essere votata? Sì. Di conseguenza, un parlamentare di fede cattolica può votare una legge abortista, purché sia restrittiva rispetto a quella precedente. In tal caso si è adottato il principio del male minore.

parte della sua fisicità. È il caso di un'amputazione o di un'asportazione di organi incancreniti per garantire la salute. In questo caso si sacrifica la parte per il bene del tutto. In tale contesto si distinguono:

- **totalità fisica:** è il caso dell'amputazione, in cui il bene del tutto è preferibile al bene e all'integrità della parte.
- **Totalità psico-fisica:** è il caso della chirurgia plastica o interventi simili per migliorare la dimensione estetica. L'integrità psicofisica è salvaguardata per il benessere psicofisico del soggetto, che recupera il suo equilibrio interiore e relazionale e di accoglienza di se stesso nella risoluzione della parte difettosa e fortemente visibile. Ovviamente non rientrano in questa valutazione positiva quegli interventi inutili e di egocentrismo (o egolatria).
- **Totalità intersoggettiva:** richiama la dimensione sociale dell'uomo, nel senso delle relazioni per cui egli non vive da solo ma in relazione con gli altri, con una società. Uno dei possibili casi di applicazione in questo contesto è il trapianto di organi da una persona sana ad una persona malata, laddove la totalità è il beneficio di entrambi. Si pensi alla gioia di un padre che recupera un figlio in pericolo di morte per il sacrificio di una parte del suo corpo.
- **Totalità sociale:** riguarda la società in senso più ampio. Un caso di applicazione può essere la pena di morte per un pericoloso criminale. Per cui si suole fare la domanda: è giusto sacrificare la parte malata della società (il criminale) per il bene della stessa? L'argomentazione va condotta con molta prudenza, perché ogni vita ha il suo valore e nessuno può sindacarne l'abolizione.

Volendo ricapitolare, l'accezione del termine di **totalità**, con conseguente accoglienza morale, può essere così rappresentato:

- ◆ in *senso fisico* = sì;
- ◆ in *senso psichico* = sì, ma con prudente discernimento;
- ◆ in *senso intersoggettivo* = sì, ma con prudente discernimento.

Il principio di totalità può essere inteso anche *in senso sociale*, benché con prudenza e moderazione. Può essere il caso di persone che, assumendosi la propria responsabilità, si sottopongono a sperimentazioni di farmaci, da cui può dipendere la salute di molte persone. Certo, rientra nella sfera dell'eticità, però il soggetto in causa deve bene vagliare se è in grado di poterlo sopportare, perché se dispone di un quadro clinico gravemente deficitario, si mette in grave pericolo. Vale il principio latino: *nemo dat quod non habet*. In definitiva, vi può essere eticamente la totalità in senso sociale, cioè il soggetto, per il bene dell'umanità, corre dei rischi a livello personale, ma deve essere nelle condizioni di poterlo fare.

8.6.3. La cooperazione al male

Un'azione che si porta ad essere collaborazione al male commesso da parte di altri non può certo dirsi un'azione buona. Tale cooperazione si ottiene per la *natura sociale dell'uomo*, il quale agisce sempre in un contesto relazionale che non lascia gli altri indifferenti, ma fa sentire le ripercussioni del suo agire. A ciò si aggiunge anche la convivenza pluralistica del vivere sociale, ove sono diverse le prospettive etiche, religiose, etniche ed altro. Infine, va ricordato che l'uomo, godendo di natura sociale, non può separarsi dalla società; quindi il male lo coinvolge in qualche modo, anche se indirettamente la sua volontà. Tutto per dire che la cooperazione al male appare quasi inevitabile.

Che tipo di cooperazione si può avere? I casisti solitamente fanno una duplice distinzione:

- ◆ **formale:** si ha quando il soggetto, aiutando una persona, ne condivide le intenzioni, cioè si trova in perfetta sintonia ideologica sul male scelto (ma può essere anche il bene). La cooperazione formale al male è sempre negativa. Si immagini il consiglio dato a qualcuno di abortire: si incorre nella scomunica (*ad effetto secuto*). Dunque, condivide l'azione, il progetto, la finalità, la metodologia. **È sempre illecita.**
- ◆ **materiale:** si collabora materialmente alla realizzazione del male e si presta il proprio aiuto. Vista da un'altra angolazione, questa cooperazione si ottiene: quando si coopera solo

materialmente ma senza dividerne l'intenzione e il progetto dell'azione malefica. In questo caso la cooperazione **può essere lecita**. Tuttavia, per una più precisa impostazione dell'argomentazione, è necessario fare un'ulteriore distinzione: i vari tipi di cooperazione materiale. Infatti, può essere:

- **remota o indiretta:** in alcuni casi può essere lecita, cioè non produce una responsabilità. Si pensi a chi realizza un bisturi, e con quello strumento si fa del male (aborti e altro male). L'azione abortiva non può essere addebitata a chi ha prodotto quel bisturi, che in verità può essere adottato anche per salvare delle vite (a meno che non si tratti di una azienda specializzata a realizzare e fornire materiale abortivo).
- **Prossima o diretta:** si ha quando l'aiuto offerto è dato proprio nella circostanza (prossimità) del compiere il male; la cooperazione conduce in modo prossimo all'azione cattiva, che diversamente non potrebbe realizzarsi. C'è un rapporto immediato di causa-effetto. Si pensi all'azione di un aborto in sala operatoria come infermiere o personale simile. La cooperazione solo materiale può dirsi lecita a quattro condizioni:
 - l'azione non deve avere l'oggettività cattiva;
 - la cooperazione dev'essere indiretta e remota (non determinante);
 - ci deve stare una ragione di proporzione tra il bene e il male;
 - non ci deve essere scandalo.

In conclusione, mentre la cooperazione formale è sempre negativa, quella materiale da vista caso per caso. Se la collaborazione al male fosse contemporaneamente formale e materiale, ossia si è d'accordo con l'idea e si collabora alla sua realizzazione, la responsabilità esiste e viene detta *in solidum*. Non si tratta di un peccato comunitario fatto da due persone, ma di una solidarietà alla realizzazione dello stesso male avuta tra due persone o più.⁷⁸

8.6.4. Tipologia della volontarietà dell'atto

In base a questo aspetto, troviamo la seguente distinzione:

- ◆ atti **perfettamente volontari:** sono quelli compiuti con piena avvertenza e pieno consenso;
- ◆ atti **imperfettamente volontari:** quando il consenso e l'avvertenza mancano per diversi motivi.
- ◆ Effetti dell'atto **direttamente volontario**
- ◆ effetti dell'atto **indirettamente volontario** (li abbiamo già precedentemente considerati)
- ◆ effetto **positivamente volontario:** quando sono realizzati direttamente e volontariamente per arrecare un danno (per esempio, sfregiare il volto di qualcuno con l'acido o simili)
- ◆ effetto **negativamente volontario:** l'uccisione di una persona può avvenire tanto per mano armata, quando per sospensione di idratazione o alimentazione (è il caso di omissione); qui vi è responsabilità.

8.7. I condizionamenti sull'agire umano

⁷⁸ Una triste situazione di cronaca riguardante il dj Fabo può essere chiamata in causa per una esemplificazione di quanto stiamo dicendo. L'accompagnatore di questo dj portatosi all'estero per aiutarlo a realizzare l'eutanasia, è stato incriminato (ma oggi assolto) per tale gesto non contemplato dalla Costituzione italiana. In questo caso si è avuta una collaborazione formale e materiale. Allora si invocava una legislazione intenta a assicurare al malato terminale il diritto di eutanasia. Ma se vi è un diritto, corrispettivamente vi sarà un dovere (in questo caso da parte della comunità) di cooperare a tale richiesta, a questo male. Nessuno è tenuto a fare ciò che va contro la propria coscienza. In verità, anche quando vedo realizzare il male e lo condivido, mi ritrovo in una situazione di adesione formale a quel male. Non siamo solo responsabili del male fatto, ma anche delle azioni malefiche cui abbiamo dato la nostra adesione formale. Una certa corresponsabilità la si può individuare anche per una persona che ha scelto di abortire e non vi è da parte del suo interlocutore nessun tipo di azione di dissuasione dall'intento.

Si tratta di elementi di carattere psicologico, storico-situazionali che possono interferire sulla libertà dell'agire umano. Vanno distinti.

8.7.1. I condizionamenti strutturali

In qualche modo vanno ad interferire con la libertà e riguardano quelli che ciascun uomo potrebbe avere, in quanto uomo. Vediamoli.

- **Condizionamenti biologico-fisici.** Appartengono al genoma, e vanno ad evidenziare le diversità strutturali tra gli uomini (alto o basso, veloce o lento...)
- **Condizionamenti psichici.** Riguardano persone non malate psichicamente, ma normali, equilibrate. Sono le antipatie, le simpatie e vanno a verificarsi a livello inconscio, per cui indipendenti dalla nostra volontà; tuttavia, vanno custoditi, per evitare che abbiano dei riverberi e condizionamenti sul nostro agire.
- **Socio-culturali.** La libertà di chi nasce in una famiglia mafiosa non è uguale a quella di una famiglia normale o di santi. Ovviamente tale realtà non va assolutizzata, perché ci sono moltissime eccezioni che possono sconfermarla, ma di fatto è un dato da tenere in considerazione. Chi nasce in un contesto perverso ha più chances rispetto agli altri di essere delinquente, come vero anche il contrario.

8.7.2. Condizionamenti accidentali permanenti

Non appartengono alla dimensione strutturale dell'uomo, ma possono prodursi comunque e rimanere a lungo. Sono detti permanenti non perché non possono essere eliminati, ma perché segnano lungamente la vita di una persona. Un'esemplificazione in merito è la nevrosi e la psicosi.

- **Nevrosi.** il nevrotico è colui il quale vive un rapporto difficile, non sereno con la realtà, per cui si sente da essa minacciato. Ne segue che apporta un'influenza piuttosto determinante nel discernimento che, a sua volta, è leggere serenamente la realtà. Ovviamente non si sta dicendo che chi soffre di nevrosi non può riconoscere la volontà di Dio (d'altronde la storia dei santi attesta il contrario). Tuttavia, la nevrosi, di fatto, resta un condizionamento consistente che a complicare il discernimento. Si può parlare di
 - ❑ **nevrosi ossessiva,** che si caratterizza per un vero e proprio logorio da parte di dubbi insistenti su elementi sostanzialmente marginali (spegnere la luce, chiudere il gas, chiudere la porta, la polizia...). Inoltre, alcuni di questi dubbi vanno a condizionare il comportamento, che spesso si connota come un rito vero e proprio ripetuto;
 - ❑ **nevrosi isterica,** riguarda persone che vivono esperienze personali in modo esagerato, mitomane, e che amano esibire i propri sintomi di fronte agli altri, come convulsioni, urla, semi-coscienza, verbalizzazioni confusionali, eccessi di riso o pianto.
- **Le fobie.** Mentre la paura è motivata da una causa oggettiva e proporzionata, la fobia può definirsi una paura simbolica. L'oggetto esterno costituisce una sorta di proiezione di un pericolo interno. Possono essere sociali, come **l'agorafobia** (paura degli spazi aperti), la **misofobia** (paura dei vermi). Scatenano delle reazioni forti nel soggetto con conseguenti ripercussioni somatiche e comportamentali. A questi si possono aggiungere aggravanti come depressione, ossessioni...
- **Psicosi.** In questo caso il soggetto vive un vero e proprio distaccamento rispetto alla realtà, cioè non riesce ad entrare in un contatto ordinato con la realtà stessa. In detto contesto il discernimento si fa ancora più complicato, a motivo del fatto che è un guardare la realtà per riconoscere la volontà divina. Detto diversamente, si tratta di un disturbo profondo di personalità caratterizzato dalla perdita di contatto con la realtà, che il soggetto non riesce più a rappresentare, e che spesso va a confondere col passato, con i ricordi. Sicché è preso da fantasie irrazionali, allucinazioni, deliri ed è incapace di comunicare con gli altri. Per cui si ottiene: le *percezioni* (che originano allucinazioni), *il pensiero* (dissociazione dei processi mentali), la *coscienza* (incertezze e giudizi non aderenti alle situazioni), *attività*

fisica (causando scoordinamento), *affettività* (eccitazioni incomprensibili), *memoria e interferenze con il presente...* Al suo interno possiamo distinguere:

- ***schizofrenia***: si esprime con la dissociazione nella formazione delle idee. E possono a loro volta essere distinte in ***ebefrenica*** (turbe del linguaggio, giochi di parole, parole nuove incomprensibili), ***paranoide*** (manifestazioni deliranti con manie di persecuzione), ***catatonica*** (catalessia, mutismo, assenza di affettività), ***indifferenziata***.
- ***Paranoia***: si caratterizza per un continuo sospetto, autoritarismo, intolleranza, giudizio falsato e visione distorta della realtà. Questa è interpretata in modo del tutto personale, e perciò vi è una coerenza soggettiva.
- ***Psicosi maniaco-depressiva*** (disturbo bipolare), *detto anche episodio depressivo grave*. Si evidenzia per momenti di eccitamento maniacale (euforia, facilità ideativa, logorrea, espansione affettiva, psicomotoria) e si succedono a quelli di abbattimento depressivo (rallentamento ideativo psicomotorio, auto-svalutazione e sfiducia, disperazione, senso di inadeguatezza).⁷⁹

Dunque, anche il principio della realtà, il contatto con la situazione reale. Ci chiediamo: lo psicotico è scevro da imputabilità morale? No, o almeno va valutato caso per caso.

8.7.3. *Condizionamenti accidentali temporanei*

Non appartengono alla struttura della persona e sono perlopiù transitori, a differenza della psicosi e nevrosi, che possono essere portate per lungo tempo. Questi condizionamenti possono riguardare la conoscenza e la volontà:

* I CONDIZIONAMENTI DELLA CONOSCENZA

- ***Ignoranza***. Il soggetto ignora la cosa per incolpevolezza, oppure per sua responsabilità. Questa situazione ha fatto sì che l'ignoranza venisse distinta in due specificità:
 - ***ignoranza invincibile*** (non superabile). Viene detta anche pre-morale: comporta la non imputabilità. Il soggetto non sapeva, né mai avrebbe potuto saperlo. Dunque, non dipende da lui l'errore commesso. Ha agito in buona fede nella ricerca della verità, benché il risultato fosse stato erroneo. Dunque, è l'ignoranza incolpevole.
 - ***Ignoranza vincibile*** (superabile). Comporta responsabilità, perché la verità poteva essere cercata con maggiore impegno e prudenza. Tanto più che si aveva la possibilità anche di confrontarsi con altri prima di agire, a differenza del primo caso. Non si può proprio parlare, in questo caso, di coscienza retta.
- ***Ignoranza affettata***: riguarda quella coscienza che si impegna a non sapere, per non avere responsabilità. È una sorta di politica dello struzzo, ossia chiudere gli occhi per non sapere e così non avere responsabilità. Una delle motivazioni che porta questo atteggiamento è "pro bono pacis", ma così facendo si diventa complici, per esempio di ciò che si è visto di sbagliato e non è stato denunciato. Si vuole volontariamente rimanere nell'ignoranza. Può attenuare la responsabilità.
- ***Ignoranza crassa o supina***: in tal caso non si fa alcun serio sforzo per rimuoverla.

* I CONDIZIONAMENTI DELLA VOLONTÀ

- ***Passionalità***: può avere un'accezione positiva, se induce il soggetto verso un oggetto buono, e negativa quando va ad eclissare totalmente il discernimento del soggetto. Riguarda il movimento dell'appetito sensibile del soggetto a fronte di un bene o di un male, ed in base alla produzione dell'immaginazione. La passionalità diminuisce la responsabilità, ma non la toglie, perché ognuno è tenuto a non farsi condizionare dalle passioni. Le tipologie che riconosciamo sono:

⁷⁹ Tutti questi elementi sono stati presi da R. TAMANTI, *Corso di morale fondamentale*, 265ss.

- ✓ **concupiscente**: è una sorta di attrazione incontrollabile che scatena odio, desiderio, tristezza, amore.
- ✓ **Irascibile**: è una reazione inappropriata di fronte ad una difficoltà o ad un ostacolo (collera, coraggio, paura, disperazione).
Può essere
- ✓ **antecedente**, quando precede la volontà e la induce ad acconsentire. Diminuisce la volontarietà e, in alcuni casi, la toglie del tutto, perché una passione forte può indurre ad oscurare il ruolo dell'intelletto e della volontà.
- ✓ **Consequente**, può essere liberamente accolta o provocata (come guardare immagini erotiche, ricordare violenze subite per suscitare la vendetta...).
- **La violenza**: riguarda il primo condizionamento circa la volontà ed è il più grave. Il soggetto, totalmente inibito nella sua azione, è costretto ad una scelta che non gli appartiene. Un atto estorto con forzatura esime da responsabilità morale il soggetto. Può essere
 - ✓ **assoluta**, se la volontà dissente totalmente e cerca di resistere;
 - ✓ **relativa**, se il dissenso è parziale e la libertà è debole. Non toglie del tutto la volontà, per questo la responsabilità rimane, anche se sbiadita;
 - ✓ **fisica**, toglie la libera adesione della volontà, perciò esclude totalmente la responsabilità (si pensi ad uno stupro o a un'aggressione, cui risponde una reazione spropositata)
 - ✓ **morale**, si esprime sotto forme di minacce e ricatti per estorcere qualcosa. Può riguardare un plagio, un condizionamento psicologico.
- **Il timore**: è una minaccia incussa da una o più persone su di un soggetto, per costringerlo ad una scelta contro la sua volontà. Riguarda la paura o l'agitazione di fronte ad un pericolo o ad un male. Incide sul discernimento e va a togliere la serenità del giudizio. Riduce la libertà ma non la toglie. Può essere più o meno grave. La teologia la distingue:
 - ✓ **Metus ab extrinseco** (concerne una *violenza o minaccia esterna*). Può indebolire o togliere la libertà nella misura in cui va a destabilizzare l'equilibrio interiore.
 - ✓ **Metus ab intrinseco** (*il timore nasce da dentro la persona*). Valgono le stesse indicazioni riportate sopra.

Il timore grave abitualmente scusa dagli obblighi della legge positiva, ecclesiastica e naturale. Ma non scusa se l'infrazione della legge positiva va a causare un grave danno al bene comune. Pertanto, se una persona compie un'azione che causa un grave danno, fa un'azione volontaria e libera e ne è responsabile, benché molto attenuato. Solo se il timore arriva a privare il soggetto dell'uso della ragione toglie la volontarietà e la colpa.
- **Abitudine**: è la tendenza a ripetere un'azione con facilità. È un meccanismo. Può essere positiva e negativa. Un'abitudine scelta/voluta (deliberata) non toglie del tutto la volontarietà e la responsabilità, ma la può attenuare. Un'abitudine che si cerca di contrastare in qualche modo, diminuisce, e in alcuni casi addirittura del tutto, la volontarietà e la responsabilità. A ciò va aggiunto che chi agisce con abitudine cattiva volontaria e non si redime, è pienamente responsabile. Invece chi agisce con abitudine cattiva ma involontaria o efficacemente ritrattata, contestata, non è del tutto responsabile; la sua responsabilità è in qualche modo attenuata. L'abitudine porta la dipendenza e la libertà ne subisce una particolare interferenza, che non sempre è imputabile. Al massimo si può parlare di responsabilità in causa, vale a dire l'aver dato origine (molte volte anche per mero gioco) al problema, da cui non ci si è più potuti liberare (è il caso dell'alcol, del fumo, della droga...). In definitiva, l'abitudine è un condizionamento, anche se non grave.

CAPITOLO IX

IL PECCATO

Introduzione

Lo scenario che interessa la nostra attuale situazione storico-sociale-culturale (e nel quale il messaggio della Teologia Morale è impegnata, accogliendone tutte le sfide), è caratterizzato da una frammentazione dell'orizzonte metafisico e dalla postmodernità, in cui sono stati messi in crisi gli elementi fondamentali dell'esistenza dell'uomo; esplose la soggettività a tutti i livelli. Dio e il concetto della trascendenza sono quasi totalmente eclissati, mentre la dimensione religiosa fa fatica a trovare spazi nella riflessione e nella prospettiva dell'azione umana. D'altro canto, si fa sempre più spazio l'etica della finitudine, ove tutto è circoscritto al momento presente, senza alcun orizzonte escatologico, e nello stesso tempo trova spazio l'etica finalistica, con cui il fine continua ancora a giustificare i mezzi, anche se intrinsecamente sbagliati.

Cambia il concetto di responsabilità: non si deve rispondere più all'oggettività della verità e agli altri, ma solo e unicamente a se stessi, ad una coscienza personale non sempre formata e spesso viziata da errori. L'uomo si misura solo con se stesso. In tutto ciò **viene a sbiadirsi sistematicamente il senso della colpa e il concetto di peccato.** Diventa una dimensione tipicamente personale e viene privato di ogni riferimento intersoggettivo. Insomma, si è peccatori solo davanti a se stessi e non agli altri. **Viene meno il senso teologico del peccato: l'uomo non verifica più la propria qualità morale in dialogo con un Dio personale.** La dimensione teologica del peccato può dirsi possibile solo se si accoglie nella propria vita l'esistenza di un Dio personale, diversamente è inconcepibile, come è inconcepibile, al tempo stesso, anche il concetto di perdono.

Tutto è permesso semplicemente perché possibile. A dar manforte a questa ideologia, vi è il **TECNOCRATISMO**, mediante cui il potere della tecnica, nel perseguimento delle proprie finalità e obiettivi, **non si fa scrupolo di passare sopra la dignità dell'uomo,** schiacciandola, e per questo **rendere l'uomo in funzione della tecnica e non viceversa.** In tal modo, tutti i parametri dell'ordine morale e sociale sono completamente sconvolti da un uomo ebbro di potenza e libertà.

