

LA COSCIENZA

Precedentemente si è detto che perché uno sia responsabile dei propri atti è necessario che sia libero e che percepisca la chiamata al bene che proviene da Dio.

Il “luogo” dove avviene questo incontro tra la chiamata trascendente e l'uomo è la coscienza.

Anche se il valore della coscienza non è una novità, la società nella quale viviamo è particolarmente sensibile e attenta a questa dimensione della persona al punto che in alcuni casi si arriva anche a picchi di assolutizzazione.

Le radici di questa attenzione e attribuzione di valore le possiamo rintracciare qualche secolo addietro con il protestantesimo.

Questo sgancia l'individuo dall'autorità della Chiesa, valorizza l'individuo e svaluta la legge morale.

Ma è stata soprattutto la filosofia contemporanea che ha incentivato questo processo. A partire da Kant viene proposto lo sganciamento della coscienza da qualsiasi punto di riferimento esterno ad essa. Anche i cosiddetti movimenti libertari, manifestando avversione per le norme tradizionali e verso ogni religione, hanno contribuito alla diffusione della cosiddetta libertà di coscienza.

Infine una parola se la merita anche il cosiddetto soggettivismo caratteristico degli ultimi decenni. A causa del crollo delle ideologie si è verificato un ripiegamento sul privato con la sottolineatura dell'esperienza del singolo a danno di ogni ipotetica legge morale oggettiva.

Ma tornando alla coscienza: che cosa dobbiamo intendere quando cerchiamo di descrivere questo fenomeno?

Sicuramente una realtà complessa, poliedrica, ma anche di notevole spessore per la vita di ogni uomo e donna.

Realtà complessa, data da più dimensioni che si intrecciano tra di loro. Tra queste quelle a cui più immediatamente si fa riferimento è la dimensione morale, ma questa non è l'unica.

Le dimensioni della coscienza sono:

biologica: ha a che fare con il SNC;

psicologica: è la consapevolezza di sé;

morale: sentirsi responsabili delle proprie azioni, è la guida alla vita;

religiosa: consapevolezza della chiamata trascendente.

Spendiamo qualche parola su questa ultima dimensione.

La coscienza è consapevolezza che l'uomo è un "chiamato" da Dio.

Nell'ottica cristiana la chiamata trascendente di Dio si rivela in Cristo, volto umano di Dio, ma anche offerta della possibilità di realizzare il suo volto divino nella partecipazione all'unica vita dello Spirito.

Questo Spirito è dono di sé: l'atteggiamento fondamentale del dono è la chiamata ultima per l'uomo.

Ma l'uomo in quanto vivente nel mondo e nella storia deve trovare in ogni singolo momento la scelta concreta che meglio realizzi il dono, che concretizzi l'opzione fondamentale della carità.

Questa difficile e tormentosa attività è il discernere (dòkimazein) quale sia "la volontà di Dio, ciò che è buono a lui gradito e perfetto" (Rm 12,2),

Il risultato di questa opera di discernimento è un giudizio che porta a dire: "questo comportamento (interno o esterno) è la risposta (l'unica o la più adeguata) mia in questo momento alla chiamata di Dio". Davanti a questo giudizio entra in ballo la volontà che può accogliere o respingere il giudizio della coscienza.

La coscienza è un insieme di relazioni.

Quando un individuo lavora per discernere quale è la chiamata di Dio in quel momento della sua storia, si verificano in lui una serie di relazioni che possiamo indicare con il termine "coscienza":

- Relazione conscia fra l'io come attività pensante e scegliente, e l'io come identità costante da cui scaturisce l'attività: è ciò che potremmo chiamare autocoscienza o consapevolezza di sé.
- Relazione fra l'io e l'assoluto: la relazione precedente richiede ineluttabilmente un significato assoluto. Consapevolezza dell'Assoluto.
- Relazione fra l'io e la situazione: è la consapevolezza che il significato assoluto deve esser tradotto in gesti contingenti, storicamente condizionati. Consapevolezza della situazione.
- Relazione fra l'io e la legge morale: il confronto fra situazione e significato assoluto non può avvenire senza la mediazione di una serie più o meno ampia di termini di confronto oggettivi. Consapevolezza della legge.

Consapevolezza di sé, dell'Assoluto, della situazione e della legge non dobbiamo considerarli come momenti distinti dell'attività della coscienza; ognuno implica tutti gli altri.

La coscienza è tutto questo, non è solo puro intelletto perché la consapevolezza non è qualcosa che finisce con la razionalità ma coinvolge tutta la persona.

LA COSCIENZA NELLA BIBBIA

1. Antico Testamento

Può sembrare un controsenso che l'Antico testamento non conosca un termine per indicare la coscienza. ma L'AT non ha un termine specifico per indicare la coscienza morale. Sembra un paradosso in quanto la Rivelazione è proprio la descrizione del rapporto uomo-Dio.

Sarà Paolo il primo a parlare espressamente di "syneidesis", denominazione greca di coscienza.

Ma questa assenza terminologica nell' AT ha una ragione: per l'AT la consapevolezza di essere uomo è identica alla presenza della Parola chiamante di Dio nell'uomo stesso.

Alla base di tutto c'è un'antropologia dell'alleanza dell'uomo con Dio.

- L'uomo dell'AT è l'uomo che sta di fronte al Dio della Rivelazione, il Quale offre all'uomo la sua alleanza, la sua Parola che investe e avvolge l'uomo interamente (Dt 30,11-14)
- La Parola rende l'uomo trasparente, cosicché esso per comprendere se stesso, ricorrere a Dio fonte dell'esistenza e della sua stessa vita.
- Il discernimento tra il bene e il male, il sapere intorno al bene e al male è legato a questa parola.

Alleanza e obbedienza, Parola e ascolto, costituiscono lo sfondo dell'esistenza umana e hanno nell'uomo un punto, un centro intimo: il cuore.

Analizzando il termine cuore nei vari contesti dell'AT ci accorgiamo che indica: l'interiorità o io, il centro dove giunge la voce di Dio (1Sam. 24,6); il luogo dove si interiorizza la legge divina (Dt 4, 39; 30, 6-8; Pr 2,1-5.10-15; 4-6.20-21). Interiorizzazione tale che la legge arriverà ad essere inscritta nel cuore. In forza di tale

interiorizzazione il cuore coglie i valori morali ed esprime l'atteggiamento morale dell'uomo. (Ger 31,33)

Tutta la condotta dipende dal cuore: Dio si ama con il cuore e lo si tradisce con il cuore. (Dt 6,5; Ez 6,9)

All'indurimento del cuore, cioè all'offuscamento della percezione dei valori morali, ci si oppone con la conversione del cuore. (Ger 24,7)

2. Nuovo Testamento

a) Sinottici

Gesù riprende il tema del cuore come interiorità e centro etico religioso di tutto l'uomo. Con lui soprattutto si realizza la Nuova Alleanza e l'interiorizzazione completa della legge tramite il dono dello Spirito,

Anche per i sinottici il termine cuore indica la sorgente della vita morale da cui provengono il bene e il male (Mc 7,18ss). Le responsabilità come le intenzioni provengono dal cuore (Mt 5,28). L'assenza della partecipazione del cuore vanifica gli atti del culto esterni (Mt 15,8). Il cuore determina l'orientamento fondamentale dell'attitudine morale dell'uomo (Lc 12,34)

Se il cuore è la sede ove avviene la percezione dei valori morali e religiosi, la cecità, cioè la chiusura di fronte a Dio e il rifiuto dei valori che scaturisce da Lui per la salvezza dell'uomo è un atteggiamento che proviene dal cuore. (Gv 9,39-41) In quanto è un libero atteggiamento dell'uomo tale cecità è senza scusa. (Mt 13,15); la sua malizia consiste in ultima analisi nell'essere un rifiuto di Cristo. Il recupero della luminosità è sempre conversione del cuore.

Il cuore è il luogo dell'incontro con Dio. In questa relazione fondamentale a Dio, il cuore può diventare il giudice, il testimone del valore morale degli atti umani: esso rimprovera, rimorde, conduce alla disperazione: (Cfr. Erode, Giuda, Pietro, Mc 6,14-16; 14,66-72; Mt 27, 3). Ma conduce anche a scegliere il bene (il figlio prodigo Lc 15,11-32).

b) S. Paolo

Riprende ampiamente la concezione biblica della coscienza e in più elabora la propria dottrina sulla "syneidesis".

Paolo prende dal mondo ellenistico il termine "syneidesis"

caricandolo di peculiari significati.

Al significato stoico di consapevolezza, di essere coscienti di una cosa (1Cor 4,4) si aggiunge quello morale: di testimonianza del bene o del male. Testimonianza che per il cristiano si compie nello "Spirito" (Rm 2,15; 9,1; 2 Cor 1,12). Capacità di discernimento e consapevolezza del bene e del male. (Rom 2,19)

A proposito di coscienza come capacità di discernimento l'attenzione viene posta sul momento antecedente alla scelta.

Paolo usa in alcune situazioni l'espressione "per motivo di coscienza", tale clausola deve equipararsi all'espressione "per amore del Signore" usata da Pietro nel contesto dell'obbedienza e subito dopo espressa con "coscienza di fronte a Dio". Agire "per motivo di coscienza" è agire per "amore di Dio".(1 Cor 10,25.27; Rom 13,5)

L'agire dell'uomo non è perciò guidato dalla paura della punizione ma fatto per motivo di coscienza, per amore di Dio. e ciò significa in termini paolini scegliere ciò che è "buono" (Rom 12,2).

Da quanto sopra risulta un nesso stretto tra coscienza e fede.

Un solo rapporto con Dio, che è globale, che investe sia l'aspetto intellettuale che affettivo-volitivo, domina, guida il cammino dell'uomo. (Rm 14; 1Cor 10,23-30).

La fede diventa principio di giudizio morale e il male morale consiste nel non agire per fede. La professione di fede quando non diventa significativa per la vita, quando non diventa coscienza, è menzogna. La coscienza è perciò il momento attivo dell'uomo nel suo rapporto con Dio, è radicale rapporto con Dio.

Sempre dalla 1Cor 10 emerge un ulteriore elemento ed è il legame tra coscienza e carità, agire secondo coscienza significa "fare ciò che è gradito a Dio". Ora ciò che è gradito a Dio, ciò che giudica ogni scelta è la carità.

Essa è il precetto unico, l'unica scelta, ciò che dà senso alla vita intera e aggrega ogni scelta attorno al nucleo fondamentale: l'amore di Dio e del prossimo. Scegliere di accogliere o rifiutare la chiamata di Dio è scegliere o rifiutare la carità come significato supremo all'esistenza.

In questa prospettiva la coscienza non è tanto una facoltà della persona, ma realtà costitutiva della persona, in bene e in male.