Sembra di vivere quanto, a suo tempo, Pio XII disse in un incontro: *la conquista più grande del demonio consiste nella convinzione della sua non esistenza e nella mancanza del senso di peccato.* Potremmo dire che **oggi il dramma più cocente è la mancanza del senso di peccato,** cioè *l'incapacità di sperimentare il tradimento nell'ambito di una relazione.* Tutto ciò è spiegabile proprio per il vuoto di Dio, cioè il vuoto di un'esistenza. L'uomo abita solo con se stesso. E si sa, la solitudine uccide, e nella solitudine il peccato, lo sbandamento e l'autodistruzione proliferano.

Non va trascurato che **un'argomentazione del peccato si ubica nell'orizzonte della libertà dell'uomo, tradita da scelte di relazioni e obiettivi sbagliati.** In altri termini, il peccato ascrive la sua responsabilità alla libertà umana, che non può essere intesa come l'attuazione del possibile, ma l'orientamento del giusto, del vero, del santo.

Molti sono stati gli interventi del Magistero in merito. Ma va riconosciuta una certa importanza al documento post-sinodale uscito nel 1984 dal titolo *Reconciliatio et paenitentia*. La tematica fondamentale era la rivalutazione del sacramento della penitenza; però non potevano mancare gli agganci alla teologia del peccato. In quel contesto si ribadiva che **il senso del peccato può essere maturato all'interno di una relazione con un Dio personale e nella consapevolezza della sua esistenza.** Perdere la relazione con lui, o il sentimento di fede, o un'apertura con la trascendenza, significa, di conseguenza, perdere il senso della responsabilità di fronte a scelte sbagliate di libertà, e quindi il senso del peccato. Ma *cosa ha fatto venire meno l'elemento della responsabilità?* Potremmo sintetizzare il tutto in tre elementi:

- I sospetti nei confronti della libertà sollevati ad esempio dalle scienze psicoanalitiche (turbe psichiche più o meno gravi).
- Le scienze sociologiche e statistiche (che hanno confuso il peccato con la devianza sociale inteso come comportamento della minoranza... tutto è soggettivo)
- Il fattore “secolarismo” e “indifferenza religiosa”, che ha fatto cadere il senso della responsabilità personale verso Dio (o il Bene nella sua oggettività)

Tenendo conto del clima culturale appena descritto, per il nostro percorso di studio ci spetta qui di riproporre una riflessione teologica sul peccato come atto libero dell'uomo, un atto che chiama in causa la sua responsabilità verso se stesso, il suo orientamento unitario, verso gli altri e verso Dio. Anche Benedetto XVI, nell'esortazione apostolica *Sacramentum Caritatis* invita a questa riflessione denunciando la perdita del senso del peccato: “*Constatiamo come nel nostro tempo i fedeli si trovino immersi in una cultura che tende a cancellare il senso del peccato, favorendo un atteggiamento superficiale, che porta a dimenticare la necessità di essere in grazia di Dio per accostarsi degnamente alla comunione sacramentale*” (SaCa 20).

Possiamo affermare che la causa principale dell'affievolimento del senso del peccato sta nella **crisi di fede**, per il fatto che il senso del peccato è direttamente proporzionato alla fede. Ma anche il **senso di Dio**. Già così si esprimeva *Riconciliatio et poenitentia* (RP).

Un dato strano tuttavia si è affermato: si è affievolito il senso del peccato, ma è aumentato il senso di colpa. Qual è la differenza tra i due? Il **senso di colpa** è la consapevolezza e il disappunto di fronte a se stessi per aver sbagliato. Il **senso del peccato** è la percezione del proprio fallimento all'interno della relazione con Dio. Infatti, quando la colpa viene portata al cospetto di Dio in quel momento nasce il senso del peccato, nella sua entità, gravità e invocazione di perdono con la speranza di misericordia.

Da quanto appena affermato, si può desumere che il senso di colpa ha solo una dimensione antropologica, mentre il senso del peccato ha una dimensione antropologica e teologica (*antropoteologica*). Se dovessimo dare uno sguardo alla prassi, dovremmo ammettere che in confessionale si porta di più il senso di colpa, anziché il senso del peccato. Sicché il sacerdote deve faticare un po' per riordinare l'esposizione del penitente nel giusto senso.⁸⁰

Dunque, il compito che ci attende è di comprendere teologicamente il mistero del peccato, all'interno della Sacra Scrittura, della Magistero e della prassi teologico-liturgica.

9.1. La teologia del peccato nella Sacra Scrittura

Prima di considerare l'Antico e il Nuovo Testamento, diamo uno sguardo complessivo.

Nella Bibbia il peccato è un dato di fatto presente che attraversa tutte le sue pagine ed i suoi capitoli, ma non è la sua prima preoccupazione, né l'argomento principale. Esso appare in un secondo momento come complicazione venutasi a determinare nel rapporto positivo tra Dio e l'uomo. Insomma, un incidente di percorso.

Il peccato fa la sua comparsa nella Bibbia già al terzo capitolo del primo libro, la Genesi, e assume due connotazioni: la prima è l'**idolatria**, la seconda è l'**omicidio-fratricidio**, da cui ha origine un crescendo che si porta fino al *diluvio universale*, cioè al primo provvedimento contro il peccato, pensato come bisogno di purificazione e di cancellazione. La scia non si arresta, perché la Genesi registra un ulteriore peccato con l'episodio della *Torre di Babele*, con cui l'umanità vive l'ambizione di voler raggiungere il cielo.

A questa, segue la storia di *Abramo*, e con lui una sorta di cronologia dell'infedeltà dell'uomo verso Dio. All'infedeltà dell'uomo si aggiunge quella del popolo di Dio, ossia quel popolo che ha beneficiato dell'esperienza di salvezza gratuita da parte di Dio, del dono della terra promessa

⁸⁰ Qualche brevissima considerazione va fatta sull'importanza del ministero della riconciliazione affidata ai sacerdoti. Sant'Alfonso sosteneva che la confessione è forse la più grande opera di carità che un ministro di Dio può fare; è un'arte che più la svolgi e più l'apprendi. Per questo, i migliori sacerdoti devono stare in confessionale!

conseguita dopo il pellegrinaggio nel deserto, diventando una nazione potente e temuta dai popoli vicini. Ma la risposta dell'uomo si era rivelata gravemente infedele in più di una circostanza. Per correggere questo orientamento decisamente sbagliato, Iddio suscita dei **profeti**, il cui compito è di richiamare l'uomo alla fedeltà e metterlo di fronte ai possibili castighi divini.

Per comprendere il messaggio della Scrittura a proposito del peccato bisogna ricordare che la Rivelazione presenta la salvezza come dono gratuito di Dio all'uomo e il peccato viene presentato come decisione dell'uomo di auto-sottrarsi a questo dono. La condizione iniziale dell'uomo è quella di essere santo e amico di Dio. Il primo peccato dell'uomo, quello che comunemente chiamiamo originale, è il rifiuto della sua iniziale e straordinaria situazione di Grazia. Il peccato, allora, lo si comprende e si definisce in rapporto alla sua situazione di salvezza, che viene recuperata per l'uomo peccatore mediante la Redenzione operata da Cristo. L'uomo torna ad essere partecipe della santità e amicizia con Dio. Il peccato diventa, così, il rifiuto della Redenzione. Questa precisazione è necessaria, perché da qui dipende tutta la peculiarità del messaggio biblico sul peccato.

Dalla Bibbia risulta che **il peccato consiste** essenzialmente **nella pretesa dell'uomo di considerarsi completamente autonomo nei confronti di Dio, decidendo da se stesso ciò che è bene e ciò che è male.** È proprio la rivendicazione di questa piena autonomia morale, che comporta la rottura del rapporto con Dio. Il racconto di Gn 3, rappresenta una riflessione notevolmente già approfondita sull'argomento e sottolinea questo aspetto di *contrapposizione dell'uomo a Dio* a cui, in qualche modo, si sostituisce (“*diventereste come Dio, conoscendo il Bene e il Male*”). In tal modo il peccato è entrato nel mondo e in Adamo ha posto il principio di solidarietà con il Male. Infatti, il testo biblico ci presenta una catena di peccati che da quello originale si ingrandisce sempre di più.

Intanto il peccato di Adamo provoca la frattura all'interno della prima coppia, perché non si vuole condividere la colpa del peccato commesso (Adamo su Eva, Eva sul serpente). Poi succede l'omicidio di Caino nei confronti del fratello Abele (Gn 4,8); poi l'instaurazione della legge 'terroristica' nella prassi di Lamech (Gn 4,23-24); il male dilaga a tal punto da far pentire Dio d'aver creato l'uomo (Gn 6,6); dopo il diluvio la radice del male perdura e si manifesta in Cam che disprezza suo padre, fino al tentativo orgoglioso e blasfemo di dare l'assalto al cielo con la costruzione della Torre di Babele (Gn 11). Il peccato dilaga in maniera devastante e travolgente. Altresì, il peccato genera peccato e tutti i peccati si ricollegano a quello originale, così che ogni peccatore evidenzia la sua fratellanza con Adamo.

Gesù Cristo, soprattutto nella Lettera ai Romani, è presentato come il contrapposto ad Adamo. Anzi. Nella Lettera ai cristiani di Filippi specifica che ‘*pur essendo di natura divina non considerò un tesoro geloso la sua uguaglianza con Dio, ma spoglio se stesso assumendo la condizione di servo e divenendo simile agli uomini. Apparso in forma umana umiliò se stesso facendosi obbediente fino alla morte e alla morte di croce*’.⁸¹ Così è diventato causa di salvezza eterna ‘*per tutti coloro che gli obbediscono*’.⁸² Cristo viene a comunicare effettivamente la vita eterna superando la potenza del peccato che né l'AT né la Legge mosaica avevano distrutto. Pertanto, quello che elimina il peccato è la nostra comunione con Cristo che ci comunica la vita. Se leggiamo il capitolo 5 della Lettera ai Romani, è bene sottolineare che la solidarietà con Cristo per la vita, supera di gran lunga la potenza della solidarietà con Adamo per la morte, perché la forza della grazia è sovrabbondante.⁸³

Per questa ragione *il peccato, per chi è battezzato, comporta un “eliminare la solidarietà con Cristo per ritornare a quella con Adamo”.* **Il peccato è, quindi, il gesto con cui l'uomo cerca la propria autonomia in opposizione a Dio.**

9.1.1. Antico Testamento

In esso il peccato è presentato come una rottura dell'Alleanza dovuta alla disobbedienza nei confronti di Dio. Fa la sua comparsa già nelle prime pagine della Bibbia, nella fattispecie nella Genesi.

⁸¹ Fil 2, 6-11.

⁸² Eb 5,9.

⁸³ Cfr. Rm 5,17-21.

Quivi il dramma del peccato è raccontato come una dinamica che porta a discostarsi dalla volontà di Dio, della sua alleanza, dunque alla disobbedienza. Il peccato nasce dalla non accoglienza della propria creaturalità, perché è innato nell'uomo il desiderio di divinità, che si traduce in autonomia e sovranità sulla propria libertà. Sant'Agostino non esita ad affermare: "il peccato porta sempre dentro di sé l'idolatria", che tradotta nello specifico dell'uomo diventa egolatria, per una smisurata affermazione del proprio ego, fino a divinizzarlo. Come già si diceva precedentemente, si tratta da parte dell'uomo di non accettare la propria creaturalità e di vivere l'innato desiderio di indipendenza.

Tale disobbedienza che porta ad infrangere l'alleanza tocca la duplice dimensione dell'umano: **verticale** (è la relazione con Dio, rovinandola) e **orizzontale= con sé** (rovina la relazione con se stessi, divenendo nemico di sé, in seguito alla rottura della relazione con Dio); relazione **orizzontale= con gli altri** (ogni peccato ha una sua valenza sociale, per cui i suoi riflessi coinvolgono l'umanità, inquinandola, a motivo della solidarietà che esiste tra gli uomini).

A tutte queste connotazioni, se ne può aggiungere un'altra, anch'essa molto importante: la valenza **cosmologica**: il peccato comporta anche un relazionarsi sbagliato col cosmo. Genesi ci dice che dopo il peccato, Adamo ebbe un rapporto faticoso con la terra divenuta suolo, con il Creato. Viene a rompersi la relazione equilibrata tra l'uomo e il giardino (il *gan* che Dio aveva messo a disposizione dell'uomo).

Particolarmente ricca è la terminologia adottata dall'AT circa il peccato:

- ✓ **Pesah**: il peccato inteso come **ribellione** nei confronti di Dio, cioè la non accoglienza della sua signoria. La radice profonda del termine *pesah* (*Peshah*) dice "rompere con qualcuno", "spezzare una relazione".
- ✓ **Hattà**: dice **trasgressione**: costituisce un deliberato proposito di fare una strada diversa da quella indicata da Dio.
- ✓ **Awon**: il peccato è presentato come **iniquità**, qualcosa che sporca la vita delle persone, che introduce il marcio in esse.

A questi termini se ne possono ricordare altri: *nebalah* (infamia), *asam* (infamia), *n'balah* (crimine, empietà), *ma'al* (perfidia), *ra'ah* (cattiveria), *sik'lut* (stupidaggine). Il peccatore è presentato come colui che fa il male davanti agli occhi di Dio ed attenta al giusto. Perciò assume una duplice valenza:

- ◆ **TEOLOGALE**, in quanto tocca Dio, e si compie sempre davanti agli occhi di Dio;
- ◆ **ETICA**, perché tocca profondamente la realtà personale dell'uomo, i rapporti tra loro e l'ambiente di vita, e si compie sempre anche davanti all'uomo.

In ultima analisi, il peccato è sempre una frantumazione, una divisione.

I punti fermi della teologia dell'AT sul peccato sono:

- **perdita della salvezza**: questa è dentro la relazione di alleanza con Dio, frantumata la quale, mediante il peccato, l'uomo la perde;
- **infedeltà** (meglio dire adulterio): tale tipologia è ben espressa dai profeti, i quali rappresentano l'alleanza con Dio come una simbologia nuziale, un rapporto d'amore (tra lui e il popolo eletto). Dunque, il peccato è un'infedeltà alla nuzialità con Dio.
- **Costruire una storia senza Dio**: il peccato comporta sempre in sé un deficit di fede, in cui si ha il sospetto di Dio e non ci si fida più di lui; questo fa sì che l'uomo si determini a costruire una storia senza di lui.
- **è rottura del rapporto con Dio**, un'opzione contro di lui ed un desiderio di auto-divinità;
- **È catastrofe, rovina, tradimento dell'umano**. L'amore è fatto per Dio; l'apertura fondamentale che l'uomo ha alla relazione con Dio lo contraddistingue; per questo, quando egli infrange Dio nella sua storia, rovina se stesso.

9.1.2. Nuovo Testamento

Sostanzialmente lo sfondo è simile a quello dell'AT. I termini che vi troviamo sono: *amartìa* (deviare, cambiare strada, e compare 133 volte: 51 negli scritti paolini.), *anomia* (iniquità), *adiquìa*

(ingiustizia), *asèbeia* (empietà), *anomia*. Tentiamo di dare uno sguardo più specifico. Ma per tutti si impone amartia, col significato di “azione mancata” (*a* alfa privativo *martia* bersaglio= mancare il bersaglio). Dunque, il peccato è quell’azione con cui si manca la giusta finalità, la giusta direzione. È un errore di prospettiva e di finalità. Questo termine ricorre 130 volte nel NT.

Diamo uno sguardo più specifico ai *Sinottici*, *Scritti Giovannei* e *Paolo*, senza seguire l’ordine cronologico.

9.1.2.1. *Sinottici*. Queste le loro caratteristiche:

- ◆ **Dimensione interiore del peccato:** non basta descrivere un’azione nella sua esteriorità, quando si parla di peccato, ma è importante guardare il cuore dell’uomo. Da qui, secondo Gesù di Nazaret nasce il peccato, perché trova la sua radice nella soggettività del “cuore”, nell’interiorità umana. Dunque, il peccato non è solamente un’azione oggettivamente disordinata, ma qualcosa che si forma nelle radici della soggettività.
- ◆ **La carità**, vista come misura per valutare la gravità dei peccati. Difatti, la regola per capire l’azione devastante del peccato sta sul confronto con l’amore. I peccati sono mancanza contro l’amore, essendo questa la regola fondamentale del comportamento. Questo pensiero è tipico di san Bonaventura, il quale sosteneva che la regola della moralità degli atti è l’amore.⁸⁴
- ◆ **Dimensione ecclesiale:** il peccato inquina la Chiesa, benché fosse un evento di natura personale; la impoverisce. Raniero Cantalamessa diceva: “*i nostri peccati sono le rughe della Chiesa*”. I peccati personali feriscono la comunità cristiana.

9.1.2.2. *Scritti giovannei*

- **Reductio ad unum:** è primo elemento che balza in questi scritti. Giovanni parla soprattutto de *il peccato*. Certo, i peccati sono diversi, ma hanno tutti una realtà che li accomuna, ed è la mancanza di fede e di amore. Il peccato è non accogliere la luce di Cristo, cioè *la rivelazione portata dal Verbo incarnato*.
- **L’attenzione data più all’amore:** nelle lettere di Giovanni, soprattutto la prima, proprio questa particolare attenzione definisce concretamente il peccato: un’azione contro l’amore, essendo quest’ultimo regola suprema della vita morale dei credenti;
- **Influenza diabolica** sul peccato: non basta solo la volontà umana, ma bisogna riconoscere una certa influenza del male sulla libertà umana. Dunque, il peccato ha dentro una forza diabolica che viene da Satana, il quale ha un certo, consistente influsso (ma non comanda sulle persone);
- **Diversità tra i peccati:** Giovanni è il primo autore a distinguere un peccato che conduce alla morte ed un peccato che non vi conduce alla morte. Quindi, i peccati non sono tutti uguali, benché tutti hanno alla base un unico deficit che è la fede, così come gli effetti che producono non sono tutti uguali. Questa distinzione tra i peccati è appena accennata, ma sarà sant’Agostino ad approfondirla e chiarirla meglio, quando parlerà di peccato veniale e peccato mortale (*peccata mortifera* e *peccata venalia*).
- **Impeccabilità dei cristiani** : Giovanni è convinto che i credenti non possono peccare. Nella 1Gv questo tema è affrontato più di una volta. Che cosa intende dire l’evangelista? A fronte di diverse ipotesi avanzate, quella più accreditata sembra essere che l’apostolo parla di impeccabilità del cristiano a livello ontologico, per cui, se è stato innestato nel mistero pasquale di Gesù, ha una vita che non è più compatibile con il peccato. Ontologicamente la vita cristiana e il peccato sono incompatibili e non possono sussistere sul piano esistenziale. pertanto, ciò che Giovanni chiama l’impeccabilità del cristiano riguarda il

⁸⁴ San Tommaso d’Aquino perfezionerà questa definizione, affermando che il peccato mortale è un’azione contro l’amore, mentre il peccato veniale è un’azione senza l’amore. La misura del bene è l’amore; la misura del male è l’amore, ma sub contrario.

piano ontologico, mentre su quello esistenziale tutti facciamo esperienza di peccato e possiamo dirci peccatori.

9.1.2.3. Teologia Paolina

Anche in Paolo troviamo una riflessione elaborata sul tema del peccato. Ecco le sue caratteristiche:

- ***Il peccato è personificato***: entra nel mondo per la responsabilità di Adamo e trova la sua origine in Satana (Rm 5,12), regna nell'uomo (Rm 6,12-14), lo illude, lo seduce e lo uccide (Rm 7,11), agisce producendo desideri perversi (Rm 7,8), consegna all'uomo una situazione drammatica (Rm 7), ma Cristo ha vinto il peccato (Rm 8) Paolo insiste sul tema del peccato come *amartia*. È un termine che predilige per illustrare il peccato come una realtà personificata: il "corpo del peccato", ossia una situazione che precede i fedeli, ma che è confermata per delle scelte personali. Nasciamo in un ambiente macchiato di peccato: questo è il corpo del peccato. Ma saranno le nostre scelte a darne vita. In definitiva, il peccato è una realtà per un verso che ci precede, mentre per l'altro è confermata con le nostre scelte libere responsabili.
- ***È un'azione contro il Regno di Dio.*** Crea un regime contrapposto Regno di Dio, è opposizione a lui. Il peccato è personificato (Rm 1,23). Per Paolo le scelte peccaminose vanno in direzione contraria alla logica del regno di Dio, per questo il peccato è incompatibile col suo regno e le sue esigenze fondamentali. Facendo un piccolo confronto con Giovanni, notiamo che per quest'ultimo il peccato è non accettare Cristo, quindi un *deficit di fede*, per Paolo, invece, il peccato è agire contro il regno di Dio, che in fondo e non accogliere Cristo come *autobasilea* di Dio. Quindi le teorie convergono.
- ***Il peccato è una realtà universale***, tocca la vita di tutti gli uomini. Tutti nasciamo in un contesto umano segnato dal limite e dal peccato. Altresì, il peccato è una realtà universale in ragione anche della nostra fragilità, che dispone la possibilità concreta di peccare.
- ***Catalogo di peccati e di vizi.*** Questa caratteristica risponde a quella di Paolo: essere, cioè, molto concreto. In verità sono presenti anche le virtù, proprio quando egli parla della "vita buona secondo il Vangelo"; invece peccati e vizi sono riferiti al *ministerium iniquitatis*. Questo catalogo non è iniziativa di Paolo; egli lo prende e lo assume, dalla letteratura stoica, per cui è preesistente a lui un po'; infatti, gli stoici elencavano virtù e vizi che servono per la *apatheia*, cioè l'ideale di una vita senza turbamento. Paolo, invece, lo adotta per descrivere ciò che è compatibile o incompatibile col regno di Dio nella vita cristiana. Sostanzialmente l'operazione di Paolo si riduce a innestare nella novità cristiana i dati della filosofia stoica, avendoli trovati utili.
- Descrive la serietà del peccato, ma afferma senza titubanza ***la vittoria pasquale di Cristo.*** Difatti, pur sussistendo la grande serietà e drammaticità del peccato, non può essere inteso come prima né l'ultima parola. Cristo libera dalla morte dal peccato.

9.2. Il peccato nella tradizione vivente della Chiesa

‡ ***Prassi.*** Una prima doverosa precisazione va fatta: prima ancora che esistesse una riflessione sistematica cristiana sul mistero del peccato, già esisteva nelle comunità della Chiesa una prassi penitenziale; dunque prima ancora che esistesse una teologia sul peccato, le comunità già adottavano una prassi penitenziale, attraverso cui i peccatori venivano riammessi alla comunione con Dio e con la Chiesa. Questa prassi era supportata da alcune convinzioni teologiche fondamentali. Quali? In primo luogo, la consapevolezza che i peccati non sono tutti uguali, sicché per ognuno è previsto un percorso specifico penitenziale. Ogni peccato è diverso e ha bisogno di una specifica medicina penitenziale.

‡ ***Ruolo.*** La seconda grande convinzione riguarda il ruolo importante decisivo della Chiesa entro le prassi penitenziali. La pace con Dio passa per la pace con la Chiesa. Dunque, il risvolto

ecclesiologicalo è importantissimo. Il peccato non tocca solo il soggetto che lo commette, ma anche la Chiesa. Oggi questa sensibilità ecclesiale è un po' sbiadita, perché la prassi penitenziale si consuma a livello privato mediante la confessione auricolare. Le chiese protestanti hanno conservato la prassi penitenziale comunitaria. Comunque, sin dai primi tempi si è avuta chiara la consapevolezza della misericordia di Dio come più grande del cuore umano e dei peccati umani. Tutta la prassi penitenziale non è altro che un'esaltazione e celebrazione della misericordia divina.

9.2.1. Agostino

È il primo ad elaborare una riflessione sul peccato, valorizzando tre dati essenziali:

- **il dato biblico:** è un grande conoscitore della Sacra Scrittura. Egli sa ricavare da essa tutti gli elementi necessari per realizzare un'argomentazione sul peccato.
- **La prassi penitenziale:** Agostino è un pastore e ben conosce la prassi penitenziale, cioè il percorso che i penitenti devono tracciare per rientrare nella comunione della Chiesa chiedendo perdono.
- **La sua esperienza personale di peccatore:** non dobbiamo dimenticare che ha vissuto una profonda conversione da una vita di peccato, perciò egli stesso ha sperimentato in prima persona l'essere lontani da Dio.

Mettendo insieme questi tre aspetti, Agostino riesce a elaborare una riflessione sul peccato segnata da una definizione: **“il peccato è un'azione, un pensiero, un desiderio o una omissione contro la legge eterna di Dio”**. Quindi, il peccato è un atto contro la volontà divina, contro il suo progetto; un atto di disobbedienza. Agostino, oltre che essere fine teologo, è profondo conoscitore dell'animo umano, perciò non si è limitato solo a dare la definizione di peccato, ma ha indagato sui dinamismi che stanno dentro la disobbedienza dell'uomo verso Dio. Ne individua due essenziali:

- **adversio Dei**, cioè un allontanamento da Dio,
- **conversio ad creaturas**, ossia un accostamento disordinato ai beni creati.

Il vescovo di Ippona sostiene che la disobbedienza nei confronti di Dio e alla sua legge eterna avviene perché ci si allontana da lui e il suo posto è preso da un bene creato. Egli è convinto che dentro il mistero del peccato vi è un deficit di fede, perché chi crede in Dio non potrà mai allontanarsene. A questo deficit si accompagna anche l'idolatria, o forse è meglio dire *egolatria*, con cui l'uomo vuole prendere il posto di Dio, credendosi lui stesso divinità.

Tale riflessione si è dimostrata molto importante e tuttora attuale, tant'è che il Catechismo della Chiesa Cattolica (CCC) la riprende di sana pianta, a dimostrazione del fatto che quando la verità è intuita, non può essere sostituita. Al riguardo Maritain, in *Confine e analisi*, afferma: **“La verità non è sottoposta al processo di sostituzione, ma di approfondimento”**. Pertanto, se una verità è vera, possono cambiare le epoche, ma non diventa mai fuori moda.

La stessa chiarezza, però, non la riscontriamo su alcuni aspetti della riflessione di Agostino circa il peccato. Infatti, egli è il primo a fare la distinzione tra peccato mortale e veniale, attingendo dalla 1Gv, ma non la approfondisce in modo sistematico. Quando illustra tale distinzione, non dimostra la stessa chiarezza solare della definizione di peccato e dei due movimenti, di cui si parlava sopra. Si ha l'impressione di comprendere che per lui una somma dei peccati veniali costituirebbero un peccato mortale. Questo non è accettato dalla tradizione cattolica, perché tutti i peccati veniali possibili non formano un solo peccato mortale, proprio per la sostanziale differente natura. Bisognerà aspettare Tommaso per avere una nitida teologia in merito.

9.2.2. Tommaso d'Aquino

Ha avuto un grande peso nella tradizione fino ai nostri giorni. Si trova in profonda sintonia con Agostino, ma apporta approfondimenti e qualche novità.

- ◆ **Il peccato è contro la ragione.** In primo luogo, accoglie la definizione agostiniana del peccato in riferimento alla legge eterna. Ma la amplia facendo riferimento alla ragione umana. Infatti, per lui, proprio perché peccato e disobbedienza a Dio, diventa ipso facto irragionevole per l'uomo, creatura divina. Ne deriva che, mentre in Agostino emerge solo

l'aspetto teologico (disobbedienza Dio), Tommaso vi aggiunge la dimensione antropologica (il peccato il ragionevole, cioè contro la ragione). Quindi, il dato nuovo ed essenziale che Tommaso aggiunge è proprio quello antropologico.

- ◆ ***Il peccato è deragliamento dal fine ultimo.*** Si sa che la morale di Tommaso è finalistica: gli atti umani sono la strada attraverso cui l'uomo raggiunge il suo fine ultimo, che è Dio, la beatitudine. Quando un atto umano diventa disobbedienza a Dio, si ha come un deragliamento dal fine ultimo. Di conseguenza, i peccati gravi sono ragionevoli perché allontanano l'uomo dal suo fine ultimo che è Dio e dalla sua beatitudine. Questo secondo aspetto di Tommaso è tutto nella prospettiva finalistica, perché colloca il tema del peccato dentro il percorso dell'uomo verso il suo fine ultimo. I peccati rallentano tale itinerario, o addirittura fanno procedere in una direzione contraria. Questi concetti sono ripresi dal CCC. Non ci sfugga il dato molto interessante che ci offre Tommaso: il peccato ha una dimensione teologica verticale (riferita a Dio) ma anche orizzontale (fallimento dell'uomo).
- ◆ ***Differenza di essenza.*** Abbiamo detto che la differenza tra peccato mortale e veniale è stata solo introdotta da Agostino, ma non approfondita. Tommaso la approfondisce e ne spiega la differenza, fondata sulla essenza. Egli dice che sono cose essenzialmente diverse, tante che l'uso del termine "peccato" può essere usato al veniale e al mortali in senso analogico, non univoco. Difatti, parlando di peccato mortale si dice un'essenza, parlando del veniale se ne dice un'altra. Perché sono due cose essenzialmente diverse? Tommaso lo spiega ricorrendo al NT, ma probabilmente adottando l'intuizione che è chiara in Bonaventura: regola degli atti umani è la carità. Gli atti umani sono buoni o cattivi a seconda che vi sia o no la carità, affermava il dottore francescano. Tommaso è dello stesso avviso: UN PECCATO MORTALE è un atto contro l'amore cristiano, un agire consapevole contro l'amore. Il dottore angelico dice che il peccato mortale è un atto deliberato e consapevole contro l'amore. E IL PECCATO VENIALE? È un atto senza l'amore, radicalmente sbagliato, povero, mancante di condimento essenziale della bontà, che è l'amore. Pertanto, mentre il peccato mortale, essendo contro l'amore, fa deragliare sui binari del cammino verso il fine ultimo, il peccato veniale fa rimanere nella carreggiata, ma ne rallenta molto il cammino. Però, tutti questi atti poveri di amore, messi insieme, non costituiranno mai un solo peccato contro l'amore. Dunque, ***l'amore è il termometro degli atti umani.*** Per Tommaso tutta questa argomentazione ci deve impegnare nella storia, perché il peccato non ci rimanda solo alla dimensione escatologica (l'inferno), ma rende infernale già la storia, il convivere.

9.2.3. Il Concilio di Trento

Non opera una riflessione sistematica, ma parla del peccato all'interno del sacramento della Riconciliazione. Sua premura era proporre una pastorale sul sacramento dell'eucaristia e della riconciliazione, dimostrandosi scelta vincente. Fa sua la distinzione di Tommaso e la fa diventare cattolica, sicché da questo momento il teologo domenicano diventa quello riferimento ufficiale per la Chiesa cattolica.

Il Concilio di Trento ha stabilito che i fedeli, per rimanere tali, devono confessarsi e comunicarsi almeno una volta l'anno, cioè devono assicurare un minimo di sostenibilità, affinché non venga a spegnersi la vita cristiana. Quindi, bisogna confessarsi e comunicarsi almeno una volta l'anno (da qui nacquerò i pasqualini e natalini). Inoltre, sostiene che i penitenti debbano essere aiutati dal confessore nel distinguere i peccati "secondo la specie e il numero". Particolarmente interessante quest'ultima indicazione, perché educa i penitenti a guardare in faccia il peccato, per una migliore contrizione e determinazione a non ricadervi.

Inoltre, il Concilio di Trento ha stabilito anche come ci si deve confessare, mettendo in campo quelle domande preparatorie, quali: "da quanto tempo ti confessi? Quanto tempo è passato dall'ultima confessione?". Non si tratta di una mera curiosità, ma di finalità medicinale, per aiutare il penitente ad avere maggiore consapevolezza di sé. Ovviamente, per fare questo si chiedevano confessori

preparati ed esperti della dottrina in merito. Dovevano conoscere tutte le specie del peccato e il fine, per aiutare così il penitente. In tali contesti nacque la teologia casistica.

In definitiva possiamo affermare che il Concilio di Trento ha operato due cose importanti:

- l'assunzione della teologia di san Tommaso;
- la descrizione pastorale pratica di come si esce dal peccato, attraverso il sacramento della riconciliazione, che ha funzione medicinale e giudiziale.

9.2.3. Il Concilio Vaticano II

Non ha prodotto una riflessione sistematica vera e propria; non esistono documenti dedicati a questo tema. D'altro canto, però, in diversi punti si parla del peccato. Soprattutto in *Gaudium et spes*, ove l'idea chiave è che il *mysterium iniquitatis* vada collocato nel quadro più ampio dell'antropologia cristiana. Proprio parlando dell'antropologia teologica si può parlare del tradimento della libertà che è il peccato. Perciò, l'ambiente vitale della riflessione sul peccato è l'ANTROPOLOGIA CRISTIANA. Analizziamo brevemente i due numeri del documento conciliare (GS) che ci interessano: 13 e 37. Che cosa si dice del peccato in questi due numeri?

- ◆ In primo luogo, l'attenzione è data **al peccato**, più che i peccati. Si fa una sorta di *reductio ad unum*: insomma, c'è un minimo comune denominatore che unisce tutte le esperienze. Parlare del peccato non vuole misconoscere la pluriformità dei peccati, ma perché sostanzialmente si può ridurre *ad unum* l'eziologia. Infatti, dentro il mistero del peccato, ci sono tracce comuni.
- ◆ **L'esperienza umana**. È il luogo teologico in cui ci si può rendere conto di che cosa sia il peccato e degli effetti tragici e devastanti che produce. Senz'altro conta il partire dalla rivelazione, ma un grosso peso lo riveste l'esperienza umana. La storia ce ne dà conferma.
- ◆ **Dimensione antropologica del peccato**. Il peccato non rende soltanto nemico di Dio, ma anche di se stessi, perché è anti umano, va contro l'uomo e la sua dignità, oltre che la sua vocazione creaturale. Questa teoria era già argomentata da Tommaso quando affermava che il peccato è irragionevole.
- ◆ **La speranza: il peccato è vinto da Cristo**. In tal modo si riprende il pensiero paolino, che aveva messo in evidenza la gravità del peccato, ma aveva lasciato la prospettiva della speranza, perché la misericordia di Dio è più grande del peccato. Questo a conferma del fatto che il cristianesimo non può avere una dottrina *amartiocentrica* (il peccato al centro). Al centro del mistero cristiano non c'è il peccato, ma l'annuncio della speranza operata da Cristo, il suo amore più grande.

9.2.4. Reconciliatio et poenitentia (1984)

Si tratta nel documento uscito negli anni 80 a seguito di un sinodo tenuto sul sacramento della Riconciliazione. Non è un documento prettamente impegnato ad esaminare il peccato, ma piuttosto il sacramento della confessione, all'interno delle cui argomentazioni vi sono delle affermazioni teologiche che ci interessano. In particolare, ne sottolineiamo due.

- Rifiuta l'ipotesi della tripartizione dei peccati, ossia peccato *mortale*, peccato *grave* e peccato *veniale*, in risposta ai teologi che proponevano l'opportunità di allargare la classificazione e dare asilo al peccato grave, fondandola sulla teoria dell'opzione fondamentale. La tripartizione è rifiutata perché crea più problemi di quanti ne possa risolvere. Di conseguenza rimane la bipartizione: peccati *mortali* e *veniali*.
- Rifiuta l'esistenza dei cosiddetti peccati sociali, teoria nata all'interno della teologia della liberazione. **I peccati sono sempre personali**; non esistono quelli commessi dalla comunità. Al contrario, esiste la possibilità che i peccati personali si intrecciano, creando delle corresponsabilità. Quando si parla di "peccato strutturale" si intende proprio l'intreccio consolidato di responsabilità individuali. L'importanza di questa esortazione postsinodale risiede proprio in questi chiarimenti che ha saputo dare.

9.2.5. *Il Catechismo della Chiesa cattolica (1992)*

Non è un documento teologico, ma ha una valenza importante per la sintesi della fede cristiana che contiene. Molti sono i numeri dedicati al tema del peccato. Di particolare importanza è il contesto in cui viene ubicato: la sezione in cui si parla della dignità della persona umana, quindi la sezione antropologica, proprio in linea con il Vaticano II.

Nella prima sezione, cioè i numeri che vanno da **1846-1848**, prevale l'attenzione al dato biblico, descrivendo l'intreccio tra peccato e misericordia. La sezione successiva considera i numeri da **1849-1851**, in cui troviamo la definizione di peccato. Particolarmente importante è il numero **1849**, che riporta una definizione sintetica:

Il peccato è una mancanza contro la ragione, la verità, la retta coscienza; è una trasgressione in ordine all'amore verso Dio e verso il prossimo, a causa di un perverso attaccamento certi bene. Esso ferisce la natura dell'uomo e attenta alla solidarietà umana. È stato definito una parola, un atto, un desiderio contrario alla legge eterna". (Si può notare come in questa definizione siano presenti Bibbia, Agostino, Tommaso, Vaticano II)...

Importante anche il n. 1852, in cui si parla della diversità dei peccati, puntualizzando la distinzione tra peccato mortale e peccato veniale, in linea con la tradizione cattolica. Invece il n. 1885 afferma:

Il peccato mortale distrugge la carità nel cuore dell'uomo a causa di una violazione grave della legge di Dio; distoglie l'uomo da Dio, che è il suo fine ultimo e la sua beatitudine, preferendo a Dio un bene inferiore. Il peccato mortale lascia sussistere la carità, quantunque la offenda e la ferisca.

Si può notare come sia stato ripreso il pensiero di Tommaso, e come la carità resti il metro di misura.

‡ **Sguardo di sintesi: da Agostino al Catechismo della Chiesa Cattolica (CCC)**

Volendo fare una breve sintesi circa il percorso della tradizione riguardo la prassi penitenziale antica, da Agostino fino al CCC, emergono in modo chiaro le dimensioni di peccato. Un dato chiaro e costante in tutta la tradizione è che il peccato ha valenza teologica, sociale ed ecclesiale nella sua dimensione personale

- ❖ **Valenza teologica**: il peccato è sempre contro Dio, un'azione che ci allontana da lui. Può essere compiuto direttamente, con l'offesa specifica nei suoi confronti come la bestemmia, o indirettamente, con la scelta di un'azione, un oggetto contrario alla sua volontà, nel preciso proposito di andare contro la sua legge. Per questo non esistono peccati teologici e non teologici, **il peccato può essere solo teologico, cioè in riferimento a Dio**. Ciò va detto in risposta ad una linea teologica sorta nel 700, che portava avanti l'esistenza del *peccato filosofico*, ossia un'azione che non richiamerebbe direttamente Dio. È stata condannata dal Magistero, il quale ha specificato che col peccato l'offesa è fatta a Dio, sia direttamente e sia indirettamente, offendendo i suoi figli.
- ❖ **Dimensione sociale ed ecclesiale del peccato**: lo si spiega per il vincolo di solidarietà umana ed ecclesiale che esiste, per cui anche i peccati più personali hanno una rilevanza sociale ed ecclesiale. Ogni peccato appesantisce la comunità umana, così come ogni atto buono l'arricchisce. Il bene e la santità abbelliscono la Chiesa, mentre il peccato è un peso, un *vulnus* ecclesiale.
- ❖ **Dimensione personale**: il primo effetto devastante che produce il peccato è sulla persona, perché allontana gli uomini da Dio. Il peccato è l'unico male in senso assoluto. A questo proposito il CCC dice al n. 1488: “*se è vero che il male è privazione del bene, la più grande privazione del bene medesimo la si ha col male morale, il peccato. Agli occhi della fede*

nessun male è più grave del peccato e niente ha conseguenze peggiori per gli stessi peccatori, per la Chiesa e per il mondo intero”.

Precedentemente abbiamo considerato la distinzione tra peccato mortale e peccato veniale, che ci ha portato a renderci conto che tutti i peccati non sono uguali e che hanno delle conseguenze diverse. Giovanni affermava che “*esiste un peccato che conduce alla morte e un peccato che non conduce alla morte*” (1Gv 5,15-16). Questa affermazione è diventata il fondamento biblico per argomentare la distinzione tra i peccati, visto che nella tradizione cattolica e normativa è la Sacra Scrittura. Ma anche la Tradizione ha la sua importanza. Tommaso nella sua riflessione ha individuato la differenza essenziale tra peccato mortale e veniale nella carità. Questa è la misura. Il peccato mortale è contro l’amore; il peccato veniale è senza l’amore.

Questa distinzione è stata fatta propria dal Concilio di Trento, ma rimaneva il problema del discernimento: quando si può dire di trovarsi in un peccato contro l’amore e quando in quello senza l’amore? In questo periodo, un teologo gesuita, Busembaum, ha contribuito al discernimento, sostenendo che, affinché vi sia un atto contro l’amore (peccato mortale) è necessario che vi sia il REQUISITO OGGETTIVO di **materia grave** (contro l’amore), il REQUISITO SOGGETTIVO, cioè la **piena avvertenza** (la qualità morale dell’azione, è il perfetto (deliberato) **consenso** (la volontà deve aderire perfettamente a tale progetto sbagliato).

Facendo un ulteriore passo in avanti, resta da chiedersi: **quando vi è materia grave?** Anche in questo contesto tutto gravita attorno all’amore, pertanto, **una materia grave è un’azione che lede gravemente l’amore**. Secondo la nostra tradizione, attestata anche dal CCC, la materia grave precisata dai comandamenti: la *vita*, la *sessualità*, il *linguaggio*, la *verità*, il *rispetto della proprietà altrui*, la *giustizia*. Ma la materia grave può essere individuata anche all’interno delle *virtù teologali* e le *virtù cardinali*.⁸⁵

Un’ultima considerazione può servirci per comprendere la distinzione tra peccato mortale e veniale: guardare **le conseguenze** ad essi relative, perché fanno la differenza. Dunque,

‡ cosa comporta il peccato mortale?

- La perdita della grazia santificante del battesimo
- La perdita della virtù teologale (la fede può rimanere, ma in uno stato embrionale, rattrappita e non alimentata dalla carità, che è distrutta)
- La perdita dell’inabitazione trinitaria
- La perdita dei meriti (del poco bene che abbiamo fatto ne abbiamo memoria grazie alla luce di Dio; ma quando ci allontaniamo da lui, tutto si perde).

‡ Che cosa comporta il peccato veniale? Un sostanziale processo di rallentamento

- rallenta i frutti della grazia santificante
- rallenta il vissuto teologale
- rallenta la consapevolezza dell’inabitazione trinitaria
- opacizza la memoria del poco bene compiuto.

9.2.6. Indizi di Teologia del peccato in Veritatis splendor

Ribadiamo che l’enciclica in argomento non ha affrontato sistematicamente la questione del peccato, purtuttavia ha trattato qualche suo aspetto, come la possibilità della tripartizione, secondo la proposta di alcuni teologi, ma puntualmente rifiutata. Nei numeri 69-70 si affronta il rapporto tra opzione fondamentale e peccato. Sulla scorta di quanto già affrontato in *RP*, la nostra enciclica ha rifiutato la tripartizione e in più non ha accolto il far coincidere il peccato mortale con l’opzione

⁸⁵ La normativa stradale è materia grave, perché è in gioco la vita personale e altrui. Se si guida in autostrada a 250 km/h si incorre in un atto gravemente imprudente. Anche l’adulterio, la menzogna, la calunnia costituiscono materia grave.

fondamentale, perché si possono fare peccati mortali anche a livello categoriale, nel momento in cui si scelgono cose gravemente contrarie alla legge divina.