Concludendo il tentativo di comprensione della realtà “coscienza” possiamo dire che essa non è né un ente né una capacità, ma è una realtà complessa dell'uomo in azione che si può così schematizzare:

1. Compito primario dell'uomo è il “dokimazein”, il discernere. In questo compito l'uomo è solo con se stesso e con la situazione concreta, solo con la preoccupazione di scegliere ciò che, qui ed ora, è giusto davanti a Dio.
2. Questo scegliere non è altro che l'atto con cui l'uomo accoglie la chiamata assoluta e che in quanto tale lo rende se stesso.
3. Il discernimento è il momento attivo della fede; il momento in cui la fede tende a diventare vita vissuta.
4. Questo momento non può esser vissuto che autonomamente dall'individuo ma non staccato dall'Assoluto che solo rende significativa la ricerca del precetto stesso.
5. La creazione del precetto concreto è perciò espressione di una convinzione di fede.

Ora tutto questo processo, che possiamo chiamare coscienza, ha bisogno di un termine di confronto per rapportare la situazione concreta, per scegliere. Questo termine di confronto comprende il Dio che si rivela in Cristo, gli altri uomini, la Chiesa il cosmo.

LA COSCIENZA NEL PENSIERO CRISTIANO

Lungo i secoli più volte la riflessione si è soffermata sulla coscienza passando da una visione più personale in cui la coscienza è la persona stessa nel suo discernere a una concezione più estrinseca per cui la coscienza è una facoltà dell'uomo.

Possiamo distinguere da un punto di vista cronologico due fasi: una più antica e una più recente.

1. LA RIFLESSIONE PIU' ANTICA: La coscienza come evento centrale della persona

Questo primo periodo si estende dalla patristica a S. Tommaso.

A partire da Origine la coscienza emerge come interiorità da cui fiorisce tutta l'attività religiosa e morale. Origene evidenzia inoltre il carattere essenzialmente pneumatico della coscienza fino ad

identificarla con lo “pneuma”. È nella coscienza che l’uomo si sperimenta come vivente nello Spirito.

Un tale pensiero si ritrova in Girolamo e soprattutto in Agostino. Per Agostino ugualmente la coscienza non è una facoltà, ma si identifica con l’essenza dell’uomo. Essa è essenzialmente religiosa. L’uomo ritrova se stesso nella sua coscienza perché ivi ritrova Dio come arbitro, custode della sua coscienza e di tutta l’attività morale; il dettame della coscienza è la voce di Dio che proclama la legge. È all’interno di questa concezione globale che troviamo anche la considerazione per la coscienza come funzione di valutazione etica, educata a discernere e decidere il bene e il male.

2. S. TOMMASO E LA SCOLASTICA

La riflessione scolastica e specialmente quella della scuola domenicana cercherà di riunire le due precedenti concezioni di coscienza nella dottrina che distingue tra “sinderesi” e “coscienza”, distinzione che in seguito è divenuta classica.

La sinderesi è la coscienza originaria che percepisce, intuisce i valori.

La coscienza è un atto che applica quella unitaria intuizione dei valori propria della sinderesi ai casi e alle azioni concrete, è una funzione della ragion pratica che applica i principi universali al particolare.

S. Tommaso distingue a proposito della coscienza tra “sinderesi” intesa come habitus attraverso il quale la ragion pratica coglie e formula i principi primi e immediatamente evidenti della legge naturale e la “coscienza” vista come l’atto nel quale confluiscono conoscenze attuali o passate e l’attività di molti habitus, primo dei quali quello della sinderesi e che emette giudizi pratici e normativi.

Comunque la coscienza, anche se distinta dalla sinderesi, ha nel pensiero dell’aquinate un posto centrale e fondante in quanto è un elemento della personalizzazione. Attraverso la coscienza l’uomo attua infatti la potenza creatrice di cui Dio lo ha dotato. Nel dettame della coscienza l’uomo esprime il frutto della direttiva vitale di Dio che è data nell’intimo dell’essere e non solo notificata. Questa direttiva presenta nell’uomo è la “lex”, la legge che a sua volta è lo

Spirito che spinge e trasforma la storia nell'uomo e mediante l'uomo.

Per Tommaso la coscienza non è quindi riducibile ad un notaio che applica in modo automatico e meccanico un principio generale ad un caso particolare, ma è la risonanza della verità stessa dell'uomo.

La coscienza è di conseguenza prima di tutto apertura alla Spirito, alla verità. Conseguentemente il giudizio di coscienza riguarda prima di ogni altra realtà il fine dell'esistenza, della persona, poi i valori che per l'uomo si pongono come finali e solo subordinatamente le realtà assunte per la realizzazione di questi fini.

In altri termini il giudizio che la coscienza dà è sul senso e sull'orientamento della vita. È all'interno di questo che trova posto il giudizio che la coscienza dà su un particolare atto o azione.

Tale giudizio non è infallibile. Infatti oltre ai dati che provengono dalla sinderesi ce ne sono altri che derivano dalla ricerca umana e in quanto tali sono fallibili. Di conseguenza l'uomo ha il compito di eliminare o almeno di ridurre la possibilità di errore e di potenziare le condizioni del suo sviluppo autentico.

Premesso ciò Tommaso afferma che il giudizio di coscienza è sempre vincolante anche quando è erraneo.

La coscienza infatti pur non fondando l'obbligazione morale, è Dio che la fonda, la coglie e la determina. L'uomo deve seguire la coscienza in quanto è la conoscenza del vero. Il giudizio di coscienza indica il vero conosciuto, opporsi ad esso equivale ad opporsi alla verità e questo non è mai ammissibile. Con ciò però non si vuol dire che l'uomo che segue una coscienza erronea faccia il bene, non fa male, è scusato dal male.

3. LA RIFLESSIONE PIU' RECENTE: la coscienza come funzione specifica del discernimento e del giudizio

Se nel pensiero dell'aquinate la coscienza è ancora strettamente legata alla persona, radicata nel suo essere in rapporto con Dio, con la verità, nei secoli successivi diviene sempre più un organo di risonanza di una legge concepita come un dato che viene dall'esterno.

La matrice culturale di questo spostamento di attenzione è riscontrabile nell'occamismo, nella riflessione dei docenti di Salamanca e nelle esigenze provenienti dal Concilio di Trento.

Nei trattati di Teologia Morale, richiesti appunto dalle nuove iniziative del Concilio, scompare il trattato teologico sul fine dell'uomo.

Da ciò la coscienza non è più vista come il luogo dell'autorealizzazione dell'uomo che fa una scelta oggettiva in vista del suo destino finale, il luogo in cui imposta progressivamente la propria vita davanti a Dio, ma come il luogo in cui l'uomo giudica di essere o no legato alla legge morale.

L'agire viene visto come regolato da una legge prossima (la coscienza) e da una regola remota (la legge morale).

Si è così arrivati a un altro concetto di coscienza. Questa è un semplice organo di risonanza della legge morale, luogo di congiunzione, di confronto tra un atto singolo e la legge morale.

In questa concezione antropologica legge morale e libertà si trovano a contendersi in un rapporto inversamente proporzionale. Arbitro di tale contesa è la coscienza. Questa farà riferimento alla legge morale preventivamente fissata e conosciuta e dirà se una data azione cada o non cada sotto la legge, se la sua libertà può fare o non fare in riferimento appunto alla legge naturale o positiva.

In questo contesto acquistano importanza fondamentale le leggi che riguardano il processo che la coscienza deve seguire per varare una sentenza giusta e in particolare una sentenza certa. È da questa preoccupazione che usciranno i cosiddetti sistemi morali che cercavano appunto di trovare e stabilire il principio in base al quale in caso di incertezza della legge era possibile formarsi un giudizio di coscienza certo.

Questa considerazione per la coscienza fanno perdere di vista alcune dimensioni fondamentali dell'essere cristiano.

Prima fra tutte la dimensione dinamica dell'esistenza. In altre parole si perde di vista l'obbligo fondamentale di tendere alla perfezione con la conseguente visione minimistica della vita cristiana (è di questo periodo la distinzione tra obbligo della salvezza e obbligo della santità).

La vita non viene più percepita come storia ma come un susseguirsi di atti staccati da una identità in divenire.

In secondo luogo si verifica il distacco della vita cristiana dalla liturgia; questa non è più percepita come la fonte, la sorgente della vita, al suo posto c'è ora il libero arbitrio.

Questa concezione riduttiva della coscienza è stata fortemente messa in discussione sia dagli studi biblici che dalle correnti filosofiche del XIX e XX secolo, tra queste in particolare il personalismo, che ha causato un cambiamento nel modo di intendere la coscienza.

Il Concilio Vaticano II ha preso atto della necessità di una revisione. Troviamo il frutto di ciò in particolare nel n. 16 della *Gadium et Spes*.

4. LA COSCIENZA NEI DOCUMENTI DEL VATICANO II

Il Concilio tratta della coscienza in due documenti: nella GS e nella DH. Soffermiamoci sul n. 16 della *Gadium et Spes*.

In esso la coscienza riacquista quel significato profondo. Essa viene definita come *il nucleo più segreto e il sacrario dell'uomo, dove egli è solo con Dio*.

La coscienza è così non solo il luogo dove risuona la voce della legge, ma il luogo dove l'uomo si incontra con Dio. Al Dio visto e sentito come legislatore universale, segue il Dio incontrato come persona che parla ad un'altra persona nella originalità irripetibile che costituisce la personalità: la coscienza.

La carità poi diventa contenuto e trasparenza diretta della coscienza. È nella coscienza che affiora in maniera meravigliosa la legge della carità di Dio e del prossimo. Non si esclude la legge naturale, ma al suo posto viene nominata la legge delle leggi.

La legge fondamentale della coscienza in quanto voce della persona è allora la legge dell'amore di Dio e del prossimo.

La coscienza è quindi valore, soggetto, espressione della persona. È una realtà vitale d'incontro, di ascolto e quindi di dialogo con Dio.

La coscienza non è qualcosa che l'uomo "ha", ma piuttosto qualcosa che l'uomo "è": è tutto il suo essere in quanto consapevole di sé, in quanto "parola", in quanto "appello" di esistere, in quanto tensione, "progetto" teso verso una pienezza.

L'uomo è persona perché può stare davanti a Dio in rapporto dialogico, può esserlo con tutti gli altri uomini e può stare da signore su tutto il creato. Dio partecipandogli il suo essere lo costituisce amante, capace di rispondere con l'amore, l'amore di Dio è amore che chiama amore come parola di risposta. e poiché questa chiamata avviene all'interno della coscienza, questa acquista valore costitutivo dell'essere persona; in essa si esprime infatti la caratteristica dell'uomo, del suo essere: cioè la tensione verso Dio e verso gli altri.