‡ Sguardo sintetico finale

A ben vedere, nel nostro itinerario precedentemente percorso, la patristica con Agostino ha incominciato a considerare la problematica della distinzione dei peccati, con Tommaso abbiamo la sistemazione teologica, mentre col Concilio di Trento la chiarificazione pastorale, infine con la casistica abbiamo i criteri per il discernimento. L'aspetto caratteristico del Concilio Vaticano II sta proprio nell'attenzione alla dimensione antropologica. Ma sarà dopo che l'attenzione al tema antropologico raggiungerà il suo apogeo, assumendo il termine di "**svolta antropologica**". Infatti, l'attenzione alla dimensione antropologica si pone nella più ampia considerazione riservata dall'antropologia al tema dell'uomo.

Comunque, da quello che dice la Scrittura e tutta la tradizione vivente della Chiesa, si evince che il peccato ha tre dimensioni:

- a. **teologica**: è disobbedienza nei confronti di Dio. Sia quando la violazione lo riguarda direttamente nella relazione con lui, ma anche indirettamente. Tutti i peccati hanno sempre una dimensione fondamentale, che è quella teologica, in quanto riguardano Dio. Il peccato è la scelta del male morale, attraverso cui il soggetto resiste alla grazia di Dio e agli impulsi dello Spirito Santo. Non è accoglibile l'accezione del "peccato filosofico", ossia quello perpetrato in modo da non toccare Dio. Alessandro VII lo ha sconfessato, specificando che ogni peccato chiama in causa Dio.
- b. **Dimensione personale**: il peccato comporta la rovina della relazione con se stessi. Gabriel Marcel affermava: "io ho *un tu di me*", cioè sono il prossimo di me stesso. In qualche modo il peccato comporta una diminuzione del soggetto che lo compie e determina la sua rovina. Potremmo dire che il peccato è una "*catastrofe antropologica*", perché è il peggior male che l'uomo possa fare. Il CCC afferma al n. 1488: "agli occhi della fede nessun male è più grave del peccato e niente ha conseguenze peggiori per gli stessi peccatori, per la Chiesa e per il mondo intero".
- c. **Socio-ecclesiale**: il peccato è un *vulnus* anche nei confronti della *societas humana*, perché va ad inquinare la solidarietà che naturalmente si instaura tra gli uomini. Allo stesso modo, è un inquinamento inferto alla Chiesa (dimensione ecclesiale), la cui solidarietà è ingenerata per il battesimo. Il peccato più personale ferisce e appesantisce la Chiesa, come già stato ricordato. La santità è il più grande dono che si possa fare alla Chiesa; il suo contrario è il peccato.

Questa triplice dimensione dice la complessità del peccato e delle sue conseguenze. Bisogna tenere conto della triplice relazione con Dio, con se stessi e con gli altri; di conseguenza esso è

- *una mancanza di amore per Dio,*
- *una mancanza di amore retto per sé,*
- *una mancanza di amore per la comunità umane per la Chiesa.*

9.4. Excursus Il peccato nella visione antropologica⁸⁶

► La prima coordinata antropologica è la relazione tra PECCATO, ATTO E PERSONA. La realtà del peccato va inquadrata nell'**antropologia del bisogno**, che porta l'uomo a riconoscersi nell'indigenza e fragilità. Deve rendersi conto che non può bastare a se stesso. In questa prospettiva antropologica il peccato si determina quando l'uomo perde la sua consapevolezza di bisognoso di aiuto e incomincia a crederci come bastante a se stesso. Quando nutre, cioè, un'eccessiva fiducia di sé che lo chiude agli altri non riconoscendo il bisogno di aiuto che da loro proviene.

⁸⁶ Per approfondire questa tematica, cfr. C. ZUCCARO, *Teologia morale fondamentale*, 310-320.

Dunque, secondo la prospettiva antropologica, la tesi di fondo è che il peccato non è causato dalla debolezza dell'uomo, ma proprio dalla sua presunzione e dalla sua chiusura nei confronti degli altri. Quando l'uomo si concentra eccessivamente su se stesso e si chiude sugli altri entra nell'esperienza del peccato. Per questo, il peccato è sempre legato all'indifferenza per gli altri. Ciò spiega anche il perché in molti casi, il peccatore accusa gli altri per giustificare se stesso. Invece bisogna ricordare come l'atto porti sempre con sé impressa l'impronta della persona.

In fondo l'azione tende sempre a sfuggire solo dalla volontà dell'agente. Nel contempo l'azione compiuta produce anche dei riverberi nella società, sicché l'atto peccaminoso non riguarderà solo chi lo compie ma si estende a tutto il raggio di relazione interessato da quell'azione. Tutto ciò porta a considerare la dinamica sociale del peccato.

► Una seconda coordinata è la relazione tra il PECCATO E OPZIONE FONDAMENTALE. Questa si esprime nell'azione categoriale, ma resta una scelta atematica. Tuttavia, rileggere l'atto peccaminoso alla luce dell'opzione fondamentale dà la possibilità di recuperare le responsabilità dell'uomo. Non solo, ma aiuta anche a meglio comprendere la dimensione teologica del peccato. Infatti, esso si esprime sempre in una relazione con una persona.

Sulla scorta di quanto si sta affermando, si può individuare anche la misura e la proporzione del legame della persona a Dio, che va a dare come effetto la distinzione tra il peccato mortale e veniale. L'opzione fondamentale che si traduce con la volontà di porre nell'orizzonte del proprio agire etico il Cristo viene ad essere in qualche modo corrosa lentamente da scelte che non sono in sintonia con questo progetto. Quindi, porre in essere degli atti anche di venialità morale, ma che non incorrano nella consapevolezza, autocritica, verifica, vanno ad infittire la struttura dell'opzione. In questo caso ci si trova di fronte all'accidia spirituale, cioè il torpore spirituale, per cui la persona sa di andare verso la verifica, ma non reagisce, lasciandosi condurre dalle conclusioni e conseguenze. San Tommaso diceva dell'accidia: *“Una tristezza spossante, che deprime lo spirito di un uomo fino a togliergli la volontà di agire. Implica il disgusto dell'operare”*.⁸⁷

Il peccato mortale non può identificarsi con l'opzione fondamentale *ex a brupto*. Tuttavia, è l'espressione più vicina al suo attentato. Quando il peccato mortale è consumato, porta con sé tutto il vissuto prodotto, evidenziandone l'aspetto negativo.

► Un altro parametro antropologico vede il confronto tra PECCATO E COSCIENZA. La teologia afferma che non vi può essere peccato senza coscienza, perché non si dà responsabilità morale per un'azione fatta senza coscienza, tanto nel bene quanto nel male. Tuttavia, l'uomo credente sa che nella coscienza risuona la voce stessa di Dio. Dunque, andare contro la propria coscienza vuol dire trascurare il richiamo stesso di Dio.

Il peccato non può essere scaricato sulla responsabilità altrui. Ognuno resta responsabile delle proprie azioni e decisioni. Ciò va a ridimensionare l'enfasi della teoria del peccato sociale o strutturale, che si produce per una realtà cattiva, ma svincolata dalla libera responsabilità delle persone. Ogni proposta di peccato si impone alla responsabilità dell'uomo, il quale vi risponde con decisione e consapevolezza.⁸⁸

Affinché si possa parlare di peccato è importante la presenza della coscienza. Essa pone la scelta di peccato in un contesto di riflessione, di verifica e di rigorosa prudenza; a compimento del peccato la stessa coscienza rimprovera l'intero operato denunciandolo come cattivo e non coerente al progetto assunto. Tuttavia, può anche succedere che l'effetto del peccato ed un certo dispotismo ideologico

⁸⁷ Cfr. S. Th II^a-II^e, q. 35, a. 1.

⁸⁸ Il documento *Reconciliatio et Paenitentiae* precisa al riguardo: "Parlare di *peccato sociale* vuol dire, anzitutto, riconoscere che *il peccato di ciascuno si ripercuote in qualche modo sugli altri*. Secondo questa prima accezione, a ciascun peccato si può attribuire indiscutibilmente il carattere di peccato sociale. Alcuni peccati, però, costituiscono per il loro oggetto stesso, *un'aggressione diretta al prossimo*. A tali peccati si vuole dare la qualifica di sociale, e questa è la seconda accezione del termine. La terza accezione del termine sociale riguarda *i rapporti tra le varie comunità umane*. In ogni caso, il parlare di peccati sociali, sia pure in senso analogico, non deve indurre nessuno a sottovalutare la responsabilità dei singoli, ma vuole essere un richiamo alle coscienze di tutti, perché ciascuno si assuma le proprie responsabilità [...], RP 16.

personale possa andare anche ad indebolire la coscienza stessa. Se ad essa non le si permette di svolgere la propria azione, succederà che più si pecca e più la coscienza diventa oscura, ed in tale intensificarsi dell'oscurità la riproposizione del peccato è più che agevolata.

9.5. Suddivisione del peccato nella tradizione teologica

Il nostro sguardo ora si posa su alcune distinzioni che sono state fatte dalla tradizione vivente della Chiesa all'interno dei peccati, la cui valenza è teologica e pastorale.

9.5.1. Distinzione teologica

La prima distinzione è **TEOLOGICA**: *peccati mortali e peccati veniali*. Tale distinzione è stata ribadita dal concilio di Trento, RP, CCC, VS.

- ◆ **Sacra Scrittura.** Questa realtà è adombrata nella Bibbia, perché non vi è un passo specifico in cui si afferma che esistano peccati mortali e peccati veniali; tuttavia nel NT si accenna ad una diversità di peccati (1Gv 5): un peccato che conduce la morte e un peccato che non conduce alla morte. Lo stesso Giovanni fa capire che anche le conseguenze dei peccati non sono uguali, in quanto alcuni producono la morte spirituale ed altri no. Rimane il fatto che questa citazione costituisce il fondamento biblico per argomentare la diversità dei peccati.
- ◆ **Agostino.** Attinge da Giovanni ed introduce terminologicamente la distinzione in “*peccata mortifera*” e “*peccata venalia*”. Tale argomentazione è stata affrontata occasionalmente, ma senza approfondimento e sistematicità.
- ◆ **Tommaso.** Chiarisce sistematicamente differenza e distinzione, e lo fa in base all'amore. Questo è il criterio. Sicché, il peccato mortale è un peccato contro l'amore, mentre il peccato veniale è un'azione senza l'amore. Esiste un deficit di amore nel peccato veniale, mentre in quello mortale vi è una espressa contrarietà, avversione.
- ◆ **La Casistica.** Dopo Tommaso si è avvertito il problema del discernimento, ossia quando il soggetto può rendersi conto concretamente di agire contro l'amore o senza l'amore? A questa esigenza vi risponde la **TEOLOGIA CASISTICA**, affermando che vi è una violazione grave, in quanto esiste una materia grave (*criterio oggettivo*) e nello stesso tempo una piena avvertenza ed un deliberato consenso (*criterio soggettivo*). Dunque, **un criterio oggettivo e due soggettivi**. Quando si dice “materia grave” significa che sono in gioco beni-valori importanti della persona nella sua relazione con Dio, con se stesso e con gli altri. Invece la piena avvertenza mette in evidenza la consapevolezza piena del soggetto circa la malizia di quello che sta facendo. Infine, il perfetto consenso costituisce la piena adesione della volontà acciocché la ragione presenta. In definitiva, se Tommaso chiarisce teologicamente la distinzione, i casisti la chiariscono pastoralmente.
- ◆ **Il Post-Concilio.** Le precisazioni apportate dalla casistica hanno lasciato qualche *défaillance* circa il discernimento, generando alcuni problemi. Sostanzialmente ci si domandava: quando possiamo dire di trovarci di fronte alla materia grave? Le indicazioni in merito ci provengono dalla produzione postconciliare. Il CCC asserisce che la materia grave è quella individuata nei comandamenti. Potremmo dire più ampiamente che nella tradizione si dice che “materia grave” sono anche le virtù teologali e le virtù cardinali. Insomma, “materia grave” e ogni volta in cui sono in gioco beni-valori importanti nella relazione con Dio, con se stessi e con gli altri.
- ◆ **Conseguenze.** Ci aiutano a vedere meglio la differenza tra le due categorie di peccato. Infatti, il peccato mortale, proprio perché “allontanamento da Dio” è vero e proprio deragliamento circa la direzione ultima, fa perdere la grazia santificante ed inabitazione trinitaria. Inoltre, riguardo alle virtù teologali, fa perdere la carità, mentre la fede la speranza possono anche rimanere, ma situate in un contesto di difficoltà, perché non animate dalla carità. Si vanno a perdere anche i meriti, così che quel poco di bene realizzato

viene ad essere dimenticato perché tutto posto in Dio, che deliberatamente lo si è voluto allontanare. Sostanzialmente si perde la grazia santificante.⁸⁹ Pertanto, le conseguenze sono devastanti. Non così per il peccato veniale, che non scolla da Dio, ma produce una sorta di rallentamento. Infine, l'uso del termine "peccato" va fatto in senso analogico, in quanto le due realtà per un verso dicono una mancanza, peraltro specificano che tale mancanza si specifica in termini diversi, se si tratta di peccato mortale o di peccato veniale. Vi è differenza di sostanza.

9.5.2. *Distinzione pastorale per la finalità di tipo giudiziale-medicinale.*

Ha permesso la distinzione del peccato secondo la specie e il numero. Sostanzialmente nasce nel Concilio di Trento, la cui prima preoccupazione era di ordine pastorale, per cui è stato stabilito che bisognava confessarsi e comunicarsi almeno una volta all'anno, onde assicurare il *minimum*.⁹⁰ Perché si rende necessaria la distinzione secondo la specie il numero? Perché Concilio di Trento ha sottolineato il carattere giudiziale e medicinale del sacramento della riconciliazione.

- ❖ **Giudiziale.** Il sacramento della Riconciliazione deve essere un giudizio sui peccati, che, per poter essere esercitato, necessita di sapere la fattispecie del peccato in modo chiaro. Anche in questo caso il termine "giudizio" è usato in modo analogico, perché non si tratta di un giudizio a carattere forense, ma pasquale, cioè un giudizio salvifico, derivante dalla croce di Cristo. Insomma, i peccati devono essere giudicati dall'amore salvifico di Dio, e per questo annientati.
- ❖ **Medicinale.** Il carattere medicinale mette risalto la figura del confessore come medico, il quale deve saper individuare la patologia e la sintomatologia del penitente dal punto di vista spirituale. Le diverse specie di patologie dell'anima e il loro numero costituiscono un dato importante per proferire la diagnosi spirituale. Nella descrizione delle caratteristiche del confessore, sant'Alfonso mette in primo luogo quella medicinale. Il confessore è l'icona del Cristo medico, a differenza di Trento, che mette in primo luogo la caratteristica di "giudice" (giudizio salvifico, giudizio della croce).

9.5.3. *Distinzione tipologica: peccati interni e peccati esterni*

È la più antica, ma pur sempre valida.

- I "**peccati esterni**", prendono corpo esteriormente in un atto esterno. Di per sé, il peccato esterno è più grave, perché nasce da un vuoto interiore.
- I "**peccati interni**" sono violazioni della legge di Dio che si realizzano con un atto interiore. È l'adesione al male morale interiore. Possono essere pericolosi per la maturità spirituale

⁸⁹ Per *grazia santificante* s'intende quella che abbiamo ottenuto nel battesimo, cioè la santificazione ottenuta per il primo sacramento e sperimentata nella vita in tutta economia sacramentale. Oltre questa, possono essere ricordate altre grazie, dette attuali: la *conversione*, che è una grazia dataci da Dio, il quale non si rassegna a vederci lontani da lui e a vivere una vita senza di lui. La conversione nasce per un'iniziativa divina che spinge a tornare alla casa del padre. Questa grazia può essere accolta o rifiutata. Il suo rifiuto ostinato diventa il cosiddetto "*peccato contro lo Spirito Santo*", Dato che il peccato contro la terza persona della Santissima Trinità si concretizza nel rifiuto sistematico di ogni tentativo di Dio di salvarci. È il rifiuto sistematico della salvezza. In definitiva, la conversione chiama in causa, senza dubbio, l'uomo e Dio, tuttavia, l'iniziativa è sempre divina.

⁹⁰ Perché la confessione sia integrata, la responsabilità grava innanzitutto sul penitente. La confessione può ritenersi integra quando il penitente esterna tutto ciò che ricorda in quel momento, secondo specie e numero. I *Prenotanda* del Rito della riconciliazione affermano chiaramente: "*Il penitente deve dire quello che ricorda in quel momento, e se anche lo scordasse, sta dentro la confessione*". Il sacerdote potrebbe formulare qualche domanda al penitente per aiutarlo, ma deve essere effettuato con grande discrezione, senza un fare curioso, inopportuno ed impertinente. Inoltre, all'interno della confessione è importante conoscere lo stato di vita del penitente, se coniugato, religioso, non sposato... Secondo la migliore tradizione cattolica, fino a prova contraria, il confessore deve considerare buona l'intenzione di chi si inginocchia per la confessione e deve presupporre che colui che sta parlando lo dice perché l'ha maturato nella sua coscienza, e che per questo è vero; pertanto, deve partire da una disposizione favorevole.

della persona.⁹¹ Per meglio inquadrarli, è necessario che siano analizzati un po' più specificamente.

9.5.3.1. I peccati interni

tra quelli più ricorrenti appartenenti a questa categoria vi sono i presenti:

- ❑ **Delectatio morosa**: consiste nell'acconsentire ad un'azione sbagliata nella propria interiorità, indipendentemente dalla sua realizzazione. In altri termini, vi può essere l'ipotesi di un'azione sbagliata, di una progettualità nociva, mia o altrui, a cui si acconsente interiormente (anche se non dovesse essere portato a termine). Questo non fa crescere; è nocivo.
- ❑ **Desiderium**: è la seconda ipotesi e si concretizza in un desiderio generico di qualcosa di sbagliato che va ad inquinare il cuore. Non si tratta di un'azione precisa, bensì del desiderio di qualcosa di sbagliato (come desiderare la carriera, il successo in modo autoreferenziale).
- ❑ **Gaudium**: è la terza ipotesi: consiste nel gioire del male fatto in passato. In altri termini, riprendere e riaderire con gioia al male fatto in passato, rivivendolo in qualche modo nel presente. Anche questa situazione va ad inquinare il cuore, perché in qualche modo si va a rianimare il male fatto in passato, e che può essere di turbamento al presente. In tal caso è opportuno bonificare la memoria.

9.6. La tentazione

Ognuno di noi si rende responsabile del peccato mediante la *volontà*. Nella nostra tradizione, la causa fondamentale del peccato è la volontà umana. Ma su di essa vi sono delle spinte di carattere negativo che possono interferire spingendola al male. Queste sono:

- *la cattiva abitudine contratta,*
- *il vizio,*
- *la concupiscenza,*
- *la cattiva testimonianza.*

Che cosa si intende per tentazione? **La tentazione è l'istigazione a compiere il male morale.** Questo ci porta a rivedere un abituale, ma errato, nostro modo di dire: "Dio tenta le persone". È un assurdo metafisico. Un conto è mettere alla prova la fede (e Dio lo fa con l'intento pedagogico di bene per noi), un altro conto è spingere al male. Dio non fa questo.

Ne segue che se la tentazione è la spinta al male, da dove proviene? La Scrittura e la Tradizione ci indicano tre sorgenti:

- ◆ La "*carne*" o "*l'uomo vecchio*" che è in noi, ossia quella parte di noi in cui il Vangelo non ha potuto fare ancora il suo ingresso, e che per questo ci spinge in direzione contraria. Non fa parte di questo aspetto la concupiscenza, che è un'interferenza sulla volontà, e si concretizza nella debolezza che si contrae nei confronti di un peccato fatto. È una debolezza, una vulnerabilità. Questo perché l'esperienza del peccato ci fa diventare più vulnerabili nei suoi confronti. Tale vulnerabilità è ciò che noi chiamiamo concupiscenza.
- ◆ **Il mondo**, non in senso cosmologico, ma antropologico: è l'umanità chiusa a Dio, che seduce e spinge a vivere senza Dio, chiusi nei suoi confronti. Giovanni lo chiama "tenebre", cioè quell'umanità che non si lascia illuminare dalla luce salvifica di Cristo.
- ◆ **Il diavolo**: indicato dalla nostra Tradizione come creatura ribelle nei confronti di Dio. Cerca di far sbagliare le persone come lui stesso ha sbagliato.

⁹¹Un proverbio africano recita: "non si può bere a lungo l'acqua sporca".

‡ Quali consigli e strategie educative per fronteggiare la tentazione?

- ❖ ***Avere una vita spirituale curata.*** La vicinanza a Dio fortifica. La Parola di Dio, la vita sacramentale, la preghiera, tutti elementi essenziali.
- ❖ ***La maturità umana:*** una volontà educata è un presupposto antropologico importante. Chi sa dirsi dei SÌ e dei NO sarà in grado di far fronte alla tentazione.

Da quanto detto, possiamo evincere alcuni punti fermi che la nostra Tradizione ci ha consegnato circa la “battaglia” contro le tentazioni.

1. ***Nessuno si può sottrarre alla tentazione.*** La tentazione è permessa da Dio per una finalità pedagogica, una valenza educativa. Sicché, anche la tentazione è una *crisis-kairos*, perché fa sì che la fede cresca dopo essere stata sottoposta a prova, ad immagine della fiamma: dal vento può essere spenta o alimentata.
2. ***Senza la grazia di Dio, nessuno può vincere le tentazioni.*** Non è una battaglia puramente a carattere antropologico; necessità dell’aiuto della grazia divina, che per questo va chiesta ed invocata.⁹²
3. ***“Sentire non è acconsentire”.*** È un antico e sapiente adagio della tradizione morale. Sentire le tentazioni non costituisce peccato, ma assentirle, sì. Avvertire la spinta a compiere il male non è peccato, ma dare il consenso a tale spinta, sì.
4. ***Occorre reagire subito.*** È importante non rimanere soli, ma chiedere aiuto a Dio, al proprio direttore spirituale, alla propria comunità. Bisogna farsi aiutare specialmente nel momento in cui si ha la percezione chiara di non farcela.
5. ***È assolutamente imprudente esporsi volontariamente alla tentazione.*** Siamo tenuti a non esporsi gratuitamente per un fare di gratuita temerarietà. Un conto è incrociare la tentazione nel proprio percorso, un altro e porsi sulla sua traiettoria, con la pericolosa illusione di farcela.

⁹² San Clemente dice: “*la Parola zitti chiacchiere mie*”.

CAPITOLO X

LE VIRTÙ TEOLOGALI

10.1. Elementi introduttivi

È l'ultimo argomento che resta da trattare. Ovviamente la trattazione che si andrà ad esporre è piuttosto sintetica. Ma per chi volesse approfondirla, uno dei tanti riferimenti è il lavoro di Mauro Cozzoli, *Etica teologale: fede carità e speranza*.⁹³

Si rende necessaria una premessa a carattere filosofico, prima di affrontare l'argomento nella sua specificità. Nella nostra tradizione chiamiamo virtù la *Giustizia*, la *Prudenza*, la *Fortezza*, la *Temperanza*, ma anche la *Fede*, la *Speranza*, la *Carità*. Anche in questo caso dobbiamo dire che il termine "virtù" è usato in senso analogico (cioè qualcosa che unisce queste cose e qualcosa che le divide).

Domandiamoci: *cosa sono le virtù?* Qual è il contesto in cui la categoria "virtù" può essere compresa in modo giusto? Probabilmente, dovremmo dire che il contesto teologico-morale-filosofico, in cui tale categoria può essere intesa è la "fruttificazione del bene". Questa espressione è di Jacques Maritain, il quale si chiedeva: "*quando io faccio il bene, divento migliore?*". Anche VS esprime lo stesso concetto, ma in modo affermativo, non interrogativo: "*quando faccio il bene, mi perfezionano nel mio ordine specifico*", che significa: divento più persona. Certo, divento più persona perché il concetto di persona è intensivo, rispetto a quello di natura umana. Infatti, non potrei diventare qualcosa di più rispetto alla natura, questo perché il concetto di natura è stabile. Ed allora, quando è che l'universo personale si dilata? Quando faccio il bene, quando spalancò le porte al bene.

Nella nostra forma mentis il bene che facciamo ha come finalità quella di portarci in paradiso. Ma questo schema di pensiero ci proietta nella dimensione escatologica. Prima di giungere a tali approdi, il bene che si fa ha già dei riflessi e delle conseguenze nell'oggi storico, perché ritorna creativamente su chi lo compie, facendolo diventare migliore. ***Le virtù descrivono l'arricchimento che il bene realizzato produce sulle facoltà operative.*** Infatti, il bene compiuto ha percorso un tracciato che ha visto coinvolte la ragione, la volontà e le passioni. La *ragione* ha dato luogo ad un progetto, la *volontà* lo ha approvato, ma sotto l'influenza delle *passioni*.

Ci chiediamo: il bene compiuto, se ha apportato un bene, che conseguenze produce, che cosa succede? Il bene ritorna positivamente su chi lo ha compiuto e rafforza le facoltà operative: ragione, volontà e passionalità, disponendole positivamente nei confronti del bene stesso, rendendole più sensibili nei suoi confronti. Questi è, in qualche modo, l'altra faccia della concupiscenza. Viceversa, quando si compie il male, si acquisisce una sorta di connaturalità con esso, da renderlo vulnerabile. In altri termini, si va ad instaurare una certa connaturalità con il male, avendolo già commesso. Lo stesso dicasi se si dovesse scegliere il bene, ma in termini positivi.

In ultima analisi, il bene fatto è un bene che ritorna creativamente sulle facoltà operative, configurandole come *habitus*, cioè come conformazione stabile (delle facoltà operative: *ragione, volontà, passionalità*), che dice una sorta di connaturalità delle medesime facoltà operative nei confronti del bene.

A) Tradizione precristiana

Accanto a questa tradizione vi è quella di origine aristotelica, ove le virtù vengono viste come ***abito elettivo***. Ecco la definizione che Aristotele dà di virtù: "*un abito elettivo che consiste in un*

⁹³ M. COZZOLI, *Etica teologale: fede carità e speranza*, edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2010.

termine medio relativo a noi, regolato da retta ragione, nella forma in cui lo comprende l'uomo prudente". Per lui la virtù è la capacità di scegliere il bene. "Abito elettivo" significa l'abito che ti fa scegliere bene il bene". Dunque, il frutto della virtù è la scelta buona; di conseguenza, l'uomo virtuoso è colui il quale sa scegliere bene il bene.

Aristotele dice che per scegliere bene il bene bisogna scegliere la "misura adeguata del bene", che consiste in un "termine medio". Il bene dev'essere commisurato a ogni soggetto che agisce.⁹⁴ Quindi, *la virtù consiste nello scegliere bene il bene*, ossia scegliere la misura del bene adatta alla persona; per far questo si richiede grande discernimento. Ci chiediamo: chi deve svolgere tale indagine? La *Ragione*! Ne era convinto Aristotele, secondo il quale la virtù dà a chi ce l'ha una facilitazione nello scegliere bene il bene.

In ultima istanza, che tipo di perfezionamento le virtù danno al discernimento morale? Che aiuto conferiscono a chi le adotta nel discernimento morale? Per rispondere a queste domande, bisogna ricordarsi che le virtù hanno una "dimensione intenzionale" è una "dimensione elettiva". Ricorderemo che nella trattazione dell'atto umano è stato ampiamente detto che esso trova la sua genesi in due momenti importanti: *l'intenzione* (la scelta del fine) e la *scelta* (la scelta della modalità di azione con cui dare corpo all'intenzione; detto più semplicemente, individuare l'azione concreta con cui realizzare il fine).

- **Livello intenzionale:** a questo livello le virtù aiutano nel processo che porta ad individuare l'intenzione. A chi le possiedono conferiscono un orientamento stabile verso la finalità virtuosa. Concretamente, l'aiuto che le virtù danno al discernimento consiste nell'orientare stabilmente il soggetto verso finalità virtuose. Possiamo chiederci: a livello intenzionale, chi è giusto che vantaggio ha rispetto a chi non lo è? Prima ancora di decidere cosa fare, il soggetto ha già un orientamento. Ebbene, a livello intenzionale, l'uomo giusto è orientato stabilmente a riconoscere a ciascuno il suo; il temperante è orientato stabilmente ad avere un buon rapporto con le cose (in particolare con il cibo la sessualità); il forte è orientato stabilmente a vincere la paura (Tommaso dice specialmente la paura della morte). Si può notare che non è stata chiamata in causa la virtù della prudenza. Perché? Perché la prudenza a, livello intenzionale, non ha un ruolo determinante, ma secondario. Diversamente, invece, a livello elettivo.
- **Livello elettivo:** è il momento in cui bisogna trasformare le buone intenzioni in buone azioni. In questo contesto la prospettiva sopra delineata si capovolge totalmente. Un ruolo particolarmente importante lo svolge la *prudenza*, perché scruta la situazione, vede valori in gioco e si rende conto delle virtù necessarie da chiamare in causa in quella fattispecie di situazione. Dunque:
 - *scruta la situazione*;
 - *individua i valori in gioco*, vale a dire individua le virtù chiamate in causa dei valori in gioco: se è una questione relazionale, la giustizia; se un rapporto con le cose, la temperanza; se un bene arduo, la forza.
 - Impone, alle virtù di realizzare la situazione individuata, perciò ha *valenza imperativa*.
- le virtù chiamate in causa dalla prudenza realizzano quanto da essa stabilito.

Concludendo, a livello intenzionale prevalgono le virtù morali: *Giustizia, Forza, Temperanza*; a livello elettivo prevale la *Prudenza*, mentre le altre virtù umane hanno un ruolo applicativo.

B) Tradizione cristiana

Cosa raggiunto il cristianesimo a questa struttura filosofica riguardante le virtù? **Il ruolo della Carità!** Questo perché la prudenza, a sua volta, agisce sotto la regia dell'amore. In altri termini, nella tradizione cattolica la prudenza è "l'amore che discerne". Per tale ragione, in fase elettiva

⁹⁴ Un uomo temperante che misura, per esempio, 60 kg, ha bisogno di una certa quantità di cibo, diversa rispetto ad un uomo che pesa 200 kg.

dovremo specificare che la prudenza è, ed agisce, sotto la regia dell'amore, legge la situazione, capisce le virtù che vanno chiamate in causa chiedendo loro di essere operative, cioè di realizzare. A loro volta, le virtù realizzano quanto è stato chiesto loro, ma sotto la regia della prudenza. Questo ci fa dire che in fase elettiva il discernimento prudenziale dell'amore è il primo responsabile (ed ha in mano tutto). Quindi, in fase elettiva, la prudenza, sotto la regia dell'amore, legge la situazione, capisce quali virtù sono chiamate in causa e chiede alle virtù di realizzare qualcosa, ed è se non sa obbedire. Insomma, in fase elettiva, ci troviamo di fronte al **discernimento prudenziale dell'amore**

Alla luce di quanto detto, dobbiamo specificare che tanto l'uomo virtuoso, quanto quello che non lo è più, dovranno comunque passare per il rigore del discernimento, ma con la differenza che l'uomo virtuoso è più facilitato. Ciò si spiega perché la virtù non è un'abitudine, ma lo stile della propria vita costantemente portato avanti nella coerenza. Si sa che l'abitudine è un fatto meccanico, invece la virtù è discernimento sempre nuovo, ma facilitato dalla familiarità col bene. Tommaso parlava di "una conoscenza per connaturalità con il bene": si diventa familiare col bene e lo si riconosce prima, per realizzarlo più facilmente.

10.2. Le virtù teologali

Prima di entrare nello specifico dell'argomentazione, è bene avere chiara la distinzione tra le virtù umane e le virtù teologali.

- Le virtù umane sono quelle che l'uomo guadagna con le sue forze e con la fedeltà morale; mediante la ripetizione di atti buoni egli diventa virtuoso. Queste virtù fanno parte del corredo umano naturale.
- Le virtù teologali sono "doni infusi" da Dio; non sono guadagnate dall'uomo con le sue forze, ma da lui sono ricevute per grazia, e accolte dalla sua volontà.

Dunque, le virtù teologali si pongono nella prospettiva del dono gratuito; le virtù umane si pongono nella prospettiva della fedeltà e fruttuosità del bene.

Nel voler definire l'identità delle virtù teologali dobbiamo ricorrere alla Sacra Scrittura, alla Tradizione vivente e al Magistero della Chiesa. Questo è il percorso che taceremo.

10.2.1. La Sacra Scrittura

Il dato biblico è il punto di inizio della nostra riflessione. La Bibbia non parla mai di virtù in modo diretto, ma le chiama con altri nomi. Già oggi si preferisce adottare una terminologia diversa: atteggiamenti, disposizioni fondamentali... In essa non vi è ancora l'inserimento della fede, speranza e carità nel quadro aretologico (*aretè*= virtù). Questo è avvenuto storicamente con i Padri, ma ancor più sistematicamente nel Medioevo con Tommaso. Dunque, nella Bibbia non si dice cosa siano le virtù, ma afferma in modo globale che la Fede, la Speranza e la Carità sono la sintesi di tutto il vissuto credente.

Il nostro sguardo si posa in modo particolare sul NT. Qui riscontriamo che la formula tricolore è stata introdotta da Paolo. Per formula tricolore si intende la formula a tre elementi: Fede, Speranza, Carità, tutte tre insieme. È l'apostolo delle genti che individua questi tre atteggiamenti come la sintesi e l'essenziale di tutta la vita cristiana. Sono 15 i testi paolini o deutero-paolini che si possono individuare e che sintetizzano la vita cristiana attorno a questi tre dati. Non dobbiamo trascurare che risultano importanti anche le formule binarie, in cui l'apostolo parla di fede e speranza, oppure di fede e carità. Comunque, mettendo insieme i testi con la formula tricolore (che ricordiamo essere 15 in tutto il NT) si può comodamente riscontrare l'importanza che viene attribuita alle tre virtù teologali. Alla domanda "*Che cos'è la vita cristiana?*", Paolo risponde: *è una vita di Fede, Speranza e Carità.*

Brevemente diamo uno sguardo ad alcuni dei testi in cui compare la formula tricolore.

- ♦ **Prima lettera ai Tessalonesi.** È il testo più antico del NT e comincia con una menzione della Fede, Speranza e Carità. Paolo si rallegra della "Fede operosa", della "Carità impegnata" (cioè che diventa impegno) e della "Speranza che produce sopportazione". A suo modo di vedere, questi tre atteggiamenti dicono la maturità della comunità. Ma va fatta

una specificazione: in questo, come in tutti gli altri testi del NT, fede, speranza e carità sono attribuiti alla Chiesa. Non si ha ancora un'idea individuale delle tre. Il NT parte da una *prospettiva ecclesiale* (sono atteggiamenti della Chiesa, e per questo dei singoli credenti). In Paolo vi è accentuata la dimensione ecclesiale. Sicché, Fede, Speranza e Carità riguardano la Chiesa, prima ancora della vita dei singoli credenti. In questa lettera si ricorre particolarmente alla formula tricolore nel capitolo quinto, allorché parla della vita cristiana come militanza, battaglia, invitando i cristiani ad indossare la corazza della fede e della carità e l'elmo della speranza. Qualche punto di contatto esiste tra riflessione di Paolo e quella precristiana sulle virtù.

- ◆ **Lettera ai Colossesi.** Anche in questo caso l'apostolo si rallegra perché in questa comunità sono fioriti i tre segnali di maturità: Fede, Speranza, Carità. Ma rispetto alla precedente lettera, qui Paolo specifica che “la fede e la carità devono crescere nella prospettiva della speranza”. Infatti, è proprio la speranza che spinge la Fede e la Carità a farsi carico del futuro e a non appiattirsi nel presente. In sostanza sta affermando l'importanza della Speranza, da aggiungersi alla Fede e alla Carità. Un famoso poeta, *Peguy*, affermava che la Speranza è la sorellina minore rispetto alla Fede e alla Carità, ma è proprio lei che tira avanti le altre due. Perché sia, poi, definita sorella minore, si spiega dal fatto che questa virtù è citata meno rispetto alle altre due.
- ◆ **Lettera ai Romani.** In questo contesto Paolo collega la fede, la speranza e la carità al processo della giustificazione del peccatore: quando il credente è ontologicamente cambiato nel percorso della giustificazione di peccatore gli vengano consegnati questi tre doni. La differenza che passa tra questa lettera e le precedenti due esaminate è che in questo contesto Paolo si chiede la provenienza, l'esistenza e la sorgente ultima delle tre. Per opera della giustificazione sono consegnati al credente gratuitamente il dono della Fede, Speranza e Carità.

Rm 5: Paolo afferma che “l'amore è diffuso nei cuori”, il che significa che la carità non è qualcosa che la comunità di Roma si è costruita da sola, ma è un dono che ha ricevuto dall'alto, che viene dallo Spirito. Così facendo egli va a descrivere la genesi dei tre doni, dopo averne descritto la realtà. Questa specificazione molto chiara, cioè l'essere doni infusi, quindi provenienti dall'alto, sarà presa a piene mani dal Concilio di Trento.

Rm 12: torna la formula tricolore, ma l'attenzione è rivolta di più ai frutti che producono, non tanto alla loro genesi. L'apostolo delle genti sostiene che quando in una comunità c'è fede, speranza e carità, anche le virtù umane fioriscono, perché la fede, quando c'è, diventa impegno, attenzione reciproca, pazienza... Egli si chiede: quando la Fede, la Speranza e la Carità provengono dall'alto poggiandosi su un soggetto, la sua l'umanità che fa? Fiorisce, risponde lui. Per cui la vita diventa umanamente più bella. La grazia non distrugge la natura, ma la assume, la perfezione, la sana la eleva.

- ◆ **1Cor 13:** nel famoso *Inno alla carità* Paolo dice che la Fede, Speranza e Carità sono le tre cose che rimangono. Anzi, a dire il vero, egli usa il singolare: “*queste sono le tre cose che rimane*”, perché per lui costituiscono un'unica realtà. Sì, perché per lui sono uno, un'unica realtà, non vanno disgiunte. Attesta che fede speranza e carità sono la sintesi di tutta la vita del cristiano; che sono un'unica realtà e non tre cose separate; ma che il primato rimane all'amore. La ragione è che la Fede sarà superata dalla visione; la Speranza dal compimento; solo la Carità rimane! In definitiva, l'unica cosa che passa dalla storia all'eternità è l'amore. Nella riflessione teologica postuma, noteremo che Tommaso vi aggiunge anche il primato ontologico: non solo la carità è più importante, perché l'unica cosa che rimane, ma, mentre la Fede ci rapporta a Dio in quanto è verità e la Speranza ci fa relazionare a Dio in quanto bene promesso, solo la Carità ci mette in relazione a Lui in se stesso. Il primato ontologico della Carità sta nel fatto che essa è l'unico dei tre atteggiamenti che ci permette di entrare nella vita stessa di Dio.

- ◆ **Lettera agli Ebrei:** anche in questo testo non si parla di fede speranza e carità come virtù, ma si ribadisce nel capitolo VI che, quando esse sono presenti in una comunità, fiorisce la bellezza e la positività delle relazioni umane. Invece nel capitolo X si introduce una particolarità importante: fede, speranza e carità sono concesse geneticamente alla mediazione sacerdotale di Cristo: “*Siccome abbiamo sommo sacerdote che sa compatire la nostra umanità, manteniamo ferme la fede, la speranza e la carità*”. L’autore ci sta dicendo che la fede, speranza e carità sono doni di Cristo, legati alla sua mediazione sacerdotale, pertanto sono inquadrate nella dimensione cristologica. Fede, speranza e carità sono doni di Cristo sacerdote.

10.2.2. La Tradizione vivente della Chiesa

- **Gregorio Magno:** è il primo a parlare di Fede, Speranza e Carità come virtù. Egli prende la categoria della *aretè* e la attribuisce a ciò che il NT definisce Fede Speranza e Carità. Tuttavia, si tratta di un’attribuzione occasionale e analogica, non approfondita sistematicamente (cosa che verrà dopo).
- **Agostino:** presenta le virtù nella duplice prospettiva:
 - ✓ **dossologica: la vita come culto a Dio.** Il vescovo di Ippona dice che quando la vita cristiana è vera, diventa lode a Dio; il fine ultimo della vita cristiana è rendere lode a Dio, per questo essa ha una valenza squisitamente dossologica: è un vero e proprio culto reso a Dio. Egli afferma in un piccolo trattato dedicato alle tre virtù teologali che fede, speranza e carità sono disposizioni fondamentali che trasformano la vita cristiana in lode a Dio, di modo che la vita cristiana diventa lode a Lui quando il soggetto crede, spera e ama. Agostino distingue un culto in senso stretto, che è la liturgia, e un culto in senso ampio che è la fede.
 - ✓ **La dimensione della beatitudine.** Agostino sostiene che nel cammino verso la beatitudine si può giungere fino ad un certo limite con le sole proprie forze. La ragione umana, all’interno del cammino della felicità, può arrivare fino a un certo punto, perché la felicità piena la si può raggiungere solo in Dio. In altri termini, il limite della ragione è portarci a capire che Dio è la pienezza della nostra felicità, però, come Mosé, può riuscire a vedere la terra promessa da lontano, ma non la potrà raggiungere. La ragione può indicare l’orizzonte Dio, ma non vi potrà giungere. Il conseguimento effettivo della beatitudine sta proprio nella triade delle virtù teologali Fede, Speranza e Carità. In altri termini, la ragione fa comprendere che Dio è il compimento della felicità, ma non vi può condurre ad essa. La beatitudine dei viatori si vive con la Fede, Speranza e Carità, mentre la *beatitudo consummata* è quella della carità.
 - ✓ **La carità è più grande.** Paolo ci ha detto che fede, speranza e carità costituiscono l’essenziale del cristianesimo; ora ci domandiamo che rapporto ha tale essenzialità del cristianesimo con l’essenziale umano, che nel sapere classico è stato identificato nella Prudenza, Temperanza, Giustizia e Fortezza? Agostino vede la chiave risoltrice nella *carità*. Non bisogna immaginare che le virtù teologali e cardinali siano poste in compartimenti stagni diversi. Al contrario, in un battezzato l’umano e cristiano sono vitalmente uniti. Infatti, in lui la prudenza è l’amore che discerne; la giustizia è l’amore che dà a ciascuno il suo; la fortezza è l’amore che fa superare la paura e che sostiene lo sforzo del bene arduo; la temperanza è l’amore che fa vivere un buon rapporto con le cose. Dunque, per Agostino Fede Speranza e Carità sono unite nell’amore, mentre Prudenza, Giustizia, Temperanza e Fortezza costituiscono l’attuazione dell’amore.
- **Tommaso.** Anch’egli, come Agostino, parla delle tre virtù teologali nella prospettiva della beatitudine.
 - ✓ Ma distingue (non separa) una “beatitudine naturale” e una “beatitudine soprannaturale”. Sostiene che la beatitudine naturale sta nella conoscenza della verità, mentre la beatitudine soprannaturale sta nella conoscenza amante di Dio. Mentre nella

beatitudine naturale l'uomo la può raggiungere con le sue forze, la beatitudine soprannaturale, cioè la conoscenza amante di Dio, necessità di principi soprannaturali che la abilitano per questo fine. Per conoscere in modo amante Dio bisogna essere elevati al suo livello. Fede, speranza e carità sono tre principi che abilitano a tale tipo di conoscenza, cioè permettono di entrare nella relazione con Dio e di conseguire la beatitudine soprannaturale. Si può notare che la prospettiva che Tommaso ha richiamata quella stessa di Agostino, il quale vede la fede, speranza e carità come quelle virtù che prendono per mano e accompagnano verso la vera beatitudine. Detto diversamente, Tommaso sostiene che esiste una beatitudine naturale che l'uomo può raggiungere con le sue forze, quando la ragione conosce la verità. Ma vi è una beatitudine soprannaturale che si consegue quando si entra nella relazione di conoscenza e di amore con Dio, cioè quando si entra in una relazione amicale con Dio, potendogli dare del "tu". Per Tommaso la triade teologale è espressione della "*grazia abilitante*", con cui l'uomo è reso abile a fare ciò che per la sola natura non potrebbe mai, vale a dire, entrare in un rapporto di amore e di conoscenza con Dio.