In questo modo la voce della legge risuona nella coscienza ma come voce del Bene che deve essere amato. Il Concilio dice: ... *la cui voce chiama sempre ad amare e fare il bene.. Tramite la coscienza si fa conoscere in modo mirabile quella legge, che trova il suo compimento nell'amore di Dio e del prossimo.*

La legge dell'amore è così legge di vita inscritta nella natura stessa dell'uomo e non un precetto che impone di fare alcuni atti d'amore.

Una coscienza così intesa determina in chi le è fedele una tendenza alla verità. Il nostro testo afferma infatti. *Nella fedeltà alla coscienza i cristiani si uniscono agli altri uomini per cercare la verità.*

In questa tendenza alla verità che nasce dall'incontro con Dio e dalla sua scelta fondamentale nella coscienza, consiste la rettitudine della coscienza totale: sia fondamentale che categoriale.

L'ignoranza che nasce dalla fragilità, che è di tutti gli uomini, non fa cadere la dignità della coscienza, perché non fa cadere la personalità: *"Tuttavia succede non di rado che la coscienza sia erronea per ignoranza invincibile, senza che per questo essa perda la sua dignità.*

Diverso è invece il discorso dell'errore colpevole, tale errore infatti prima che nell'agire sta nel cuore della persona. Gli altri passi in cui la GS parla della coscienza non aggiungono novità interessanti

AGIRE SECONDO COSCIENZA

A questo punto del percorso che ci ha permesso di mettere in evidenza l'importanza della coscienza, la sua dignità e importanza per il discorso morale, che ci ha portato a dire come il **primo** dovere morale sia appunto di seguire il dettame della coscienza e un errore (peccato) agire contro essa soffermiamoci ancora su di essa.

L'uomo nel suo impegno di discernimento non giunge sempre alla medesima situazione di coscienza. La teologia tradizionale ha individuato diverse forme, situazioni, di coscienza; ha parlato e tuttora, giustamente, parla di coscienza certa o dubbia, retta o erronea.

Proviamo ora a dire qualcosa in proposito, tenendo di mira la forza vincolante della coscienza.

1. La coscienza certa

Agire secondo coscienza significa giudicare e scegliere senza dover seguire passivamente atti imposti dall'esterno.

La risposta trovata dalla coscienza nella sua ricerca che convince il soggetto diviene imperativa, diviene la norma che contiene, esprime in se l'Assoluto, la chiamata trascendente.

Una coscienza certa deve essere sempre obbedita sia che essa comandi o vieti.

La certezza richiesta per i giudizi di coscienza, in linea di massima, non occorre che sia una certezza morale in senso stretto. Basta una certezza morale in senso lato.

La certezza morale in senso stretto esclude ogni ragionevole timore di errore. (es. ritenere che la gente non uccide in modo arbitrario o che gli apostoli Pietro e Paolo sono morti a Roma).

La certezza morale in senso lato è quella certezza che è accompagnata da un leggero, trascurabile timore di errore, in quanto la possibilità di sbagliarsi è poco probabile.

Essa è sufficiente per agire legittimamente nelle situazioni generali della vita, e questo perché molto spesso è l'unico genere di certezza che si può ottenere.

Richiedere sempre una certezza morale in senso stretto per poter agire legittimamente graverebbe la vita di molte ansie e la renderebbe intollerabile. Dio non chiede l'impossibile.

Solo in pochi casi la certezza morale in senso lato è insufficiente, e cioè quando un valore è così grande che non si può esporlo neppure al più piccolo rischio di danneggiamento.

2. La coscienza erronea

Al riguardo è necessario distinguere tra *coscienza invincibilmente erronea* e *coscienza vincibilmente erronea*

La coscienza invincibilmente erronea deve essere seguita allo stesso modo della coscienza certa che è giusta. Ad esempio chi mente per aiutare un vicino ad uscire da una difficoltà, convinto che il farlo è un atto di carità, compie di fatto un atto buono di carità fraterna; e se agisse in modo contrario alla sua coscienza erronea commetterebbe un peccato. D'altra parte, chi pensa che sia peccato dire "al diavolo" e ciononostante lo dice, pecca, anche se di fatto l'espressione non è affatto peccaminosa.

L'affermazione di Paolo che "tutto quello (...) che non viene dalla fede è peccato" si riferisce difatti ad una coscienza erronea. Nella comunità di Roma c'erano alcuni cristiani che credevano che l'uso della carne e del vino fossero proibiti (Rm 14,2-2 1). Secondo Paolo invece sono nel giusto coloro che pensano che per i cristiani nessun cibo è immondo. Tuttavia "se uno ritiene qualcosa come immondo, per lui è immondo" (Rm 14,14), e un tale uomo "mangiando si condanna, perché non agisce per fede" (Rm 14,23).

In 1Cor 8, Paolo prende in considerazione un problema simile. Si tratta della carne proveniente dai sacrifici pagani e esposta in vendita sui pubblici mercati. Benché la vera conoscenza dica che non ci sono "dèi" e che perciò nulla impedisce che si mangi la carne proveniente da questi vani e menzogneri sacrifici, ciononostante coloro che ritengono che questa carne è proibita peccano se ne mangiano. "E così la loro coscienza, debole come è, resta contaminata" (1 Cor 8,7). Secondo il chiaro insegnamento di Paolo, la misura ultima e decisiva della moralità è perciò la propria coscienza soggettiva, anche se essa giudica in modo sbagliato.

Una conferma di questa dottrina si può trovare nelle parole di Cristo, rivolte ai farisei: "Se foste ciechi, non avreste nessun peccato" (Gv 9,41). Cioè se i farisei fossero incapaci di scoprire i loro errori riguardo alla persona di Cristo, sarebbero scusati dal peccato; ma di fatto la loro coscienza non è invincibilmente ma vincibilmente erronea e perciò sono responsabili delle loro cattive azioni.

La ragione di ciò sta nel fatto che una coscienza certa, anche quando erroneamente propone qualcosa come un bene da fare e un male da evitare, lo presenta come un obbligo morale e volontà di Dio. Disobbedire a questo giudizio di coscienza certa, benché errato, significherebbe disobbedire a ciò che si crede sia soggettivamente il proprio dovere morale e la volontà di Dio; per cui si commetterebbe peccato.

La possibilità di giudizi di coscienza errata, naturalmente, dovrebbe rendere l'uomo prudente nelle sue decisioni e tenerlo aperto a prendere consiglio dagli altri. Soprattutto in presenza di convinzioni fanatiche c'è il pericolo immediato di ottusi pregiudizi. Chi si rende conto di avere un atteggiamento simile, ha il dovere urgente di esaminare con molta cura i suoi *giudizi di coscienza*.

Ma dopo che si è fatto tutto ciò che era in proprio potere per arrivare alla decisione corretta, si ha il diritto e il dovere di seguire la propria coscienza anche in casi di ignoranza invincibile.

Per quanto riguarda la coscienza erronea altrui, in linea di principio siamo tenuti a rispettare le convinzioni oneste degli altri. Di fronte a un'opinione erronea può essere opportuno tacere e tollerarla, se non procura un danno particolare e se il tentativo di correggerla produce danni maggiori, come una grossa lite o una grave inimicizia. Ma se l'errore, come spesso accade, ha effetti dannosi, è certamente un'opera di carità cercare il modo di rimuoverlo.

Nel caso poi che la coscienza erronea metta in pericolo valori fondamentali o diritti altrui, è dovere di contrastarla in modo deciso e di impedire nei limiti del possibile l'ingiustizia. (Se ad esempio un fanatico religioso ritiene di dover uccidere un suo correligionario perché promuove la tolleranza, la polizia, giunta a conoscenza dell'intenzione del potenziale assassino, deve impedire che metta in atto il suo proposito e arrestarlo.)

La coscienza vincibilmente erronea non può essere seguita come norma legittima di azione.

La coscienza è vincibilmente erronea se l'uomo sospetta che la sua convinzione non sia del tutto buona o se si rende conto di essere affrettato e irresponsabile nelle sue decisioni.

Prima che una persona con una coscienza erronea vincibile possa agire, deve togliersi dal suo stato di dubbio ed indagare la verità. Se non è in grado di farlo al momento, deve rimandare l'azione o deve seguire la linea di condotta più sicura.

Simile alla coscienza vincibilmente erronea è la **coscienza lassa**. Questa è incline, sulla base di motivi insufficienti, a pensare lecita una cosa che di fatto è peccaminosa o a pensare che sia peccato veniale qualcosa che è di fatto peccato grave.

In modo superficiale e talvolta frivolo, la coscienza lassa non si confronta con la gravità dell'obbligo morale. (Es. un uomo d'affari può considerare normale legittimo imbrogliare sulla qualità della merce o un latifondista normale, nella conduzione della sua azienda, paghe da fame.)

La coscienza lassa di norma va considerata vincibilmente erronea. Però se uno non è consapevole del suo stato e non si accorge nemmeno in modo generico della disonestà della sua azione si ha a che fare con una coscienza invincibilmente erronea.

Però l'origine di questo stato facilmente non è privo di peccato, che può provenire dal rifiuto di vedere e cercare la verità. Il bene e il male della persona non cominciano quindi dal momento in cui la coscienza ha parlato e non dipendono soltanto dall'ubbidire o meno al suo giudizio; si estendono alla stessa elaborazione del suo giudizio e dipendono dalla sua ubbidienza o disubbidienza alla verità.

Una varietà particolare della coscienza erronea è la **coscienza scrupolosa**. Questa è piuttosto una coscienza malata che non una coscienza erronea. La scrupolosità è il timore persistente, tormentoso e irragionevole di aver offeso Dio o di stare per farlo. La persona scrupolosa teme continuamente di peccare là dove non c'è peccato o di peccare gravemente là dove è solo questione di peccato veniale. Le radici di questo stato di dubbio e di timore non sono anzitutto di natura razionale; sono da ricercarsi soprattutto in una emotività disturbata. Vagamente la persona così afflitta sente che i suoi dubbi sono inconsistenti e che dovrebbero essere disprezzati; ma è incapace di sottrarvisi. In queste condizioni è opportuno di indirizzare la persona in questione a uno psicoterapeuta.

3. La coscienza perplessa

La coscienza perplessa è un tipo di coscienza erronea che, trovandosi di fronte a due precetti alternativi, ha paura di peccare qualunque scelta faccia.

In casi del genere, se si può ritardare la decisione, si deve posporre l'azione per aver tempo di informarsi e di deliberare. Ma se la decisione deve essere presa subito, si deve scegliere ciò che sembra essere il male minore o, se non è possibile stabilirlo, una delle due alternative.

Una guida ulteriore per casi del genere è la regola secondo cui i precetti di legge naturale valgono più di quelli di legge puramente positiva, civile e ecclesiastica, e perciò ordinariamente precedono quest'ultimi. (Es. una figlia si sente obbligata dal precetto della chiesa a recarsi a messa di domenica e tenuta, per motivi di carità, a stare al capezzale di suo padre in condizioni critiche, l'obbligo di carità deve essere preferito all'obbligo del precetto positivo.)

Inoltre i precetti certi prevalgono su quelli semplicemente probabili o dubbi.

1. La coscienza dubbia

È necessario formarsi una coscienza certa, ma non sempre è facile, agevole. Spesso ci si trova davanti a situazioni complesse, a conflitti di valori, conflitti tra leggi ecc..

Il dubbio può riguardare o l'esistenza di una legge e principio morale o l'esistenza di un fatto. Per intenderci: la questione se l'aborto terapeutico sia legittimo è un dubbio riguardo ad un principio, mentre la questione se ciò che cresce nell'utero di una donna ammalata sia un tumore o un bambino è un dubbio riguardante l'esistenza di un fatto.

Un'altra distinzione è quella fra il dubbio speculativo e il dubbio pratico. Il primo riguarda la verità teoretica di una dottrina etica (per esempio, se l'uccisione di un tiranno possa talvolta essere legittima); il secondo tratta della legittimità di una azione da compiersi qui e ora (per esempio, se sia lecito uccidere qui e ora quel particolare tiranno).

Norme per l'azione in caso di coscienza dubbia

Il principio fondamentale è il seguente: nel dubbio pratico circa la legittimità di una azione non si può mai agire. La ragione è che

agendo con una coscienza dubbia, la persona si esporrebbe al pericolo di ingiustizia e di peccato, il che è per se stesso ingiustizia e peccato. Per cui un cacciatore che dubita se ciò che ha sotto mirino sia un animale o un uomo, si rende colpevole di omicidio se uccide, anche se poi di fatto non ha ammazzato che un animale.

L'azione nei casi di coscienza dubbia deve essere rimandata fino a che non si è raggiunta la certezza.

Lo sforzo che si è obbligati a fare per giungere alla certezza deve essere commisurato alla importanza dei valori da salvaguardare.

Se il dubbio non può essere risolto direttamente, ma solo allora, si può cercare di arrivare alla certezza pratica *indirettamente*, applicando i cosiddetti principi riflessi. Essi non risolvono il dubbio teorico circa l'esistenza di una legge, diritto o fatto (Es: se il superiore religioso abbia il diritto di proibire la partecipazione ad una certa riunione), ma la certezza è raggiunta su ciò che si può o si deve fare qui e ora (Es. in una situazione dubbia, il superiore ha il diritto di pretendere l'obbedienza e i sudditi hanno l'obbligo di obbedire, perché nel dubbio la presunzione è a favore del superiore). Se non c'è tempo o possibilità di risolvere il dubbio, si deve scegliere l'alternativa più sicura, cioè si deve scegliere quella alternativa che esclude il pericolo di peccato e di ingiustizia nel modo più sicuro. Perciò se si dubita che un film sia pornografico e se lo si possa vedere, non lo si può vedere. Se non si riesce a vedere quale sia il lato più sicuro, ci si trova allora nel caso della coscienza perplessa e la persona può scegliere l'alternativa che vuole. Ma si deve sottolineare con cura che questa regola vale solo se tutte le altre regole vengono a mancare o non possono essere applicate.

LO SVILUPPO DELLA COSCIENZA

Lo studio dello sviluppo della coscienza, mentre occupa da tempo l'interesse della psicologia e della pedagogia, è alquanto marginale nella teologia morale., anche se sarebbe necessaria una maggiore attenzione.

POLARITA' E DINAMISMI DELLO SVILUPPO MORALE

Tentiamo di indicare eventuali polarità e dinamismi di un'educazione morale rispettosa della crescita dell'individuo verso la maturità.

Progressività dello sviluppo morale e pedagogia della gradualità

L'esperienza di fede è stata sempre intesa come un dinamismo di crescita progressivo e graduale, verso una perfezione mai del tutto raggiunta attraverso stadi imparziali e imperfetti, che sono già fede, anche se non perfetta.

Questa crescita coinvolge tutta l'esperienza di fede e quindi anche la sua dimensione morale che, anzi, più di ogni altra è una dimensione dinamica e progressiva. Se questo vale per tutte le età vale in maniera privilegiata per l'età evolutiva.

Questa idea di una crescita evolutiva nella fede è familiare al N.T.. Verbi come crescere, perfezionarsi, tendere, rinnovarsi, abbondare sempre più, sono abitualmente usati per esprimere il dinamismo della crescita progressiva implicita nella vita cristiana.

Il credente è invitato a:

2 Cor 10,15	crescere nella fede
2 Pt 3,18	crescere nella conoscenza del Signore
1Pt 2,2	crescere nella salvezza
Col 1,10	crescere nella scienza di Dio
2 Tes 1,3; Fil 1,9	far abbondare sempre più la carità
Ef 4,23-24.Col 3,9-10	rinnovarsi nello spirito

Tutti sono impegnati a tendere verso quell'uomo perfetto che riceve la sua misura dalla pienezza di Cristo (Ef 4,11-15)

Il carattere di questo progressivo tendere verso la perfezione della vita di fede è analogo a quello della maturazione psicologica e morale del bambino che diventa uomo.

La Chiesa non ha mai dimenticato del tutto questa dimensione progressiva della vita in Cristo, ma la teologia morale solo recentemente ha ripreso in considerazione lo sviluppo morale.

Una pedagogia di gradualità

Dato che la realtà dello sviluppo, della crescita, riguarda anche la coscienza, per essere fedeli a quest'ultima è necessario ritenere come giusta e opportuna una certa gradualità nella scoperta e nella realizzazione dei valori morali.

Una gradualità che diventa mediazione tra l'appello morale dei valori e il livello di maturità raggiunto dal soggetto.

Questo è un punto importante e da tener presente nell'azione educativa perché sta continuamente a ricordare la necessità di proporre obiettivi concretamente possibili senza tuttavia dimenticare la meta.

Una tale pedagogia della gradualità è la pedagogia usata da Dio nel corso della storia della salvezza per condurre l'umanità all'incontro con Cristo.

Tutto ciò è detto oggi con l'espressione: legge della gradualità (non gradualità della legge).

In una visione dinamica e progressiva dell'impegno morale, giustificata dalla complessità dei dinamismi psichici, gradualità e fedeltà alla verità si compongono.

Polarità dello sviluppo morale

Lo sviluppo morale anche se è crescita per accumulazione è soprattutto sviluppo qualitativo, crescita non del che cosa ma del come, crescita della qualità della vita in genere, in particolare su tre direzioni o polarità: autonomia - razionalità - altruismo.

Autonomia

La prima e meno discussa direzione di questa crescita è quella che conduce da una iniziale eteronomia dell'immaturato all'autonomia morale dell'adulto.

L'autonomia morale non è in contrasto con la fede. Infatti questa o nasce dalla libertà o semplicemente non è fede. Nella fede ci si affida incondizionatamente ma liberamente, con una scelta che presuppone la avvenuta maturazione di una libertà adulta, capace di decidere di sì in totalità.

È chiaro inoltre che nessuna maturità morale può aspirare ad essere autonomia dalla verità. L'autonomia che fa moralmente maturi è sempre e solo una qualità del rapporto tra coscienza e verità, libertà e valori.

La maturità morale comporta quindi uno stato di libertà, non quindi nel senso di un disimpegno morale, ma nel senso di un impegno che non è più forzata soggezione all'impero di una legge esterna (l'eteronomia: l'impegno è una schiavitù). L'adulto veramente tale ubbidisce a valori che capisce; non si sottomette ad una volontà esterna, ma riconosce la verità delle cose e la verità lo fa libero. Egli non agisce per paura ma per amore.

La maturità morale realizza anche l'unità della persona: fa quello che vuole, anzi fa quello che è. Il principio del piacere non è più in contrasto con quello della realtà.

Ma quanti sono gli uomini che possiedono una simile maturità?

Una simile maturità più che una fotografia della realtà è una polarità che chiarisce il panorama della vita morale, che ci mette davanti la direzione verso cui camminare. Questa polarità è la linea direzionale di ogni autentica crescita e di ogni vera educazione morale. Maturità e immaturità coesistono nella vita concreta.

Ognuno è chiamato a diventare un po' più maturo, libero, unitario, di quanto già non sta.

Da quanto sopra bisogna considerare obiettivo primario nell'ambito della fede una forma di maturità che includa il superamento, sia pure graduale, della dipendenza etica tipica della morale infantile e il perseguimento di una piena interiorizzazione non solo delle norme ma anche dei valori. E questo processo è necessario se non si vuol rimanere fissati a uno stadio immaturo, uno stadio in cui si è preoccupati più del che cosa che non del come.

Razionalità

Molti studiosi dei problemi dell'educazione considerano come uno dei traguardi più importanti il passaggio dal carattere pre-razionale di una coscienza morale immatura a quello razionale di una esperienza morale matura.

Con il termine razionale si intende qualcosa di ulteriore rispetto alla semplice autonomia. Questa consiste nella libertà e spontaneità dell'adesione ai valori morali e in una piena e convinta interiorizzazione dei principi e delle norme che li difendono.

La razionalità è la capacità di mettere in discussione queste norme e questi principi morali per confermare la loro validità o per rifiutarli

se inadeguati. Il passaggio dalla prerazionalità alla razionalità morale è in questo senso una direzione obbligata.

La razionalità non esclude a priori il possesso di un quadro di principi, ma comprende insieme la possibilità di giudicarli e di confrontarli con le conseguenze dell'azione morale e di adattarli alla situazione.

Anche questo procedimento non è contrario alla fede.

Se il giudizio della coscienza è stato spesso paragonato a un sillogismo applicativo che giudica "secondo la legge" la teologia morale non ha mai dimenticato e ignorato l'inevitabile distanza che esiste tra il valore generale della norma e il carattere particolare della situazione;

Alla coscienza cristiana non sono richieste solo capacità deduttive e applicative, ma anche vere e proprie capacità e abilità progettuali.

La stessa coerenza interna della fede esige che l'esperienza morale cristiana sia un'esperienza razionale. La fede non domanda al credente un assenso immotivato.

I principi morali poi sono interpretazioni fedeli della verità creaturale dell'uomo, accessibili perciò alla ragione umana (non sono dogmi).

Sono perciò veramente buone sul piano morale solo quelle scelte che rispondono a una personale e motivata convinzione della validità dei principi a cui si ispirano.

Questo sta a dire che chi ubbidisce a norme o aderisce a principi senza saperne la verità non si comporta in modo moralmente positivo; non è razionale, ma neppure autenticamente credente.