- ✓ Un secondo aspetto che rende importante Tommaso in questo contesto è l'idea che si possa parlare analogicamente della fede, speranza e carità come virtù. Ribadiamo che "analogicamente" significa che, nel nostro caso il concetto di virtù lo si può applicare tanto al contesto cardinale quanto al contesto teologale. Significa, cioè, che c'è qualcosa di simile tra Fede Speranza e Carità da un lato, e Prudenza Fortezza Giustizia e Temperanza dall'altro, ma vi è anche diversità tra due gruppi. Se Gregorio Magno mette fede, speranza e carità dentro la categoria delle virtù, Tommaso e Bonaventura chiariscono che ciò è possibile a farsi solo attraverso l'uso analogico del termine "virtù". Usarlo in senso univoco significa affermare qualcosa contro il NT. Tommaso si è domandato: che rapporto può intercorrere tra le virtù teologali (Fede Speranza e Carità) e le virtù umane (Prudenza Fortezza Giustizia e Temperanza)? Prima di lui già sant'Agostino si poneva la stessa domanda. Ebbene, il dottore angelico afferma che fede speranza e carità stanno alla prudenza, fortezza, giustizia e temperanza come la grazia sta alla natura. Come la grazia assume, perfeziona, salva ed eleva la natura, così Fede, Speranza e Carità assumono, accolgono, perfezionano e "soprannaturalizzano" la Prudenza, Fortezza, Giustizia e Temperanza. Questa è la chiave per comprendere il rapporto tra le virtù teologali e le virtù umane. In definitiva, il rapporto che esiste tra ciò che è autenticamente cristiano e ciò che è autenticamente umano si comprende nella prospettiva del rapporto tra natura e grazia. Dopo molti secoli, però, ci siamo resi conto con Karl Rahner, che tale distinzione rileva qualche problematica. Infatti, può funzionare solo se si tiene conto che la vita cristiana è una. Non si può pensare che nella nostra vita vi sia una dimensione naturale ed una dimensione di grazia tra loro separate.⁹⁵ Una distinzione di tal genere la si può mantenere solo tenendo conto che non esiste la pura natura, ma ovunque vi è natura e grazia. A dire il vero, però, di tutto questo tanto Tommaso che Bonaventura n'erano più che coscienti; la loro distinzione era per unire, non per separare (come spesso facciamo noi altri). Infatti, spesso noi rischiamo di far diventare le distinzioni delle scissioni.

- **Bonaventura:** tratta il tema delle virtù *all'interno dell'Itinerario dell'uomo verso Dio* (anche per lui l'impostazione è agostiniana). È convinto che Fede, Speranza e Carità permettono di fare l'ultimo tratto, il più decisivo. Perché reputa decisivi questi doni? La risposta che Bonaventura dà a questa domanda che si pone è che l'uomo, a motivo del suo peccato, è sfigurato nella sua *imago Dei*. Nel processo della giustificazione l'uomo recupera l'*imago Dei*. Pertanto, Fede, Speranza e Carità sono doni soprannaturali che

⁹⁵ Per esempio, per credere sia bisogno della grazia di Dio, la grazia infusa, ma se la libertà umana si oppone al dono divino, non si potrà mai giungere a credere. Dunque, il rapporto è grazia più libertà. Grazia più natura.

restaurano l'uomo nel suo essere *imago Dei*, per permettergli di incamminarsi verso Dio, suo vero fine ultimo. Dunque, hanno una valenza ontologica e dinamica: **ontologicamente restaurano l'uomo nel suo essere immagine di Dio; dinamicamente lo spingono a camminare verso Dio**. Insomma, Fede, Speranza e Carità sono gli atteggiamenti della sequela. Anche lui specifica che nella "santa triade" l'amore costituisce la regola suprema della vita morale: ogni atto umano può essere misurato a partire dall'amore, perché questo è il criterio etico decisivo.

Per concludere possiamo affermare che nella stagione medievale otteniamo una sistemazione definitiva sistematica della triade teologale. Se per Paolo non erano virtù, per Tommaso lo sono.

- ❑ **Lutero**: la sistemazione medievale delle virtù teologali è stata messa in discussione da Lutero, il quale non ha accettato di vedere fede, speranza e carità definite dai grandi maestri medievali come delle virtù in senso greco, cioè "premio per la fedeltà morale" e che gli uomini si guadagnano da soli. Per questo mette in discussione le tre virtù teologali nell'accezione specifica di virtù: sono un dono di Dio, non una conquista delle forze umane. Detto così Lutero ha ragione, ma il suo torto consiste nell'aver dimenticato, o trascurato, che Agostino, Tommaso e Bonaventura parlavano in senso analogico di virtù. Anche oggi, qualcuno, travisando il pensiero, considera fede, speranza e carità come delle infrastrutture antropologiche. Non può essere accettabile. Lutero fa una riduzione antropologica di Fede Speranza e Carità.
- ❑ **Concilio di Trento**: offre una presentazione più teologica delle virtù; riprende alcune verità fondamentali presenti nella Lettera ai Romani e connette le virtù teologali al processo della giustificazione del peccatore, cioè alla vita teologale; per questo sono virtù infuse. Nel *Decreto* riguardante la giustificazione del peccatore, il Concilio parla delle virtù contestualizzandole nella vita teologale e le presenta insistendo molto sull'aspetto teologico. In altri termini, Trento dice che per comprendere la triade teologale bisogna guardare la giustificazione del peccatore (la vita teologale), perché quando il cristiano è innestato vitalmente in Gesù mediante il battesimo, viene giustificato e gli viene conferita la vita teologale e i doni della Fede, Speranza e Carità. In altri termini, il battesimo ci partecipa la vita teologale innestandoci in questo, perciò ci dona le virtù teologali. Il Concilio di Trento afferma il primato della grazia nelle virtù teologali. Ancora una volta Trento ribadisce che è senz'altro vero che le virtù teologali e le virtù umane sono degli abiti, ma va fatta la dovuta distinzione: le virtù umane sono abiti che l'uomo consegue con il proprio sforzo; le virtù teologali sono abiti infusi, doni di Dio, pertanto non sono qualcosa che l'uomo può procurarsi o fare da sé. Perciò la medesima assise tridentina sottolineerà con forza il primato della grazia nelle virtù teologali.
- ❑ **Teologia morale casistica**: assistiamo ad un processo di impoverimento della riflessione sulle virtù; impoverisce il discorso sulle virtù teologali, perché le sconnette nel loro rapporto genetico con la vita teologale, per collegarle nello schema dei comandamenti, e perciò dei doveri, più specificamente nei primi tre comandamenti. Da qui ne deriva che la *Fede è il dovere di credere, la Speranza è il dovere di guadagnarsi positivamente il futuro, la Carità è il dovere di amare*. Sicché, da sorgenti della vita morale, le virtù diventano doveri della vita morale. Non sono più le sorgenti vive dell'esperienza morale, ma doveri insieme agli altri.⁹⁶
- ❑ **Concilio Ecumenico Vaticano II**: recupera anche la dimensione ecclesiale delle virtù teologali, un dato già presente nella Sacra Scrittura, ma messo in ombra. Fede, speranza e carità sono gli atteggiamenti fondamentali della vita della Chiesa e di riflesso quelli della vita del credente. Ci ricorda che è pur vero che nella comunità credente l'atto di fede,

⁹⁶ È questo il periodo in cui nascono preghiere che, ancora oggi in un certo senso si utilizzano, per assolvere a questo dovere: l'atto di fede, l'atto di speranza, l'atto di carità, proprio per soddisfare l'obbligo di farlo almeno una volta giorno. Ovviamente queste preghiere continuano ad avere un valore, ma non possono rimanere solo preghiere.

speranza e carità tocca singolarmente le persone, Purttuttavia è anche vero che c'è una comunità che crede, spera e ama. Per cui, alla domanda: “quand'è che c'è Chiesa?”, la risposta è: quando vi è fede, speranza e carità!

- **Il post-Concilio.** Si era accesa un'appassionata discussione in seguito a quello che aveva affermato K. Rahner: anche se con san Tommaso possiamo distinguere le virtù teologali dalle virtù cardinali, rimane il fatto che questa distinzione non può essere esasperata, perché nel concreto esistere del cristiano vi è l'unicum, cioè tutta la vita cristiana è una “esistenza soprannaturale”. In altri termini, fede speranza e carità non sono grazia pura, perché nella fede c'è la grazia di credere, ma se la libertà non dice sì a Dio, non esiste. In definitiva, è vero che vi è il primato della grazia, ma c'è anche la natura umana. Dunque: **natura più grazia**. Nelle virtù teologali vi è il primato della grazia divina più la natura umana; nelle virtù cardinali vi è il primato della natura umana più la grazia divina. La vita cristiana è un *unicum*, cioè un'unica realtà di ordine soprannaturale. Dove c'è un uomo buono che cerca la verità, lì c'è la grazia dello Spirito Santo. La precisazione di Rahner ha innescato una domanda: perché continuare ancora parlare di virtù teologali? È possibile superare l'analogia?

Ebbene, negli anni 80 **Kraus**, curando la voce “virtù” nel dizionario di teologia sistematica proponeva di chiamare questa virtù “energie soprannaturali della relazione con Dio”. L'idea di fondo è che, affinché l'uomo possa relazionarsi con Dio, necessita di energie, che per l'appunto sono la fede, la speranza e la carità. In verità, questa teoria si espone al rischio del riduzionismo antropologico, perché l'energia è qualcosa che l'uomo produce (energia elettrica...), mentre nel nostro caso si parla di qualcosa che viene dall'alto.

Juan Alfaro: gesuita e docente alla Gregoriana, ha scritto sulle virtù prima e dopo il Concilio. Egli evidenziava come nella Tradizione si è fatto un discorso dall'alto verso il basso, ossia si sono studiati questi doni dall'alto, provenienti da Dio e che raggiungono l'uomo. Ne è derivata l'elaborazione di una teologia che ha dato spazio al primato della grazia di Dio. La cosa è più che condivisibile e rispettabile. Tuttavia, sostiene il teologo, sarebbe opportuno completare tale discorso provando a guardare le stesse virtù teologali nella prospettiva inversa, cioè dal basso verso l'altro, ossia dal punto di vista dell'uomo che risponde a Dio. Nelle virtù teologali c'è un dono, colto dalla libertà: proprio questa ci permette di poter guardare le virtù anche dal punto di vista dell'uomo. In tal modo, provando a descrivere la fede, la speranza e la carità, li definisce come atteggiamenti fondamentali della vita cristiana.

- **Atteggiamenti:** mutua questo termine dalle scienze umane applicandolo analogicamente alle virtù. *Virtù* indica il “perfezionamento stabile delle facoltà operative”; invece “*atteggiamento*” è una disposizione stabile di tutta la persona.
- **Fondamentali:** la decisione di credere, sperare, amare dicono tre opzioni fondamentali e non delle decisioni qualsiasi, perché danno forma alla vita e ai suoi atteggiamenti.
- **Della vita cristiana :** viene conservato il riferimento al primato della grazia di Dio; sono disposizioni fondamentali che l'uomo matura all'interno della vita cristiana.
- **Svolta antropologica:** si è verificata all'indomani del Concilio e dice **una teologia fatta a partire dall'uomo che risponde a Dio**. Le virtù infuse non cadono sul nulla, ma sulla libertà umana, che permette all'uomo di avere anche un ruolo attivo, esprimendosi positivamente e negativamente nei confronti divini. Così Alfaro ha voluto evidenziare la dimensione etica della fede, speranza e carità, in quanto responsabilità, perché spetta all'uomo pronunciarsi positivamente o negativamente nei confronti del mistero di Dio.

Si tratta di tesi molto interessanti, ma non scovre da fraintendimenti e pericoli, che riguardano più i lettori di questo teologo che lui stesso, proprio perché si espongono al riduzionismo antropocentrico delle virtù. In definitiva, il rischio è di una impostazione antropocentrica.

- **Anni 90: Ballester.** Accentua di più il punto di vista antropologico e vede le virtù teologali come “infrastrutture antropologiche dell’esistenza umana”. Sono dati umani, infrastrutture che l’uomo ha. Per cui, la fede, prima ancora di essere un dono dall’alto, dice la fiducia umana; la speranza, prima ancora di essere un dono dall’alto, dice che vi è una dimensione speranzale dell’umano, una sorta di propensione verso il futuro; la carità, prima ancora di essere dono dall’alto, dice dell’esistenza nell’uomo di un amore umano su cui questa virtù cade. Si tratta di un’impostazione molto problematica, perché argomenta che prima ancora di essere doni infusi dall’alto, si tratta di qualcosa di umanissimo, su cui la grazia di Dio cade. È facile fuorviare, perché il rischio è di non evidenziare chiaramente il primato soprannaturale della grazia divina. Di buono in questa tesi vi è che si ammette l’esistenza della dimensione antropologica, un presupposto della fede (l’uomo è fatto per credere). Anche la speranza è una cosa umanissima, perché vi è una propensione positiva verso il futuro che costruisce l’esistenza umana. Benedetto XVI, nella sua *Spe salvi*, assume questa speranza con la “s” minuscola, ma che la Speranza perfeziona, sana ed eleva, oltre che assumere, le speranze umane per trasfigurarle teologicamente. In definitiva, l’intuizione che esistano dei presupposti antropologici alle tre virtù teologali non è negativa; diventa problematico il riduzionismo antropologico che le inquadra come delle infrastrutture umane, perché così facendo non rispetta il dato biblico e magisteriale che parlano di virtù infuse.
- **Reazioni a queste analogie nuove.** Un nome per tutti va fatto: **Dario Vitali**; questi ha scritto per la Queriniana un trattato: *Esistenza cristiana. Fede, Speranza, Carità*. In esso ripropone l’impostazione dall’alto, dicendo che le virtù teologali sono doni di Cristo risorto fatti ai credenti. Fede speranza e carità sono doni di Cristo risorto che vanno considerati in senso *soggettivo* (è Cristo che gli dona) e in senso *oggettivo* (sono “atteggiamenti di Cristo” partecipati al credente). Essendo discepolo di Alfaro, supera l’impasse del suo maestro (che affermava essere atteggiamenti fondamentali della vita cristiana= dal basso) dicendo, invece, che “si tratta di atteggiamenti di Cristo partecipati ai credenti (dall’alto) portano gli atteggiamenti fondamentali della vita cristiana (dal basso)”. La linea vincente sta proprio nell’aver messo insieme le due prospettive: “dall’alto” e “dal basso” Insomma, sono regali che Cristo ci fa, e nello specifico sono: *la sua fede, la sua speranza, la sua carità partecipati al credente*. In questo modo riprende la categoria metafisica di PARTECIPAZIONE. Questa teoria si dimostra in linea con la Tradizione, particolarmente col CCC. Ma il rischio dell’accentuazione della dimensione soprannaturale porta a fare una legittima domanda: *dove sta l’umano?* Se le virtù teologali sono doni di Cristo, l’umano dov’è? La risposta è: *sta in Cristo, vero Dio ma anche vero uomo*. Vitali afferma che l’atteggiamento di Cristo partecipato al credente è l’atteggiamento di un’umanità perfetta. Piuttosto interessante, ma non ha convinto tutti.

¶ Si rende opportuna una sintesi

- fede speranza e carità si possono comprendere solo connettendole strettamente con la vita teologale, la vita cristiana come partecipazione alla vita di Dio.
- Fede speranza e carità sono espressioni prime della grazia abilitante, in quanto doni che abilitano a vivere in modo teologale.
- Possono essere ancora oggi illustrate facendo uso analogico della categoria di virtù, perciò si può ancora parlare di “virtù teologali”, intendendole come “disposizioni permanenti della facoltà umana nei confronti del vero bene che Dio”.
- Rapporto esistente fra le virtù teologali e le virtù umane. Il CCC 1813 si chiede: “che rapporto esiste tra fede, speranza e carità e la vita morale del credente?”. Il rapporto è di *assunzione, elevazione e perfezionamento* (è l’idea di Tommaso). Lo schema è quello del *rapporto natura e grazia*.

- Come interagiscono concretamente? L'interazione tra le virtù teologali e le virtù cardinali hanno determinato due scuole di pensiero. La prima fa capo a san Tommaso e suoi seguaci: si sostiene che le virtù teologali agiscono sulle virtù umane attraverso la mediazione di "virtù morali infuse". In altri termini, fede, speranza e carità agiscono sulla prudenza, fortezza, giustizia, temperanza con la mediazione di una prudenza infusa, una fortezza infusa, una giustizia infusa, una temperanza infusa. E dov'è la differenza tra le virtù morali infuse e quelle semplicemente umane? Quelle infuse non sono acquisite con l'impegno umano, ma sono date da Dio, le altre sì. Pertanto, vi sono tre tipi di virtù: le *virtù teologali*, le *virtù umane* e le *virtù umane infuse*, che fungono da cerniera tra le prime due. Questa tesi non è mai stata condannata, ma di fatto non è passata. La seconda scuola fa capo a Duns Scoto e Francesco di Sales, secondo i quali le virtù teologali agiscono direttamente, senza bisogno di un cuscinetto. E aggiungono: come nel mistero dell'Incarnazione la Grazia (la vita di Dio) ha incontrato direttamente l'umano, così avviene per la fede, la speranza e la carità. Questa stessa linea teologica è presente anche nel CCC. Dunque, l'azione è diretta (senza un cuscinetto o una zip che unisca le due parti). Le due parti si toccano direttamente. Detto in altri termini, la grazia di Dio si sporca le mani con la natura.

10.3. Fede e vita morale

Alla luce della percorso fatto fino a questo punto, in primo luogo chiediamoci: che cos'è la fede? Un dialogo teologale. In quanto verità, Dio si fa incontro all'uomo, il quale, mediante la sua libertà, gli corrisponde favorevolmente o no. Ecco il dialogo: Dio prende l'iniziativa e l'uomo risponde.

Possiamo chiederci con Ballister se esistano dei presupposti antropologici della fede. La risposta è positiva, perché il dono della fede non cade sul nulla, ma sulle infrastrutture umane, che sono aperte al dono della fede. Quali sono queste infrastrutture?

- ✓ **Conoscenza meta-empirica:** l'uomo si apre a tale tipo di conoscenza; nella fede la ragione umana si apre a qualcosa che va oltre la dimensione empirica, cioè che l'uomo non tocca. Questa esperienza è vissuta anche in altri ambiti, come l'amicizia, l'amore, l'arte... Quindi, esistono delle cose che non sono conosciute empiricamente ma meta-empiricamente, questo perché l'uomo è aperto a tale tipo di esperienza. Benedetto XVI affermava che nella fede l'uomo conosce Dio non empiricamente, ma mediante una "razionalità allargata".
- ✓ **La questione del senso:** la ricerca del senso è particolarmente costitutiva nell'uomo. Egli è interessato non solo dalla domanda sul come vivere bene (bene essere), ma anche *perché essere*, da dove si proviene. Ognuno ha bisogno di avere motivi per i quali la vita vale la pena ed è degna di essere vissuta. Pertanto, vi è nella vita la ricerca del senso. Ebbene, la fede non è altro che la grande risposta all'ansia di senso che alberga nell'uomo.

‡ **Che cosa significa la fede dal punto di vista dell'uomo che risponde a Dio?**

Seguendo la prospettiva di *Alfaro*, poniamoci dal punto di vista dell'uomo che risponde a Dio con la sua libertà. In questo modo possiamo avanzare la domanda più specifica: quali sono i dinamismi che entrano in gioco? Eccoli:

- dinamismo fiduciale: credere dal punto di vista dell'uomo significa "fidarsi di Dio", o, meglio ancora, "affidarsi a Dio";
- dimensione contenutistica, credere significa accogliere alcuni contenuti rivelati da Dio;
- dimensione veritativa: credere significa sperimentare che il fidarsi di Dio significa ritenerlo "un Dio vero" o, per meglio dire, "un Dio affidabile".

In conclusione, l'uomo che risponde a Dio si fida di lui e accoglie le verità da lui rivelate, perché lo ritiene vero. Esaminiamo più specificamente e da vicino questi dinamismi.

10.3.1. La dimensione fiduciale

Probabilmente, la migliore descrizione di questa dimensione sta nel verbo *amman*, da cui deriva il nostro *amen*. *Amman* esprime il concetto di trovarsi, appoggiarsi, trovare stabilità. Quando a Dio si dice “amen” si fa un vero e proprio atto di fede, con cui si dice essenzialmente che lui è la roccia della nostra vita, il nostro fondamento, su cui poggiare e trovare stabilità. Questo ci fa capire perché nella letteratura profetica si dice che: “*se non credete non avrete stabilità*”. ***Credere significa***, dunque, “dire amen a Dio”, ***riporre in lui la propria fiducia fondamentale***. Così hanno fatto tutti i protagonisti della storia della salvezza (Abramo, Mosé, Maria di Nazaret, gli apostoli). Ma ***Gesù resta il testimone della fede per antonomasia: egli è il sì a Dio e il sì di Dio***. D’altro canto, Gesù è anche l’oggetto della fede, roccia su cui si fonda, si poggia tutta la vita del credente. Quindi, testimone e oggetto della fede.