E ancora: non possono essere considerate vincolanti quelle norme di cui non può in qualche modo essere dimostrata la validità, almeno in base alla ragionevolezza della fede.

Ma questa ragione che ha come oggetto i valori non può essere totalmente identificata con la razionalità funzionale (teleologismo); questa ha un ruolo e una funzione, ma è legato al primato della carità che consiste nel volere il bene dell'altro e di se stessi (Deontologismo).

Nell'educazione morale, nella formazione della coscienza, per quanto riguarda l'aspetto sopra analizzato è importante che l'individuo

scopra la validità, la razionalità dei valori e delle norme desunte da essi.

Questo richiede un insegnamento, una trasmissione del “sapere morale” fatto in modo critico e non dogmatico.

Il dogmatismo, infatti, non favorisce l’interiorizzazione dei valori; la fede infatti non si travasa ma si accende, appellandosi all’intelligenza dell’educando, con una testimonianza che accetta di essere discussa e chiede di essere accolta solo nella misura in cui convince.

Insegnare in modo critico significa invece portare le ragioni di quanto si insegna.

Senza dimenticare inoltre che l’educazione morale è sempre qualcosa di più che l’apprendimento di principi morali universali: è promozione di abilità specifiche in particolare di quelle fondamentali che sono il discernimento e la creatività.

Educare la coscienza al discernimento e alla creatività significa educare al coraggio di decidere da sé.

Il coraggio di decidere da sé implica anche la capacità e la volontà di essere creativi. La creatività è infatti la capacità di risolvere problemi adottando strategie inedite e progettando soluzioni originali.

È questo un aspetto importante della personalità che un’educazione troppo ligia alla legge rischia di dimenticare. La legge, infatti, soprattutto quella positiva, indica i valori da promuovere, ma non la strategia da adottare per questa promozione.

Anche la creatività va educata per tempo con una positiva incentivazione di quegli atteggiamenti imprenditoriali contrassegnati dal rischio e dal gusto della novità (Cfr. parabole dell’amministratore “astuto” e dei “talenti”).

Altruismo

La terza polarità da prendere in considerazione è quella che va dall’iniziale egoismo, naturale del bambino, all’altruismo che caratterizza la sensibilità morale di chi ha raggiunto una vera maturità.

Il passaggio dall’egocentrismo all’altruismo ha innanzitutto una dimensione cognitiva e logica.

Ma questa non è la sola. Non basta infatti la capacità di percepire astrattamente l'uguaglianza e la reciprocità; occorre una disponibilità della volontà e anche del sentimento a considerare l'altro non solo come uguale ma anche come prossimo, come vicino.

L'altruismo è l'obiettivo principale nell'educazione, nella formazione della coscienza. Ma, primo nelle intenzioni, resta, ancora una volta, ultimo nella realizzazione.

Anche in questo campo vige la legge della gradualità. La maturazione morale passa attraverso stadi intermedi e necessari.

Il risultato finale di questa evoluzione è quella che alcuni psicologi chiamano "personalità altruistica".

Tale personalità è caratterizzata molto più che dal comportamento esterno, dalle motivazioni che ispirano tale comportamento.

Lo sviluppo di un autentico altruismo presuppone un armonioso sviluppo di tutta quanta la personalità, soprattutto nella sua dimensione etica: tutto ciò che ostacola o ritarda in qualche modo lo sviluppo della personalità e della coscienza rende più difficile la maturazione di un autentico atteggiamento altruista. Infine bisogna ricordare che nel raggiungimento dell'altruismo giocano un ruolo rilevante l'educazione e l'esperienza dell'infanzia per cui possiamo dire che prima ancora di essere una libera determinazione della volontà, l'altruismo è un tratto positivo del carattere, il risultato felice di una buona educazione.

Dinamismi educativi

Dopo aver brevemente illustrato le polarità verso le quali indirizzare l'educazione della coscienza prendiamo in considerazione i fondamentali dinamismi, le forze e gli atteggiamenti che possono spingere l'individuo verso la maturità.

1. Un amore accogliente

L'esperienza generale dell'umanità e quella riflessa delle scienze antropologiche indicano nell'amore dei genitori il punto di partenza e il propellente di ogni sviluppo morale.

La "fiducia di base" che in ogni individuo è sostegno di tutto l'impegno morale soprattutto nell'apertura agli altri deriva dall'esperienza dell'amore dei genitori, soprattutto della madre.

Questo primato dell'amore spiega il ruolo insostituibile dell'educatore famiglia e del primato educativo dei genitori.

Se la primissima infanzia è il momento in cui l'influsso dell'amore incondizionato e assolutamente decisivo, l'amore resta il dinamismo educativo fondamentale e più efficace in ogni momento della vita. Esso costituisce quella atmosfera di fiducia reciproca che permette la comunicazione educativa e restituisce la stima di sé, dopo ogni assalto della delusione.

Quanto detto non deve trarre in inganno pensando che basti una grande quantità di amore perché al di sopra di una certa soglia critica non è la quantità ma la qualità dell'amore quello che conta. Ora la qualità dell'amore che dà la fiducia di base è quella che potremmo chiamare "accogliente".

L'amore accogliente è quello disinteressato, che ama l'altro per quello che è non per quello che vorrebbe che sia. È l'amore non condizionato dalle attese, che dà fiducia all'altro.

2. Una disciplina amorevole e ferma

Accanto all'amore accogliente che dà fiducia è necessaria una disciplina che renda possibile l'autodisciplina e il dominio di sé.

Naturalmente non ogni forma di disciplina sarà automaticamente capace di una efficacia educativa positiva nel tempo lungo. La disciplina centrata sull'amore viene accettata più facilmente. Inoltre un amore autentico non si ferma davanti alla necessità di far valere la disciplina amorosa a costo di imporre delle frustrazioni, delle rinunce. Non dobbiamo dimenticare infatti che le frustrazioni sono necessarie per dare ordine al disordine del bisogno e del desiderio istintuale. Non sono perciò disturbi psichici ma condizione indispensabile di maturazione e di sanità mentale. Naturalmente una disciplina che vuole educare pur restando una disciplina ferma dovrà evitare ogni forma di rigidità irragionevole. Anzi man mano che l'individuo cresce deve crescere l'appello alla ragione e al consenso come giustificazione di ogni richiesta di disciplina. Così facendo si passa dalla disciplina all'autodisciplina.

Capitolo V

LA LEGGE MORALE

Nel capitolo precedente sulla coscienza tra l'altro si è detto che la coscienza è un insieme di relazioni della persona o meglio è la persona in relazione con se stesso con Dio, con la situazione e con la legge.

Affrontiamo ora lo studio della legge morale precisando subito che il concetto di legge ha un significato analogico e non univoco.

Infatti quando parliamo di legge o leggi, ci si può riferire a diversi ambiti, per esempio alle leggi giuridiche, che regolano la vita della società, oppure alle leggi fisiche, che esprimono una costanza di relazione fra diverse grandezze descritte con il linguaggio matematico, oppure ancora alle leggi di tipo statistico, ecc. Esistono quindi diversi tipi di legge e in ognuno di questi casi il termine "legge" ha un significato certamente diverso.

È opportuno allora precisare in che senso e secondo quali significati la teologia morale si serve di questo termine.

In termini molto generali, possiamo dire che la legge morale esprime il carattere obbligante, impegnativo, vincolante, esigente, della chiamata di Dio. In altre parole, la chiamata che Dio rivolge all'uomo a vivere secondo i suoi comandamenti non è solo un'esortazione, un consiglio, un'indicazione generica, né è qualcosa di indifferente o neutrale dal punto di vista morale, ma si presenta come *moralmente* obbligante per l'uomo.

Dire che una legge è *moralmente* obbligante significa che quella legge non è obbligante per l'uomo in virtù di una coercizione esterna, ma per una sorta di spinta interiore.

L'uomo rimane sempre libero di agire o meno secondo i dettami della legge morale, tuttavia egli è moralmente obbligato in coscienza a vivere osservando la legge morale.

Lo scopo della legge morale è *orientare il libero agire dell'uomo*, indirizzandolo effettivamente al bene. Infatti la legge morale non si impone all'uomo dall'esterno ma dall'interno, è come un'esigenza della persona umana verso il suo perfezionamento e compimento come creatura. La legge morale è data all'uomo perché egli possa agire in conformità a ciò che è il vero bene per la sua persona¹

¹ «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

In questo contesto allora non è più plausibile prospettare un conflitto tra libertà e legge (come nel nominalismo e nelle morali che ne scaturiscono, le morali dell'obbligazione), come se il fine della legge fosse quello di limitare la libertà dell'uomo, il quale dovrebbe il più possibile affrancarsi dagli obblighi della legge stessa per poter veramente esercitare la sua libertà².

LA LEGGE MORALE NEL NUOVO TESTAMENTO

La nozione di legge morale è assente dal Nuovo Testamento. Il termine “nomos” (legge) quando viene usato viene riferito alla legge mosaica, alla “torah”. Questa inoltre nel suo significato primario va al di là di una somma di precetti universali e invariabili. Gesù e Paolo combattono appunto la rigida precettivazione della legge. La legge nuova è infatti pienezza della legge e alternativa alla legge.

a. La pienezza della legge è Cristo. È la carità

Un primo elemento interessante è che la predicazione di Gesù è caratterizzata dall'annuncio di un ordine morale nuovo. Tra tanti interventi basta ricordare il “Discorso della montagna” dove Gesù è presentato come il nuovo Mosè. (Mt 5,1ss)

Ma un aspetto ancora più caratteristico è che tutto il messaggio morale è centrato sulla sua persona. Gesù non è un semplice legislatore, è il termine di riferimento e di misura della condotta stessa. È a lui che bisogna attaccarsi come a solida roccia (Mt 10,31-33). È lui che bisogna seguire, rinunciando, pur di seguirlo, ad ogni altro bene, anche ai più cari e persino alla vita. (Mt 8,18-22; Lc 9,23;57-62; Gv 12,26)

Gesù è regola concreta di vita, legge viva e personale, è quanto sta ad indicare il tema caratteristico della predicazione evangelica della sequela. Questa a chiunque sia rivolta comporta l'impegno di aderire corpo e anima alla persona di Gesù, facendo propria la sua missione e la sua sorte, di conformarsi al suo medesimo stile di vita,

promessa; vieta le strade del male, che allontanano l'uomo da Dio e dal suo amore. Essa è ad un tempo severa nei suoi precetti e soave nelle sue promesse». CCC al n. 1950

² «La legge di Dio non attenua né tanto meno elimina la libertà dell'uomo, al contrario la garantisce e la promuove». VS. 35

imparando dai suoi sentimenti e dalle sue azioni. (Mc 10,43-45; Lc 22, 26-27)

Anche il Vangelo di Giovanni insiste su questi stessi concetti.

La vita cristiana è un avanzare dietro a Gesù camminando alla sua luce, seguendo il pastore che procede alla testa del gregge. (Gv 8,12; Gv 10,4,5.16.75)

L'impegno poi dell'imitazione è riaffermato nell'ultima cena. (Gv 13,14-15.34;15,10-12). Da notare poi che quando Gesù si presenta come la luce, la vita, la via e la verità usa immagini e attributi che la tradizione rabbinica e scritturistica aveva spesso riservato alla torah. (Gv 8,12; 9,5; 11,25; 14,6.16)

Gli apostoli compresero bene questo insegnamento e lo arricchirono delle loro riflessioni, tra tutti in modo particolare S. Paolo che per diverse vie arriva alla conclusione che la legge del vivere cristiano è anzitutto Cristo.

Due le vie percorse dall'apostolo.

1. Confronto tra la legge e Cristo.

La legge è il pedagogo verso Cristo. Dopo la venuta di Gesù non siamo più sotto la legge ma siamo di Cristo (Gal 3,23ss.). Siamo liberi dalla legge e dai suoi elementi ma perché Cristo stesso vive in noi. (Rm 1,4-6; Gal 2,18-20).

Paolo toglie di mezzo la legge, ne abolisce i comandi perché ogni cristiano deve trovare in Cristo la sua legge. (Col 2,14; Ef 2,15) Alla legge antica subentra Cristo. (1Cor 9,21)

2. Vita nuova in Cristo

a. La vita cristiana è una vita nuova in Cristo.

Se l'essere nel Cristo è la condizione che qualifica la nuova creatura né consegue che nell'ordine pratico Cristo è guida e modello, la vita è un conformarsi al suo pensiero e alle sue azioni in particolare ai suoi sentimenti. Questa legge dell'imitazione è l'unica regola morale del cristiano. Non si tratta di riprodurre materialmente e dunque superficialmente, i fatti e i gesti del Salvatore, ma occorre adottare la sua maniera di pensare e di giudicare. (1Cor 2,16). Questa è la regola d'oro: "avere in se i medesimi sentimenti di Cristo". Qualunque sia, di conseguenza, l'atto concreto da farsi deve conformarsi al pensiero e alla carità di Cristo. (Rm 15,5; Fil 2,5). La motivazione ultima dell'imitazione di Cristo sta nel fatto che Lui, il

Cristo, è l'immagine del Padre. In definitiva la prima vera legge è Cristo.

b. Alternativa alla legge dei precetti è la legge dello Spirito

Già i Sinottici nel presentare e nel richiedere al discepolo del Cristo una "giustizia diversa", nuova, fanno intravedere che questa non è riducibile ad un codice, ma è la effusione dello Spirito di Gesù nel cuore di chi è chiamato a praticarla. (Lc 1,35; 3,16; Lc 11, 13; At 5, 3)

Ma senza dubbio è S. Paolo che considera lo Spirito come principio e norma della vita morale cristiana. Respinge infatti energicamente l'errore giudaico secondo il quale la legge giustifica gli uomini, conferendo la vita. A dare la vita è capace solo lo Spirito. (Rom 8,5-9. Gal 5, 16-24)

Con la Nuova Alleanza, inizia appunto l'era dello Spirito. Il cristiano "imbevuto di Spirito" fin dal giorno del battesimo, segnato e consacrato con il suo divino sigillo che gli garantisce la salvezza finale, trova di continuo nello Spirito, in lui inabitante, l'educatore della sua condotta. (1Cor 3,16; 6,11; 12,13; Gal 3,2; Tt 3,5; 2 Cor 1,21-22; 4,30; Rom 8,9-11; Ef 1,17-18; Eb 1,13-14; 6,4). È questo "Spirito di sapienza", e non una norma imposta dall'esterno, colui che "illumina gli occhi del nostro cuore" e ci guida alla attuazione della volontà di Dio che egli ci fa conoscere. (1Cor 2,10ss; Rm 5,5; Gal 5,22)

Dallo Spirito provengono gli atteggiamenti fondamentali del cristiano e in particolare la carità in cui si riassume e si compie tutta la legge. (Col 1,8; Rm 13,10 1Cor 13,4-7;Gal 5,14). Condotto da questa regola il cristiano può ben dirsi libero, Cristo lo ha liberato anche dalla legge esterna comunicandogli la legge interiore dello Spirito. (2 Cor 3,17; Rm 6, 14;Gal 5,17-18)

Interessanti per quanto riguarda la carità come sunto di tutta la legge e come indicazione dello Spirito gli scritti di S. Giovanni.

Nel Vangelo Giovanni usa il termine "nomos" solo per indicare la legge mosaica.

Ogni volta che parla della cosiddetta legge nuova usa il termine "entolé" (comandamento). Questo consiste: o nel comandamento del Padre al Figlio (Gv 10,18; 12,49-50) o nel comando di Gesù ai suoi,

nel “suo’ comandamento, quello che lui da. (Gv 13,34; 14,15.21; 15,10-12,14.17).

Anche nelle lettere Giovanni non usa mai la parola “nomos”. Inoltre il termine “entolè” è usato il più delle volte al singolare: “il comandamento”. Questo comandamento è la carità che è Dio stesso.

Conclusione.

Non si può dire che il Nuovo Testamento non ci offra una legge morale e che non parli di comandi divini: solo che legge e precetti sono lo Spirito di Dio in noi che ci guida al discernimento di ciò che concretamente è l’esercizio, qui e ora, della carità. La legge morale nasce solo all’interno dell’individuo.

S. Tommaso dice a tal proposito che la legge nuova è propriamente lo Spirito di Dio in noi la legge della carità. Ogni altro precetto specifico l’uomo deve trovarselo con la propria ragione. (I-II q.106. a.1)

LA LEGGE MORALE DA PRIMA DI S. TOMMASO FINO A NOI (SVILUPPO)

Prima di ogni altra cosa è necessario evidenziare come il cambiamento nella concezione di legge morale all’interno della teologia morale sia avvenuto dopo S. Tommaso.

La tradizione patristica presenta in maniera costante l’idea di Cristo come modello da imitare. È lui la legge morale, la “regola della nostra condotta” (S.Agostino). Questo modo di rapportarsi al Cristo come modello, immagine e legge è presente nel pensiero degli immediati predecessori di Tommaso.

Basti pensare alla Scuola Francescana la cui spiritualità “riconduce tutto a Cristo”. Gesù è il libro e più precisamente il “libro della vita”. Chi vuole istruirsi e corrergersi legga questo libro (S.Bonavventura)

Anche per S. Tommaso la legge non equivale ad un elenco di precetti.

Legge è in primo luogo Dio stesso: è la legge eterna; è il disegno divino sul mondo e sull’uomo. È Dio il bene. A lui l’uomo deve orientarsi.

Ora il disegno di Dio, la legge eterna si presenta all'uomo in varie forme. E tutte possono essere chiamate "legge".

Questo disegno si manifesta: nella Rivelazione, nel cuore dell'uomo mediante lo Spirito che spinge alla carità e nell'esperienza morale originaria che dice di fare il bene e di evitare il male.

Il "bonum", dice Tommaso, l'uomo lo scopre con la propria ragione. Questa legge che l'uomo scopre con la propria ragione è detta legge naturale, cioè appresa per via naturale cioè razionale.

Per cui in Tommaso la stessa legge naturale non è un insieme di precetti appresi una volta per tutte ma è la capacità di trovare il precetto operativo concreto. Questo deve essere scoperto dal soggetto stesso.

Infine l'uomo vive in società, e questo è conforme alla legge eterna, sarà la società stessa a determinare i grandi principi generali della legge naturale. Anche questi principi sono trovati razionalmente e solo a queste condizioni vincolano la coscienza dell'individuo.

Per Tommaso la legge è la disposizione (ordine) della ragione che appare in diverse forme anche simultaneamente e in base alle quali l'uomo potrà e dovrà trovarsi la sua norma e che lo condurrà alla felicità..

A differenza delle creature irrazionali che vengono condotte al fine secondo leggi proprie (amoralì) della specie, l'uomo capace di disporre di se stesso viene condotto: individualmente per una strada individuale. La legge morale è perciò una direzione proposta, fatta di principi generali e di capacità di adeguare la personale condotta degli uomini alle mutevoli esigenze dell'unico piano divino.

Fra il XIV e il XVI secolo la parola legge subisce una modificazione semantica. Sotto l'influsso nominalista (occamista) da un lato, col sorgere dello stato sovrano dall'altro, la legge, da ordinatio rationis promulgata passa a indicare il praeceptum promulgatum. La promulgazione diventa la vera e unica essenza della legge; l'atto di comando della volontà del sovrano (uomo o Dio).

Razionalità e comando si sono scambiate le parti. La legge non è concepibile se non come precetto, sia pur razionale.

L'idea generica di legge morale passa da una indicazione direzionale complessa capace di indirizzare le scelte operative del singolo a una somma di precetti operativi e la teologia morale assume ome suo

scopo la determinazione di precetti che si presentano alla coscienza come atti di comando da recepire passivamente.

Così la legge divina positiva, la legge naturale, la legge umana ecclesiastica e civile entrano nella formulazione della legge morale in quanto contengono precetti. Questi precetti, di natura eteronoma rispetto al singolo agente, sono già "norma" che il singolo deve recepire.

È in questo quadro storico preciso che nasce il problema dell'autonomia della coscienza. Di fronte a una legge morale che nasce da Dio direttamente ed esclusivamente come somma di precetti rigidi, l'affermazione dell'autonomia, del valore e della dignità del singolo non può affermarsi che come autonomia da Dio, considerato sorgente eteronoma di precetti da seguire ciecamente.

I COSTITUTIVI DELLA LEGGE MORALE

La tradizione teologico-morale ha distinto la legge morale in:

- legge eterna
- legge nuova (o della grazia, dello Spirito)
- legge divino-positiva (Rivelazione)
- legge naturale
- legge umana civile
- legge umana ecclesiastica

Distinzioni utili per meglio cogliere la natura della legge morale, ma sostanzialmente la legge morale è una³

1. LA LEGGE ETERNA

È la più importante, ma la più difficile da indagare, da conoscere e cogliere nella sua reale portata, nei suoi contenuti.

Con "legge eterna" si indica l'*eterno disegno creativo e salvifico di Dio*, mediante il quale Egli sin dall'eternità mirava all'esistenza e alla salvezza delle creature, con al vertice l'essere umano, al fine di modellare in esso Cristo, che è l'archetipo, facendolo poi partecipare alla pienezza della redenzione e della vita eterna.