10.3.2. Dimensione contenutistica

Secondo la Scrittura e la Tradizione vivente della Chiesa, credere non significa solo “fidarsi di Dio” ma anche “accogliere i contenuti da lui rivelati”, Diversamente sarebbe fideismo. Tale atteggiamento aveva nell’AT come riferimento il verbo *Amman*, già visto precedentemente, mentre nel NT è *Episteuo*, da *Pistis* (fede). Nell’AT *amman* sottolinea in modo particolare la dimensione fiduciale della fede; invece nel NT *episteuo* afferisce alla dimensione contenutistica: “credere significa accogliere alcuni contenuti di rivelazione”. Ovviamente i due verbi non sono alternativi, perché non si tratta di due tipi diversi di fede, ma piuttosto complementari. Infatti, il pio israelita non solo si fida di Dio, ma si fida anche di quello che egli ha detto ad Abramo. Pertanto, vi sono dei contenuti specifici da credere.

Di conseguenza, la fede chiede di accogliere alcuni contenuti fondamentali. Nella fede cristiana Gesù è il contenuto fondamentale. Si pensi, per esempio, al Simbolo della fede, professato ogni domenica secondo la formula Niceno-Costantinopolitana, ma che in realtà contiene dei contenuti specifici cui dare la propria adesione libera, responsabile e consapevole. Il cristiano si fida di Dio e accoglie i contenuti da lui espressi e consegnati. Da quanto detto si può comprendere che tra la dimensione fiduciale e quella contenutistica vi è reciprocità: “mi fido di te e ti conosco; ti conosco e mi fido di te”.

10.3.3. Dimensione veritativa

Pone questo aspetto in stretta conseguenza con i precedenti due: “Mi fido di te e accolgo le cose che tu mi dici, perché ti ritengo vero”. Porsi la questione della dimensione veritativa non vuol dire porsi il problema della ragionevolezza della fede, perché è un’altra cosa (in questo contesto la domanda è: è ragionevole credere?). Invece, nella dimensione della verità della fede la domanda che ci si pone è: “chi mi dice che il Dio in cui credo è vero?”. Si comprende bene che questa domanda ci introduce in un grande problema che può essere sintetizzato in due aspetti immediati:

- ❑ **livello noetico**: pone la seguente domanda: “con che tipo di conoscenza si può misurare l’affidabilità di Dio: con la conoscenza istintiva o scientifica? Come può essere misurata: sono con la conoscenza meta-empirica?”. Dio non è un dato empirico da toccare per verificare e misurare.
- ❑ **Distanza ontologica esistente tra il misurante e il misurato**. Non è difficile comprendere che vi è un abisso infinito di distanza tra la capacità della ragione e le sue proporzioni da un lato e il mistero insondabile di Dio dall’altro. Come si risolve tale distanza? Come può la ragione umana accertarsi della verità di Dio, e se quello che lui dice è credibile? A risponderci ci viene incontro la *Dei filius* del Concilio Vaticano I, il quale parla del *lumen fidei* attingendo da Tommaso. Di che si tratta? Sostanzialmente si afferma che la distanza in oggetto viene ad essere superata col dono dello Spirito Santo, chiamato *lumen fidei*, il quale eleva la ragione umana a livello della grandezza del mistero di Dio, colmando e superando in qualche modo la sproporzione. Mediante questo dono dello Spirito Santo Dio concede al soggetto una sorta di allargamento della ragione, che rende conto

dell'affidabilità divina. Nello specifico, Tommaso afferma che la “conoscenza di Dio come lui conosce te”, è possibile grazie allo Spirito Santo, è un anticipo di paradiso, quello che Giovanni diceva nei suoi scritti quando affermava che diventeremo simili a lui. Per il dottore angelico, “la fede è l'inizio della vita eterna”, il dono dello Spirito Santo che ci fa conoscere Dio divinamente: lo conosciamo come lui conosce noi. Ma tale tipo di conoscenza non è fuori della fede bensì dentro. La logica del *lumen fidei* non è “vedo e credo”, ma “vieni e vedi”. Bisogna entrare all'interno della dinamica della fede per rendersi conto dell'affidabilità di Dio; per questo nessuno può entrare nella fede per semplici motivazioni razionali.

‡ Quale rapporto esiste tra fede e vita morale?

Una prima considerazione. Dal punto di vista dell'uomo, la fede è un atto umano, anche se in primo luogo è un evento teologale. È la fede di Gesù partecipata al credente, un dono che viene dall'alto. Indubbiamente! D'altro canto, però l'uomo è chiamato a rispondere con un atto di adesione o di rifiuto. Per questo si diceva che è un atto umano, con cui l'uomo prende posizione di fronte al dono di Dio.

Una seconda considerazione. La fede può essere a buon diritto definita un'opzione fondamentale, perché dà forma a tutta intera la vita.

Vediamo questi due aspetti nello specifico.

- **La fede è un atto umano**, un dono di grazia, in primo luogo, una responsabilità di risposta, in secondo luogo. Ma che tipo di responsabilità investe l'uomo di fronte alla fede?
 - **Una responsabilità per la fede**: l'uomo si può disporre dinanzi alla grazia di Dio favorevolmente o sfavorevolmente. Questo comporta responsabilità grave. Se rispondesse negativamente, l'atto si configurerebbe come peccato di incredulità. La responsabilità per la fede è “responsabilità di credere, accogliendo positivamente l'irruzione di Dio nella propria vita, o di rispondergli negativamente nella sua rivelazione”.
 - **una responsabilità nella fede**: comporta prendere posizione all'interno del dono della fede, ossia passare dalla fede di tradizione (ricevuta) alla fede di scelta. Nella nostra esperienza possiamo attestare di ritrovarci ad essere credenti per tradizione, per famiglia, per cultura; ma la fede chiede responsabilità, ossia prendere posizione personale nei suoi confronti, che vuol dire esporsi in prima persona attraverso “io credo”. In altri termini, non basta credere per tradizione; la fede esige la responsabilità di prendere posizione con la propria vita, esprimere, cioè un'adesione personale, libera, consapevole e responsabile.
- **La fede come scelta di opzione fondamentale**. Si è certamente compreso che la fede non può profilarsi come un atto qualsiasi, ma un atto che chiede responsabilità. Si chiama in causa, allora, il problema della fedeltà, che può configurarsi in due modi:
 - **fedeltà DELLA fede**: se la fede è un atto di opzione fondamentale, la prima forma di fedeltà è trasformare la stessa opzione fondamentale a livello di scelte categoriali. Chi ha fatto l'opzione fondamentale di credere ha la responsabilità morale di trasformare questa decisione in uno stile di vita coerente, per incarnare l'opzione fondamentale della fede nelle scelte categoriali. Questo viene a determinarsi attraverso il faticoso processo del discernimento, continuo, costante, per far sì che la scelta di credere si è attestata dalla coerenza della vita. Si tratta di acquisire nello Spirito Santo lo “spirito di fede”, ossia la disposizione permanente a vedere tutto in prospettiva soprannaturale. Detto diversamente, far diventare la fede la cifra con cui si interpreta tutta la realtà. Tutto viene letto in Dio! Ma necessita il discernimento, che è un passaggio faticoso.
 - **La fedeltà ALLA fede**: comporta a sua volta due livelli:
 - il livello personale: la decisione di credere impegna il soggetto a porre le condizioni perché tale scelta rimanga e cresca. La fede non può essere relegata in un contesto di

mediocrità e incuria, pena l'incredulità e la responsabilità di averla persa. Tale atteggiamento di cura è responsabilità dice fedeltà.

- Livello sociale-ecclesiale: la fede non è solo un dono, ma è anche *testimonianza* e *annuncio*. Cresce annunciandola e si accresce e rinforzandola e donandola. La responsabilità che ricade sul soggetto sta nella missionarietà e testimonianza, che gli ricorda che la fede non è un fatto personale ma è anche un dono-impegno di relazione. Altresì, chiede di essere incarnata nella vita con le opere (cfr. San Giacomo). Ciò ci fa comprendere che assumere la fede come scelta fondamentale significa tradurla concretamente in scelte categoriali, scelte di tutti i giorni, di ferialità, perché la fede attraversi, ispiri e illumini tutta la vita.

10.4. Speranza e vita morale

Quale posto occupa la speranza all'interno della *santa triade*? Quello della dimensione escatologica. Difatti, ***la speranza è la virtù che spinge la santa triade verso il futuro ultimo di Dio.*** In qualche modo impedisce alla carità e alla fede di appiattirsi al presente.

Che cos'è la speranza? Esiste una "dimensione speranzale" come presupposto antropologico su cui cade il dono della speranza? Certo, ed è la "dimensione speranzale", con cui si intende la propensione positiva verso il futuro inteso come compimento. Già la filosofia, con *Ernest Bloch*, ci dice che nell'uomo vi è "la passione per il futuro" che va ad animare la vicenda umana. Nell'umano o vi è questa propensione al futuro, oppure non rimane che lasciarsi morire. La speranza costituisce il vero motore che anima tutta la vicenda umana. Benedetto XVI, nell'enciclica *Spe salvi* presenta il rapporto che esiste tra la Speranza (speranza teologale) e la speranza (speranze umane). Il pontefice sostiene che la speranza teologale assume ed eleva le speranze umane. Dunque, il dono della speranza teologale è tale sull'umano, che ha una dimensione speranzale. Non cade nel nulla. Kierkegaard avrebbe parlato di "una passione per il possibile", per dire che l'uomo ha una passione per il futuro.

Se guardiamo la Sacra Scrittura, ci accorgiamo che i riferimenti alla speranza (50 volte) sono pochi rispetto a quelli della carità (200 volte) e della fede (150 volte). È la meno citata. Ma entrambi i testamenti la presentano come una *dynamis*, cioè "una spinta ad agire", una "forza operativa" che nasce all'interno della relazione con Dio e porta il credente a guardare positivamente il futuro fidandosi delle promesse di Dio. Si può dire che è una relazione in cui viene molto coltivata la dimensione fiduciale. Il presente è guardato nella direzione del futuro con serenità, perché ci si fida delle promesse di Dio. Perciò, la speranza è un evento relazionale, come a dire "fede che si fa carico del futuro". Con la differenza che la fede guarda l'hic et nunc, la speranza invece il compimento ultimo. In sostanza, ***avere speranza vuol dire guardare la storia con un'impostazione positiva dovuta alle promesse di Dio, del quale ci si fida.***

Quanto detto rispecchia in modo particolare l'AT. Se il nostro sguardo si porta sul NT ci rendiamo conto che vi si aggiunge una peculiarità: le promesse di Dio non sono più da attendersi, ma da viverle perché compiute, realizzatesi in Cristo. La Pasqua è un evento-promessa, in cui le promesse di Dio si sono per un verso compiute. Ma il cristiano vive nel *già e non ancora*. In definitiva, mentre nell'AT la speranza ha il suo asse spostato verso il futuro, nel NT è portato sulle promesse-evento della Pasqua di Gesù. Quindi ***il fondamento della speranza***, secondo il NT, è ***la Pasqua di Gesù***. Detto più semplicemente, la speranza nell'AT educa a guardare alla storia alla luce delle promesse divine, mentre nel NT diventa guardare il presente nella direzione del futuro alla luce della Pasqua di Gesù, chiave essenziale con cui si legge il presente nella direzione del futuro. Sicché, ***la speranza cristiana significa leggere la storia con gli occhi della Pasqua.***

‡ Quanto abbiamo sin qui detto ci porta a considerare le conseguenze per la vita morale.

- ***La Speranza cristiana chiede una vita intemerata, irreprensibile***, cioè ***consacrata alla verità*** e al bene. La santità e la fedeltà morale sono il frutto visibile della speranza cristiana,

tangibile. Quando essa è presente nella vita cristiana, il soggetto vive con serietà la propria vita morale.

- **Prende corpo nell'amore.** La speranza è invisibile, come possibile ad essere riscontrata? San Tommaso dice: “dalla preghiera e dalla carità”. Pertanto, quando la speranza c'è, prende corpo nell'amore, è possibile ad essere riscontrata in una vita impegnata nell'agape. Insomma, l'amore è l'attestazione della speranza. Si può dire che la carità fonda la speranza, mentre la speranza spinge la carità: è la circolarità positiva tra speranza e carità.
- **La preghiera è il luogo in cui si apprende la speranza.** Ci torna come esempio l'esperienza della regina *Ester* nell'omonimo libro biblico. La preghiera permette il passaggio dalla disperazione alla speranza. È nella preghiera che soggetto apprende la speranza come dilatazione di orizzonti per scoprire la presenza di Dio e porsi nei suoi confronti in una relazione filiale. Regina Ester passa dalla disperazione, che è assenza di futuro, alla speranza, che è prospettiva di un futuro migliore, che nasce proprio dalla relazione filiale con Dio sperimentata nella preghiera.
- **La speranza diventa missionarietà,** perché la sua esperienza porta naturalmente alla diffusione e condivisione della buona notizia. Non è contemplata la chiusura autoreferenziale, che quando dovesse sussistere, denuncia proprio un certo deficit di speranza. La speranza è comunicativa e coinvolgente.

La speranza nel suo respiro escatologico non vuol dire giammai fuga dal presente, dalle responsabilità storiche, altrimenti avrebbero ragione *i maestri del sospetto* (Max, Freud, Nietzsche), i quali hanno usato la fede cristiana in termini piuttosto duri: “voi proponete il paradiso e non vi occupate di cambiare il presente”. La speranza cristiana non è fuga dalla storia, ma espressa richiesta di prendersi le responsabilità del presente fino in fondo alla luce della meta finale.

10.4.1. Elementi cristologici della speranza

Gesù testimone di speranza: il NT è fin troppo chiaro nell'affermare che *Gesù è “il testimone della speranza”*. Il cristiano deve guardare a lui se vuole comprendere il significato di “guardare positivamente il futuro fidandosi delle promesse divine”. Si pensi in modo particolare al momento fortemente fondativo che l'esperienza pasquale del Cristo. In tutta la sua vicenda umana egli è vissuto ed è morto non da disperato, ma come colui che si è posto fiduciosamente nelle mani del Padre. Il salmo 22, accennato da Gesù sulla croce, prima di spirare fa fede di quanto si sta affermando. Tale salmo inizia con un'invocazione di dolore, ma termina con un tripudio di speranza, perché le proprie sorti sono riposte nelle mani di Dio, di cui ci si fida e affida.

Gesù nostra speranza. Oltre che il testimone della speranza, *egli è la nostra speranza.* Questa affermazione è da intendersi in senso soggettivo, perché al credente è data la sua speranza, sicché diventa con-soggetto di speranza, ossia lui spera in me. Ma anche in senso oggettivo: noi speriamo in Cristo, per il fatto che la vicenda di Gesù di Nazaret costituisce per il credente la chiave ermeneutica per il presente nella direzione del futuro. In altri termini, ciò che è accaduto a lui, nella vicenda del mistero pasquale, i credenti lo attendono per tutta l'umanità. Se la speranza cristiana è fondata nel mistero pasquale del Cristo, a buon diritto si può affermare che le dimensioni della stessa sono quelle del mistero pasquale.

Le dimensioni della speranza cristiana sono quanto all'umanità, il mondo e la storia:

- ✓ ***per l'umanità:*** riguarda tutti gli uomini, tutta l'umanità, così come lo è il mistero pasquale;
- ✓ ***per il cosmo:*** così come mistero pasquale è un'innovazione che riguarda tutti gli uomini, ma anche il cosmo (“*cieli nuovi e terra nuova*”), allo stesso modo si deve dire della speranza: *l'attesa di salvezza è dentro il cosmo.*
- ✓ ***Per la storia:*** la Pasqua è un evento che riguarda tutta la storia umana e la apre ad un futuro ultimo in senso salvifico. La speranza cristiana riguarda tutta la vicenda umana, tutta la storia dell'umanità, perché la impegna verso il compimento. Non può identificarsi come un cerchio che ritorna su se stesso eternamente, ma come una *spirale* che introduce sempre di più verso la novità di Dio. Ormai la storia umana è gravida della Pasqua di Cristo, sicché

non ci è dato di guardarla come un eterno ritorno. L'umanità è incamminata verso il compimento.

In definitiva, *la speranza cristiana è radicata sulla Pasqua ed ha le sue stesse proporzioni*: è grande quanto l'umanità, quanto il cosmo, quando la storia. È un atteggiamento dal cuore grande.

10.4.2. *Quale rapporto tra speranza e vita morale?*

La speranza cristiana, quando è autentica, “*fonda, motiva e muove tutta la vita morale del credente*”. Questa affermazione l'attingiamo dai testi del Vaticano II: GS 20,31,39; LG 35. Dunque, non è *fuga mundi*. Questo per cinque motivi di carattere teologico:

1. per la natura di evento della promessa: la speranza è fondata sulla Pasqua, che è un evento-promessa. Questa è evento già fruibile e promessa che attendiamo. Si attende il compimento, ma già si fruisce dei frutti, come la figliolanza divina in Cristo. Si è già figli di Dio in virtù della Pasqua di Cristo, cui bisogna corrispondere con una vita nuova e credibile. Questo dice teologicamente il “già” è il “non ancora”.
2. Per l'inscindibilità che esiste tra speranza e carità: la speranza cristiana postula l'amore, chiede di amare, e di farlo oggi nell'hic et nunc.
3. Per l'universalità della speranza: la speranza teologale si fa carico delle ansie delle speranze autentiche che animano il vissuto umano, perciò non ci esula dalla Storia e da quelle esigenze quotidiane che normalmente sono sperate per il buon andamento della vita (lavoro, la salute...). La speranza teologale sprona all'impegno, affinché le speranze umane possano realizzarsi. A questo proposito il Concilio afferma: “un credente che non si desse da fare per realizzare le speranze umane mette in pericolo il suo destino eterno”.
4. Per la novità propria dell'eschaton: il *novum* teologico che aspettiamo non è in contrasto con l'*al di qua* distruggendolo, anzi, sono “questi cieli e questa terra” che saranno trasformati in “cieli nuovi e terra nuova, in cui avrà sete la giustizia”. Dunque, **il futuro è anticipato profeticamente**. Si potrebbe allora dire che concretamente collaboriamo con Dio a costruire il *novum* escatologico, anche se sarà lui a innovare i cieli nuovi e la terra nuova.
5. L'esistenza di una riserva escatologica: questa è lo spazio intermedio, la distanza che esiste tra ciò che già è stato realizzato e ciò che ci aspetta ancora. Questa riserva escatologica ha delle conseguenze morali importanti. Se da un lato ogni scelta fatta prefigura il paradiso, ne fa sentire il profumo, per altro verso, ci dice che ogni cosa che si sta compiendo non è ancora il paradiso, perché questo non c'è sulla terra. In altri termini, ogni cosa può essere sempre fatta al meglio; ogni conquista, ogni istituzione sono sempre riformabili. Dunque, sia la *valorizzazione* (ciò che facciamo profuma già di paradiso), sia la *relativizzazione* (ciò che facciamo non è mai il paradiso) *spingono ad agire sempre meglio*. Quasi a dire: impegnati, perché quello che fai è già paradiso, ma nulla di quello che fai è già il paradiso. Tutto si può migliorare!

Ci domandiamo: **in che senso la speranza motiva l'agire morale del credente?** Per rispondere, bisogna distinguere *il motivo di azione* è il *motivo di speranza*.

Il primo motivo per cui il bene va fatto, non è la speranza, ma la ragionevolezza del bene medesimo: è il bene che mi si presenta che chiede di essere realizzato nella mia vita. Perciò, il primo motivo per cui si fa il bene non è escatologico (il paradiso) ma semplicemente **perché il bene è la scelta migliore nella situazione di fatto**.

Stando così le cose, che cosa aggiunge a livello motivazionale la speranza rispetto alla ragionevolezza del bene?

A rispondere è il **motivo di speranza: aggiunge la prospettiva di finalità ulteriore più grande!** Dunque, la prospettiva finalistica. C'è, quindi, una preoccupazione escatologica che aggiunge una finalità più grande a quel gesto, che ha già una sua motivazione.

Tuttavia, il motivo primo per cui il bene va fatto, è il motivo di azione, perché dice la ragionevolezza del bene. Infatti, il bene ha il suo fine per essere realizzato. Se si guardasse il paradiso e non il volto umano che si ha di fronte, ciò che si fa non sarebbe un bene, perché lo si compirebbe

per interesse personale, per proprio tornaconto. Questo ci permette di capire perché la distinzione tra *motivo di azione*, che ha la ragionevolezza del bene, e il *motivo di speranza*, che dà a questo l'orizzonte teologico, una prospettiva di finalità ulteriore al bene realizzato.

10.5. Carità è vita morale

Quando si parla di virtù teologica o atteggiamento della carità, si parla di dialogo teologico: la carità è un dono che viene dall'alto, ma nello stesso tempo è una disposizione dell'uomo, il quale si può sempre disporre in atteggiamento di accoglienza o di rifiuto del dono di amore di Dio. Questo ci attesta che esiste un dialogo tra l'iniziativa divina donante e la risposta accogliente o non accogliente dell'uomo. Avendo fatto questa necessaria premessa, lo sguardo specifico che dobbiamo dare è sulla dimensione etica della carità.