Paolo annuncia al mondo questo disegno eterno specialmente nel primo capitolo delle *Lettere agli Efesini* (1,3-14) e ai *Colossesi* (1,13-

³ «Anche se nella riflessione teologico-morale si è soliti distinguere la legge di Dio positiva o rivelata da quella naturale, e nell'economia della salvezza la legge antica da quella nuova, non si può dimenticare che queste e altre utili distinzioni si riferiscono sempre alla legge il cui autore è lo stesso e unico Dio e il cui destinatario è l'uomo». VS al n. 45:

20), dove spiega come tutto sia stato creato in vista di Cristo, e gli uomini siano stati chiamati in Lui sin dalla fondazione del mondo ad essere santi e immacolati al cospetto di Dio, nella carità, presentandosi al Padre tramite Cristo in un rapporto filiale a lode e gloria della sua grazia.

Tutte le altre specie di legge, e anche le corrispondenti azioni dell'uomo, tramite cui si va realizzando il piano eterno di Dio, hanno la loro origine e il loro ultimo fondamento in Dio, sicché costituiscono delle partecipazioni alla legge eterna;

Il Concilio Vaticano II parla della legge eterna così: «Norma suprema della vita umana è la legge divina, eterna, oggettiva e universale, per mezzo della quale Dio, con sapienza e amore, ordina, dirige e governa l'universo e le vie della comunità umana»⁴.

Le diverse leggi morali si unificano nella legge eterna, nel senso che quest'ultima costituisce il modello sul quale vengono plasmate, la fonte da cui traggono autorità ed efficacia normativa, il fine verso cui orientano: le leggi temporali rivelano così la loro più profonda natura nell'essere manifestazioni e partecipazioni nel tempo della legge eterna»⁵.

2. LA LEGGE DELLA GRAZIA (O DELLO SPIRITO)

In ordine di dignità, la legge della grazia è la prima e più elevata partecipazione alla legge eterna. Come risulta dalla Rivelazione, l'espressione "legge della grazia" designa lo stesso Dio Uno e Trino, che si comunica all'uomo credente, vivendo e operando in lui (cfr Ger 31,31-34; Ez 36,26-27; Rm 5,5). Già nell'AT c'è l'annuncio di una nuova effusione dello Spirito (cfr GÌ 3,1 ss), che poi si realizza il giorno della Pentecoste (At 2), e nella vita del credente giustificato (Rm 8).

Alla luce di questi testi possiamo sinteticamente dire che lo Spirito Santo:

- è la guida morale, istruisce e illumina l'uomo interiormente, è un principio interno di azione;
- rafforza la volontà dell'uomo muovendola al bene e orienta la libertà umana a Dio in modo tale che la vita del credente sia conforme alla volontà di Dio e alla sua legge;

⁴ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Dichiarazione sulla libertà religiosa Dignitas humanae*, 7 dicembre 1965, n. 3; *Ench, Vat.* 1,1042-1086.

⁵ R. TAMANTI, o.c., p. 119

- comunica al cristiano un nuovo modo di essere costitutivo, tanto che egli ormai può dire di "vivere nello Spirito" o "dello Spirito".

Nel Catechismo della Chiesa Cattolica leggiamo le seguenti interessanti e chiare parole: «La legge nuova è chiamata legge d'amore, perché fa agire in virtù dell'amore che lo Spirito Santo infonde, più che sotto la spinta del timore; una legge di grazia, perché, per mezzo della fede e dei sacramenti, conferisce la forza della grazia per agire; una legge di libertà (cfr Gc 1,25; 2,12), perché ci libera dalle osservanze rituali e giuridiche della legge antica, ci porta ad agire spontaneamente sotto l'impulso della carità ed infine ci fa passare dalla condizione del servo che 'non sa quello che fa il suo padronÈ a quella di amico di Cristo, 'perché tutto ciò che ho udito dal Padre l'ho fatto conoscere a voi' (Gv 15,15) o ancora alla condizione di figlio erede (cfr Gai 4,1-7.21-31; Rm 8,15)»⁶.

Anche la VS al n. 24 afferma: «Raccogliendo quanto è al cuore del messaggio morale di Gesù e della predicazione degli Apostoli e riproponendo in una mirabile sintesi la grande tradizione dei Padri d'Oriente e d'Occidente, san Tommaso ha potuto scrivere che la legge nuova è la grazia dello Spirito Santo donata mediante la fede in Cristo».⁷,

È importante notare che S. Tommaso non dice che la legge nuova viene a noi tramite lo Spirito o consista nei suggerimenti con i quali lo Spirito spinge ad agire in modo conforme alla legge divina, ma che la legge nuova è la stessa grazia dello Spirito.

Lo Spirito Santo, che abita in noi, è la guida nella vita morale, illuminando e istruendo interiormente l'uomo. Egli però non si limita ad indicare il da farsi, ma inclina anche la volontà ad agire bene, muovendo il cuore.

S. Tommaso chiamava la legge della grazia anche "legge interiore".

3. LA LEGGE DIVINO-POSITIVA (RIVELAZIONE)

La Storia della Salvezza è data anche dalla continua e progressiva rivelazione di Dio al suo popolo e tramite questo all'umanità. Tale rivelazione si manifesta nella Parola che chiama; la Parola è scritta. La Parola si è fatta carne nella persona di Gesù Cristo. Egli perciò è

⁶ CCC n. 1972

⁷ VS n. 24; «*Principaliter nova lex est lex indita, secundario autem est lex scripta. [...] Hoc modo lex nova est indita homini, non solum indicans quid sit faciendum, sed etiam adiuvens ad implendum*», cfr S. Th. I-II, q. 106 a.1

il punto di riferimento, è la chiamata totale e la risposta totale: è da questa realtà che deriva l'invito-obbligo alla sequela.

Ma anche nel far riferimento al Cristo ciò che è fondamentale è l'atteggiamento globale, non tanto i singoli atti. Questo consiste, come sappiamo, nella carità, per cui la carità è il supremo criterio valutativo.

Solo all'interno di questa ottica che fa riferimento al Cristo come esemplare e alla carità come criterio valutativo ha senso cercare nella Scrittura i precetti relativi a comportamenti particolari.

Questi precetti vanno interpretati in questo quadro più generale e ugualmente rivelato. Come abbiamo visto in precedenza a proposito del Discorso della Montagna e dei precetti Paolini, non tutto ciò che nella Scrittura assume forma di precetto ha lo stesso significato e lo stesso valore.

Davanti ai precetti biblici compresi quelli neotestamentari bisogna porsi questa domanda: quali precetti sono stati trasmessi in quanto tali e quali in quanto modello di un'operazione filosofica e teologia che noi siamo tenuti a compiere nello stesso Spirito ma in situazioni storico culturali diverse.

Ogni precetto ha un significato e una portata perenne ma in due modi diversi. Può infatti essere il precetto di realizzare un determinato comportamento valido pure oggi e il precetto di compiere la stessa strada di discernimento compiuta dall'autore sacro, arrivando a risultati forse diversi.

Nell'insegnamento morale sia dell'A.T. e in particolare del Nuovo Testamento si possono distinguere per quanto riguarda le norme etiche, tre stadi:

1. Il comandamento fondamentale dell'amore nelle sue diverse formulazioni.
2. Le incarnazioni sempre valide di questo comandamento. Riguardano l'uomo in quanto tale e scaturiscono dal cuore del Vangelo: obbligo di convertirsi, di vivere secondo lo Spirito, di portare frutti ecc.
3. Le indicazioni categoriali condizionate più o meno dalla storia, nelle quali si deve ammettere una certa relatività, che potrebbero venir modificate a seconda delle epoche, non soltanto nella loro formulazione ma anche nel loro contenuto.

4. LA LEGGE NATURALE

Dopo il riferimento alla Sacra scrittura per chi si appresta a compiere un discernimento c'è la legge naturale.⁸

Che cosa si intende con legge naturale? Facciamo nostra la definizione che da il Tamanti nella sua opera già citata.

“Diciamo subito che l'espressione legge naturale si riferisce a quell'insieme di leggi non scritte che l'uomo può cogliere con la sua ragione, indipendentemente dalla Rivelazione esplicita di Dio; si tratta di una legge che non è scritta, non è posta da qualche autorità umana, ma sostanzialmente scaturisce dalla natura, come dice il termine stesso: non però una natura astratta, metafisica, ma la natura umana, meglio ancora, la natura della persona umana.

È la persona stessa, colta nella sua verità, nella sua essenza più profonda, nelle sue inclinazioni e finalismi, ad essere legge per l'uomo.

Si può quindi affermare che la legge morale naturale è la persona umana stessa, con le sue strutture e le sue finalità tipicamente umane. Per questo essa può essere colta a prescindere dalla Rivelazione, perché appunto fondata su ciò che la persona umana scopre in se stessa come appello morale, e per questo è una legge non scritta, non posta da alcuna autorità umana: mai è possibile fissarla una volta per tutte, perché l'uomo, crescendo nella comprensione delle esigenze morali scritte nella sua stessa persona, tende ad approfondire sempre più il contenuto stesso della legge naturale, quanto alla conoscenza che egli ne ha.”⁹

4.1. Sacra Scrittura e legge naturale

L'idea di legge naturale è presente e operante nella Scrittura sia nel'AT. che nel NT.

L'AT. conosce bene sia l'esperienza morale originaria, sia la presenza di doveri morali concreti anche per il periodo precedente la

⁸ Su questo argomento teniamo presente due documenti: la Veritatis splendor e il documento dalla Commissione Teologica Internazionale, *Alla ricerca di un'etica universale. Nuovo sguardo sulla legge naturale*, LEV, 2009

⁹ TAMANTI R., o.c., p.132

legge del Sinai. Adamo, Eva, Caino, Noè, Giuseppe e i suoi fratelli, tutti conoscono il bene e il male, tutti sono misurati in bene o in male di fronte ad una legge assoluta non scritta. Essa è operante perché vive nel cuore e nella coscienza del gruppo; ma essa è configurata sempre come chiamata di Dio.

Nel Nuovo Testamento è S. Paolo che tratta esplicitamente e implicitamente il tema della legge naturale.

Prendiamo in considerazione il testo di Rm 1,18-2,16 che è il testo-chiave circa l'esistenza e i contenuti della legge naturale; testo non va preso isolatamente, ma considerato all'interno di tutta la lettera ai Romani¹⁰.

Nei versetti che precedono l'apostolo delle genti enuncia il tema principale di questa pericope che è la colpa universale e il bisogno di salvezza, redenzione, di tutti gli uomini; da qui il bisogno di dimostrare che tutti gli uomini sono bisognosi di salvezza in quanto tutti sono peccatori.

Nei vv. 18-32 Paolo parla del peccato dei pagani che consiste nel non aver riconosciuto il Dio vero, pur avendo avuto la possibilità di farlo attraverso l'osservazione della natura, e sono caduti nell'idolatria. Per questo sono inescusabili. Inoltre sono colpevoli perché, in conseguenza del loro mancato riconoscimento di Dio, si sono abbandonati a disordini sessuali che Paolo qualifica come "contro natura" (v. 26).