Anche in questo caso dobbiamo porci la domanda di rito: *esiste un presupposto antropologico della carità?* La risposta è positiva. Infatti, la carità che viene da Dio raggiunge una realtà umana che è **l'amore umano**; non cade nel nulla, nel deserto, ma su una struttura umana precedente, ossia **la capacità di voler bene che ogni uomo ha.** Questa capacità è assunta, perfezionata ed elevata nella prospettiva del rapporto natura-grazia. Pertanto, volendola dire con Ballister, sussiste una infrastruttura teologica, ed è l'amore umano, su cui cade il dono teologico della carità. Tale apertura si spiega perché il Creatore e il Redentore sono lo stesso Dio. Chi ha fatto l'uomo, lo ha fatto in vista di ricevere il dono teologico.⁹⁷

10.5.1. Che cos'è la carità?

La carità, prima ancora di essere una virtù infusa o un atteggiamento, è **Dio stesso.** Nella 1Gv è scritto a chiari caratteri: "**Dio è agape**", **Dio e carità!** Questo ci indica che per comprendere tale virtù è dall'alto che bisogna partire. In termini più diretti, **la carità è anzitutto la vita di Dio**, la norma di funzionamento della vita trinitaria. L'espressione "Dio è amore" va intesa in termini storico-salvifici: è una constatazione. Tutta la storia della salvezza, tutta la narrazione della vita trinitaria economica, può essere descritta in termini ad apici. Difatti, tutta la storia della salvezza attesta l'amore donante del Padre (solubilità dell'amore) l'amore accogliente del Figlio e l'amore donato e unificante dello Spirito (lo Spirito è l'estasi dell'amore tra il Padre e Figlio).

Questa realtà è attestata in primo luogo nella Trinità immanente; ma è totalmente confermata anche nella Trinità economica. La carità che ha la vita interna della Santissima Trinità è anche il movimento della Trinità fuori da sé, attestato nella Creazione e nella Redenzione. Stando al percorso che stiamo tracciando, e lo specifico che ci interessa, ci preme sapere che **nella Trinità vi è un circuito d'amore.**

Come ci raggiunge questo amore? Abbiamo già detto che l'identità agapica divina si manifesta e si spiega nella creazione e nella redenzione. L'affermazione "Dio è amore" si concretizza, come già affermato, nella dimensione immanente ed economica, ossia l'amore *ad intra* e l'amore *ad extra*. Sostanzialmente, alla domanda "perché Dio ha creato?", La risposta è "per amore". Allo stesso modo, alla domanda "perché Dio ci ha redenti?", La risposta è identica: "per amore". Infatti, la creazione non è altro che il debordare dell'amore trinitario *ad extra*. La redenzione dell'uomo è dovuta all'amore di Dio, il quale non abbandona l'uomo al suo errore e nel suo smarrimento.

Ma di fatto, questo amore come ci raggiunge oggi? Nella Chiesa e attraverso i sacramenti! Per comprendere questa realtà ci aiuta Mauro Cozzoli, nel libro precedentemente citato. Egli parla di *ontologia ecclesiale e ontologia eucaristica*. Che significa?

- **Ontologia ecclesiale:** mette in evidenza che il nostro rapporto con la comunità cristiana ci genera nell'agape trinitaria e per questo è un rapporto sul piano dell'essere, e non

⁹⁷ Quando noi facciamo delle cose, prima le realizziamo, poi ci interroghiamo sull'utilizzo da destinarle. Invece Dio non ha questa dicotomia: mentre fa le cose, sa già come devono funzionare.

semplicemente funzionale. Più semplicemente, la comunità cristiana ci genera ontologicamente all'amore.

- **Ontologia eucaristica:** l'eucarestia ha la perfezione della mediazione sacramentale, ma per essere più completi, dovremmo dire che questo riguarda tutta la mediazione sacramentale.

10.5.2. Ontologia della carità

Il raggiungerci di Dio attraverso la Chiesa e i sacramenti costituisce la via ordinaria per i battezzati. Ma non è l'unica via, per chi non fa parte della Chiesa; lui sa come fare. Certo, l'amore di Dio raggiunge il battezzato attraverso la Chiesa e sacramenti e così gli manifesta il suo amore. E al tempo stesso rendendolo amore: "io sono agape". In altri termini, il Dio amore partecipa del suo agape il battezzato, l'uomo. Questo ci porta a concludere che l'amore caratterizza il nostro essere prima ancora che il nostro agire, perciò, mediante la Chiesa e i sacramenti Dio raggiunge il battezzato e lo rende partecipazione della sua agape, ossia lo rende *agapetos*, "amato", "eletto". Quindi, l'agape, prima ancora di dire ciò che il soggetto deve fare, dice qualcosa sul suo essere.

L'amore è una responsabilità morale, perché? Perché il Vangelo insiste tanto sulla necessità di amare? La risposta è che **essendo stati amati, siamo stati resi amore, perciò siamo chiamati ad amare.** Vale l'adagio latino: "*agere sequitur esse*". Il nostro non voler amare, prima ancora di essere disobbedienza al Vangelo, è disobbedienza alla nostra identità, disobbedienza ontologica, perché ci porta ad andare contro ciò che siamo diventati per la partecipazione all'amore di Dio. Se non si entra in questa logica, l'amore costituirà sempre un terribile fardello, una norma schiacciante di Dio, esigente. In definitiva, noi non solo dobbiamo amare perché Dio ce l'ha chiesto, ma perché siamo diventati amati, siamo diventati amore!

In questa realtà si condensa la giusta interpretazione, fuorviata in Genesi 3, "diventerete simili a lui". Siamo investiti ontologicamente dall'amore; siamo responsabilizzati ad amare. L'amore è una responsabilità morale.

Volendo dire questa realtà in termini tecnici, dovremmo esprimerci così: in primo luogo vi è l'indicativo ontologico: "io sono amato, io sono amore"; successivamente l'imperativo etico: "ama, diventa quello che sei". **L'impegno dell'amore è in primo luogo impegno di fedeltà a se stessi**, la sua norma è autonoma (non in senso teologico, ma teologale, sono amore perché ho ricevuto amore; l'identità agapica che ho ricevuto la devo tradurre concretamente nell'amore). I Padri hanno immortalato questa realtà con una frase che sa di slogan: "*cristiano, diventa ciò che sei!*". Sostanzialmente la vita coerentemente vissuta è l'impegno a divenire ciò che si è già.

In definitiva, possiamo affermare che **l'etica dell'amore si fonda sull'ontologia dell'amore** (devo amare perché sono amore), mentre quest'ultima è il racconto di un dono ricevuto dall'alto. Quanto Dio ci chiede è perché in primo luogo ce lo ha dato. La virtù della carità ci chiede moralmente di vivere ciò che siamo nel nostro essere.

10.5.3. Le caratteristiche della carità dal punto di vista morale

Il compito che ci attende è vedere come la carità dinamizza già il nostro agire, oltretutto come bisogna diventare concretamente nell'agire ciò che si è già nell'essere. Per questo possiamo dire che la carità ha le sue caratteristiche:

1. **Chiamati eticamente alla carità di Dio in noi.** Il nostro primo impegno è di vivere quella carità che Dio ha impresso nel nostro essere. Pertanto, detta carità cristiana non è una semplice benevolenza, ma consapevolezza di amare le persone per amore di Dio. Cancellando la dimensione soprannaturale della carità, diverrebbe filantropia. Invece la carità impegna ad amare l'altro come si è stati amati da Dio. L'amore di Dio è una cascata a gettito continuo in cui io sono innestato per essere fruizione e dono al tempo stesso. Il non amore significa strozzare questa cascata. Concludendo, l'amore a cui siamo chiamati ha la forma dell'amore di Dio, che nello specifico significa **amore di croce, amore di eucarestia.** Nella dottrina cristiana si attesta che la croce è la più alta manifestazione

dell'amore di Dio. Guardando la croce si comprendono le caratteristiche dell'amore divino e quelle umane cui si è chiamati: *totalità, oblatività, kenosi, diaconia, pubblicità, trasparenza*. La croce è la forma dell'amore, oltre che la cifra. Il nostro dev'essere un amore cruciforme.

2. **Chiamati ad una carità che è una sola.** Si tratta della carità che non deve soffrire di compartimenti stagni, amore per Dio e amore per i fratelli ma è un'unica carità. La carità cui siamo chiamati è *filiale* (nei confronti di Dio) e *fraterna* (nei confronti dei fratelli). Dunque, tale carità ci chiede di amare Dio e i fratelli, che costituiscono due aspetti di un'unica realtà. Non si può separare l'amore di Dio dall'amore dei fratelli e viceversa. Su questo ci ha edotti la letteratura giovannea. Questo amore per Dio e per i fratelli ha tre caratteristiche:

- a) *Causalità*: è l'amore per Dio che mi porta ad amare i fratelli. Anzi dovremmo dire che l'amore per Dio si completa amando i fratelli, non escludendoli.
- b) *Verifica*: l'amore per Dio trova la sua verifica nell'amore per i fratelli, cioè è vero nella misura in cui diventa anche amore per i fratelli. San Giovanni afferma: "*Chi dice di amare Dio, ma non ama i fratelli, è un menzognero*". Questo ci fa capire che come esiste la menzogna nelle parole, esiste anche la menzogna della vita: amare Dio ma non amare fratelli.
- c) *Compresenza*: il fratello è il luogo sacramentale in cui sperimenta un amore di Dio. Don Tonino avrebbe detto "il tabernacolo del fratello". Amando i fratelli sto amando Dio. Se guardiamo gli scritti di san Giovanni, notiamo che egli sollecita molte volte ad amare i fratelli, mentre poche volte ad amare Dio. Come mai? Dio ama noi, ma vuol essere amato nei fratelli. Questa è la risposta che si attende da noi. Insomma, Dio ama noi direttamente, noi lo corrispondiamo amandoci (amando i fratelli, amiamo lui). L'altro è un tabernacolo in cui si nasconde la presenza reale divina.

3. **La carità deve avere un dinamismo trinitario:** Dio ci partecipa del suo amore, proprio quello che viene dalla Santissima Trinità, la quale ha le sue caratteristiche e regole che devono normare anche il nostro amore. Quali sono? *Donazione, accoglienza, comunione*. Nella Santissima Trinità l'amore diventa dono, accoglienza e comunione. Ebbene, proprio questo amore ci è partecipato, sicché il nostro amare deve richiamare queste stesse caratteristiche e dinamismo: dono, accoglienza, comunione. In che modo?

- Se l'amore ricevuto dalla Trinità è di donazione, questo è incompatibile con l'egoismo;
- se l'amore è accoglienza, è incompatibile con l'orgoglio, proprio di chi non sa ricevere;
- se l'amore è comunione, esso incompatibile con l'isolamento.

Dunque, l'amore dev'essere disponibile al dono, all'accoglienza e all'apertura, non chiusa. Tali caratteristiche si riproducono anche nei limiti e nella provvisorietà della nostra esperienza.⁹⁸ Molto bella è l'espressione di Riccardo di San Vittore, che nel trattato *De Trinità* te si chiede: se Dio è amore, perché non sono due ma sono tre? Non bastano due per volersi bene?" La domanda non sembri ingenua, perché non lo è affatto. La risposta che questo autore dà è splendida: "Dio deve essere tre, perché il vertice dell'amore non è la dilectio ("io voglio bene a te e tu vuoi bene a me"), ma è la condilectio (quando la reciprocità dell'amore sa includere esso un altro, cioè quando si sa voler bene a qualcuno che sta fuori di noi). Se l'amore non è apertura, non funziona. Nella Santissima Trinità sono tre le Persone perché la *dilectio* tra il Padre e il Figlio è aperta allo Spirito Santo. È proprio

⁹⁸ In questo contesto è interessante chiamare in causa l'*Amoris Laetitia* di Papa Francesco. In essa egli ci invita ad una certa cautela quando si ricorre all'espressione "ricopiare" la Trinità, semplicemente perché tra noi è Dio via un abisso di differenza. D'altro canto, questo amore trinitario ci educa e ci spinge ad essere comunione, donazione e accoglienza. L'incapacità di vivere tale atteggiamento sconsiglia intraprendere la vita coniugale. Questo discorso può essere fatto anche nella vita religiosa. L'incapacità di donarsi, ma ripiegarsi sul proprio ego, il vivere interessi egoistici e non farsi dono sono elementi validi per sconsigliare l'ingresso nella vita consacrata, che per sua natura e vita eucaristica, vita di donazione, servizio, oblazione.

la Trinità che ci insegna che se l'amore non è aperto s'isterilisce e muore: un amore chiuso muore d'inedia.

4. **La carità è vicendevole e verso tutti.** Tal ultima caratteristica risponde alla domanda: “quali sono i confini dell'amore cristiano?”. Sostanzialmente due: l'universalità e la prossimità.
 - a. **Universalità:** chiama ad amare ogni essere dal volto umano. Nella parabola del buon samaritano viene posta la domanda sostanziale a Gesù: “chi è il mio prossimo?”. Quando Gesù racconta questa parabola intende far comprendere che l'amore ha una destinazione universale, bisogna amare tutti senza escludere nessuno. Non può essere condizionato da ciò che l'altro è, ha fatto o fa.
 - b. **Prossimità:** l'universalità di cui si parlava testé viene attualizzata per noi che siamo nella storia attraverso la prossimità. L'impegno di amare tutti gli uomini si concretizza e si fa esperienza realmente in alcuni individui della specie umana, dal volto umano e che si incontrano sul proprio cammino. Certo, bisogna amare tutti, ma questo diventa possibile ed esigibile nella prossimità dell'altro. Se l'amore cristiano non fosse universale, sarebbe settario; però, se l'amore cristiano non avesse il confine della prossimità, rischierebbe di essere generico. In altri termini, si è chiamati ad amare anche quelli che non si incontreranno mai; ma la responsabilità morale di quelli che non si incontreranno mai diventa concreta nei volti che si incontrano.

10.5.4. I volti concreti dell'amore del prossimo

L'ultimo impegno che ci riguarda è tentare di focalizzare l'amore del prossimo, descrivendone una possibile tipologia. Dunque: quali sono i volti concreti dell'amore del prossimo?

- 1) **Amore fraterno:** è l'amore che si è chiamati ad avere per l'altro in quanto figlio di Dio, sua creatura, essere umano. Tale forma d'amore va alla persona e non alle sue caratteristiche o a quello che fa. Altresì, non richiede reciprocità: il rispetto va dato, non preteso. È la forma di amore minimale, che richiede, prima ancora dell'amicizia, il rispetto dell'altro in quanto creatura umana.
- 2) **Amore di amicizia, carità di amicizia.** Cosa aggiunge all'amore fraterno? La *elettività* e la *reciprocità*. Difatti, nell'amicizia ci si sceglie, invece nell'amore fraterno ci si accoglie. Al riguardo, san Tommaso d'Aquino ha dato una bella definizione di amore di amicizia: “è una forma di mutuo amore basato su una comunicazione di vita”. potremmo dire una *mutua amatio*, basato su ciò che si ha in comune. Ovviamente non si può essere amici di tutti, perché l'amicizia è un affetto che assorbe la vita delle persone nella reciprocità. Un conto è essere colleghi, un altro amici; un conto è essere conoscenti, un altro amici. Una regola etica decisiva nell'amicizia è l'apertura, mancante la quale, tale amicizia diventa pericolosa. In altri termini, quando l'amicizia è chiusa si fa negativa; ciò si verifica quando gli amici si chiudono alla società, alla comunità cristiana e certamente non possono dirsi un bene per la Chiesa né per la comunità umana. Si comprende bene l'importanza di questo aspetto dal punto di vista educativo. Anticamente si guardava con sospetto le cosiddette “amicizie particolari”. Oggi le definiremmo “amicizie chiuse”. Ciò che è pericoloso dell'amicizia è la chiusura agli altri, che fa stare nell'ambito angusto di quella reciprocità egoistica, senza interessarsi degli altri.
- 3) **Carità coniugale.** Le caratteristiche che la riguardano sono l'*eleggione* (ci si sceglie) l'*esclusività* e *totalità* (comporta la donazione totale di se è per sempre), l'*unitività* (unisce le persone); la *procreatività* (apre alla possibilità della fecondità dell'amore generando nuove vite; Jacques Maritain, nel commento all'*Humanae vitae*, affermava: “quando due sono uno, possono diventare tre”). In tal modo diventa carità familiare, al cui interno si sviluppa la carità paterna e materna (i genitori verso i figli) e la carità filiale (i figli verso

i genitori). Ovviamente non si tratta di amore istintivo, ma di amore paterno e materno in Dio.⁹⁹

- 4) **Carità vocazionale.** Riguarda l'amore che risponde ad un progetto di vita specifico, di stato (coniugale, di consacrazione o di ministero). Ogni vocazione ha un *ordo amoris*, per esempio, il matrimonio comporta come *ordo amoris* la relazione, oltre la moglie/marito con suoceri, cognati...; la vocazione di consacrazione comporta come *ordo amoris* la relazione con i confratelli, i superiori... Ogni vocazione porta in sé un *ordo charitatis*, che va calato nel contesto e nella situazione di fatto, che fa differenza tra religiosi, monaci, preti, o luoghi o altro. Per favorire l'ingresso nella situazione, necessita il discernimento.
- 5) **Amore ecclesiale.** Si intende l'amore per gli altri fratelli nella chiesa e dà un fondamento sacramentale, il battesimo. Realmente i battezzati sono legati ontologicamente e sacramentalmente tra loro. Se la comunità cristiana tradisce questo amore ecclesiale iscritto a livello sacramentale, perde la sua attrazione e diverrebbe scandalo agli occhi dei non credenti.
- 6) **Carità sociale e politica.** Si intende l'amore del prossimo inteso come facente parte all'interno della società. In tal caso si parla di prossimità del "noi tutti in società", del noi sociale. Qui essa prende corpo nel bene comune, che costituisce l'eccellenza del bene ministeriale, realizzato non per sé ma per gli altri, scevro di interessi egoistici e personali. Dunque, la carità sociale è amare il noi in quanto gruppo sociale. Al suo interno possiamo distinguere e individuare la carità politica, che è un aspetto della carità sociale, che a sua volta ha una duplice distinzione
 - a. In senso ampio, **amore per la polis**: è l'amore per la città dell'uomo, che chiama ad amare il contesto umano in cui si vive (si concretizza con la pulizia, rispetto degli spazi comuni, del bon-ton, dell'educazione...).
 - b. In senso stretto, "l'amore di chi è chiamato a servizio dell'**attività politica come carità**". Paolo VI amava definirla "espressione altissima della carità".
- 7) **Carità ecologica: la carità per gli esseri infraumani e per le cose.** L'amore si estende per il creato e quanti vi abitano. San Bonaventura diceva che la creazione è "segno della Trinità fabbricatrice", che lascia il segno nelle cose. L'amore per gli esseri infraumani e per le cose è carità ecologica. Da qui si diparte tutto un approfondimento relativo alla custodia del creato, alla biodiversità... che esigono l'osservanza del principio etico della *precauzione*, cioè il rispetto all'uomo, rispetto all'ambiente, l'amore per se stessi.
- 8) **L'amore per se stessi.** Agostino afferma: "se non amerai te stesso, non amerai nessuno". L'amore per se stessi è la condizione e la misura di ogni altro amore. Richiede diverse attenzioni: cura fisica, formazione spirituale, culturale... La tradizione teologico-morale e spirituale cattolica distingue il retto amore di sé, dall'amore disordinato per sé. Quest'ultimo è "l'amore per se stessi che porta a non prendersi cura degli altri". È l'egolatria, il narcisismo. Quando Gesù nel Vangelo parlava di "rinnegare se stessi" non intendeva dire di non amarsi, ma di non rimanere chiusi in se stessi per pensare solo a sé.

10.5.4. Rapporto tra carità e giustizia

A primo acchito, affermiamo che la giustizia impegna a riconoscere all'altro il proprio e a restituirglielo; la carità, invece, impegna a dare all'altro il mio. Da qui scaturiscono due annotazioni:

- **La giustizia è la prima via della carità.** È più che scontato che prima di dare all'altro il mio, devo essere impegnato a riconoscere e restituirgli ciò che è suo diritto, ciò che gli

⁹⁹ Nel capitolo IV di *Amoris Laetitia*, il Papa parla di carità coniugale, al cui interno argomenta la responsabilità che si ha nei suoi confronti. Nello specifico afferma che la carità coniugale ha bisogno di manutenzione, "di una cura artigianale". L'amore tra i coniugi va curato, verificato, aggiustato... Tutto questo è detto contro ogni riduzionismo emotivo dell'amore.

appartiene, ciò che è suo. Sicché possiamo dire che la misura minima della carità è riconoscere ciò che appartiene all'altro, per restituirglielo. È il cosiddetto *suum* spettante che non si può in nessun modo trattenere. Il vero amore è tale quando rispetta il diritto. Per contro, un amore violento non può dirsi amore. Dunque, la carità chiede il rispetto della giustizia, mentre la giustizia è la misura minima della carità, la sua prima via.

□ **La carità eccede la giustizia**, ossia va oltre. Nella giustizia si riconosce ciò che è dell'altro, nella carità si è disposti a dare il proprio. La carità, rispetto alla giustizia, ha un ruolo *critico* e *profetico*.

◆ **Critico**: ogni ordinamento giuridico riporta sempre delle imperfezioni; la carità le sottopone a critica.

◆ **Profetico**: anticipa le cose che il diritto ancora non riconosce. La carità ha il passo più leggero rispetto alla giustizia (richiama un po' la corsa di Pietro e di Giovanni al sepolcro vuoto). La storia ha pagine intere che attestano quanto stiamo affermando.

In conclusione, il rapporto tra giustizia e carità è un rapporto di reciprocità: la carità ha bisogno della giustizia e la giustizia ha bisogno della carità per crescere continuamente e svilupparsi.