Dal testo risulta chiaramente per gli uomini: la possibilità di una conoscenza naturale di Dio attraverso la creazione e di conoscere principi e norme morali valide indipendentemente da una Rivelazione positiva. Perciò Paolo fa notare come gli uomini siano caduti in un oscuramento della vita morale, in una bramosia egoistica che domina l'uomo dall'interno, "pur conoscendo il giudizio di Dio, che cioè gli autori di tali cose meritano la morte" (Rm 1,32). Notiamo come Paolo qui parli del giudizio di Dio, pur trattando dei a conferma del fatto che anche per loro era possibile conoscere Dio e cogliere il bene e il male connesso con le azioni umane.

Anche in altri passi delle lettere di Paolo troviamo frequentissimo è il richiamo a fare ciò che è giusto, buono, decoroso, conveniente, senza ulteriori specificazioni contenutistiche. (1Ts 4, 12; Rm 13, 13; 1Cor 7, 35; 2 Cor 4, 2. Cfr. anche Rm 12, 2 e 21; Gal 6, 9; Fl 4, 8.)

¹⁰ Cfr A. SACCHI, *La legge naturale nella lettera ai Romani*, in AA. VV., *Fondamenti biblici della teologia morale*, 376:

Infine molta della parentesi paolina, in specie Rm 13 in cui l'obbedienza alle autorità non viene ricondotta a specifici temi biblici, è legata a un apprezzamento ragionevole di ciò che è bene e male, senza deduzioni dalla, o richiami alla legge anticotestamentaria o alla parola di Gesù.

L'idea di legge naturale non è presente solo nelle lettere di San Paolo. Infatti anche i Vangeli conoscono, se non l'espressione, l'idea di legge naturale.

La famosa regola aurea (Mt 7,12 e Lc 6,31) altro non è che una guida a trovare caso per caso, con la ragione e l'esperienza, il precetto giusto. Del pari, nostro Signore invita due fratelli che litigavano per un'eredità a trovare da sé ciò che è giusto (Lc 12, 13-14).

Nella Scrittura quindi è presente con varie accentuazioni, l'idea di legge naturale intesa, come precisato precedentemente, come capacità dell'uomo di trovare, scoprire la volontà di Dio, sia cercando in se stesso, sia avvalendosi della riflessione altrui.

Frutto di questa ricerca è ad esempio il decalogo. Non è azzardato dire che il decalogo rappresenta un minimo di esperienza morale di tutto un ambito storico-culturale assai vasto: quello della legge naturale scritta.

4.2. Legge naturale e cosmo

Gli elementi che compongono la legge naturale non sono solo l'esperienza interiore dei valori e di se stesso, ma anche l'esperienza di dati sensibili.

La somma di questi dati possono a loro volta essere chiamati natura, in quanto contrapposti a spirito. L'uomo è chiamato ad agire in un mondo fisico e biologico e anche questo è un dato oggettivo, è un elemento della legge naturale.

Per il credente anche queste leggi che provengono dal mondo fisico-biologico sono manifestazione della volontà del supremo creatore e ordinatore e l'uomo deve osservarle per due motivi:

- è lui stesso corporeità e perciò natura nel senso ora in questione
- la sua azione si esercita sulla natura che è in grado di modificare ma non arbitrariamente.

Attraverso la sua capacità intellettuale l'uomo deve scoprire, osservare e rispettare nella libertà tali leggi, manifestazioni anche esse della chiamata di Dio. Senza però scadere in un dogmatismo fisiologico.¹¹

Questo aspetto, o meglio elemento, la teologia passata l'ha poco considerato e quel poco in senso particolare. Ha fatto riferimento più che al cosmo agli animali per evidenziare ciò che l'uomo aveva in comune con essi e trarre da qui leggi per l'uomo stesso (particolarmente sfruttato in questo senso per ciò che riguarda la sessualità e la procreazione).

Oggi è necessario considerare il cosmo in maniera diversa. L'uomo agendo nel mondo è in grado di modificarlo e modificarlo profondamente. Tale modificazione a sua volta incide sull'uomo stesso.

4.3. Immutabilità della legge naturale

Da quanto detto emerge che la legge naturale è un insieme di dati che si pongono all'uomo attraverso l'esperienza morale originaria dall'interno e dall'esterno: dalla storia e dal cosmo.

Ora se consideriamo la legge naturale come espressione della volontà di Dio questa è immutabile, o meglio unica.

Ma se la consideriamo come una particolare legge scritta o detta da un popolo allora è necessaria una distinzione.

Il primo principio (fai il bene e evita il male) è sempre invariabile così alcuni valori fondamentali benché la loro elencazione sia condizionata sul piano storico.

La loro formulazione concettuale, l'elencazione e subordinazione è condizionata e perciò mutabile.

La riflessione morale tenderà sempre a tradurre in indicazioni o precetti scritti o scrivibili; ma più si tenta di scendere nei dettagli tanto maggiore sarà la variabilità dei risultati.

La legge naturale è variabile nei precetti operativi al variare:

- a. dell'approfondimento della riflessione morale
- b. delle situazioni di fatto.

Questa constatazione non è recente, anche S. Tommaso era giunto alla stessa conclusione.

¹¹ Ivi, p. 174

4.4. Legge naturale e diritto naturale

Prima di passare a un altro elemento della legge morale dedichiamo ancora un po' di tempo ad analizzare il rapporto tra legge naturale e diritto naturale.

Tra le due realtà c'è un rapporto strettissimo in quanto il diritto naturale si fonda sulla legge naturale. Se si riconosce, infatti, un'esigenza umana come naturale, immediatamente essa si converte in diritto. Il diritto naturale fonda poi quello positivo, cioè la legge umana posta dalla legittima autorità.

Questa interdipendenza è importante diversi motivi primo tra tutti perché sono la base concreta per la promozione di una morale universale, di un'etica comune a tutti gli uomini. “Sul presupposto della comune natura umana, dell'unità del genere umano e del suo destino, con la comune riflessione sulla verità dell'uomo, con il dialogo, c'è la speranza di arrivare ad una convergenza, ad un consenso su tante questioni di ordine morale; convergenza non solo su principi e norme basilari, ma anche su un sempre maggior numero di principi e norme derivate.”¹²

Sono, poi, l'unica salvaguardia contro l'esercizio arbitrario del potere politico e legislativo: in presenza della violazione di beni e di diritti umani fondamentali, non rimane altra salvaguardia che il ricorso alla legge naturale e al diritto naturale. Infine costituiscono per la Chiesa una piattaforma, una base comune per stabilire un dialogo con il mondo, per comunicare con tutti gli uomini sul piano etico.

5. LA LEGGE UMANA POSITIVA CIVILE

Altro elemento costitutivo, fondamentale, della legge morale è la legge umana positiva.

È fondamentale perché in stretta relazione con l'uomo e il suo essere sociale. L'uomo è per sua natura un essere sociale, la sua vita si svolge necessariamente in un qualche contesto sociale e ogni comportamento del singolo avviene in una società, ha ripercussioni su di essa e attraverso essa influisce sui singoli consociati.

¹² TAMANTI R., o.c., p. 147

Inoltre ogni gruppo e società è orientato al proprio fine e possiede un insieme di leggi adatte a conseguire tale fine comune. Leggi che non necessariamente devono essere scritte.

Nel nostro tempo, caratterizzato dalla socializzazione, poiché ogni individuo si trova ad essere membro di una fitta rete di società di vario tipo, dimensioni e importanza, ha davanti a sé una serie di leggi relative alle varie società e a gruppi di appartenenza.

A proposito delle leggi si suole distinguere tra leggi umane positive in senso stretto e cioè quelle riguardanti lo Stato e la Chiesa (civili o ecclesiastiche) e leggi umane positive in senso lato.

Ulteriore distinzione è tra leggi positive o affermative e leggi negative. Le prime prescrivono che cosa l'uomo deve fare e obbligano sempre ma non ad ogni istante. Le seconde stabiliscono che cosa l'uomo deve tralasciare, queste valgono sempre e in ogni momento. Infine si parla anche di leggi penali, leggi cioè che non obbligano in coscienza ma che obbligano ad accettare la punizione se uno viene colto inadempiente.

Tornando alla distinzione tra leggi positive in senso stretto e quelle in senso lato non è che le prime sono più importanti e quindi più vincolanti delle seconde ma solo che alle prime uno non può non far riferimento in quanto necessariamente se è cristiano appartiene alla Chiesa come alla società civile, l'appartenenza alle altre è una libera scelta.

Al di là di tutto resta il fatto che nello scegliere la norma concreta da seguire si deve tener conto anche del fatto che si vive in varie società e che la mia scelta può incidere sulla vita associata.

In questo contesto la legge positiva umana mi indica che cosa la società si attende da ogni suo membro, concretizza la volontà di fondo di collaborare.

5.1. Leggi umane e coscienza

Nessuna legge, sia essa statale che ecclesiastica, automaticamente è ribaltabile in precetto morale: essa si pone come uno degli elementi del quadro che è la legge morale.

Solo un'attenta valutazione della e confronto delle leggi umane con la Rivelazione, con le leggi "naturali" e con la situazione concreta

potrà eventualmente condurre a far diventare norma il contenuto della legge umana.

In questo lavoro di discernimento può esser utile la distinzione tradizionale tra leggi ingiuste e giuste.

Abbiamo precedentemente constatato che gli uomini si associano oltre che per realizzare qualcosa di intrinseco al loro essere anche perché insieme si vogliono e si possono raggiungere dei fini determinati, il bene comune.

Alcuni di questi fini sono fondamentali, primari, necessari e sono perseguiti appunto dalle società necessarie e sovrane. Il seguire tali fini è un dovere morale per il cittadino.

Però può capitare che tale fine venga perseguito con leggi che si oppongono direttamente alla legge rivelata o naturale. Sono le cosiddette legge ingiuste.

Tali leggi non hanno alcun titolo per imporsi alla coscienza e quindi diventare norma dell'agire.

5.2. Le leggi positive ecclesiastiche

In linea generale il diritto canonico entra a far parte della legge morale con le stesse modalità della legge umana positiva, anche se è bene tener presente due caratteristiche di tale legislazione: le leggi che esprimono il diritto divino vanno interpretate distinguendo quella che è manifesta volontà di Dio e quello che è il modo nel quale tale volontà viene espressa.

Tutto il diritto canonico globalmente preso impone alla coscienza del singolo un'attenzione maggiore di qualunque legge civile. La Chiesa pur non essendo infallibile a livello giuridico è indefettibile e perciò affidabile.

6. LA LEGGE UMANA ECCLESIASTICA (LA VITA DELLA CHIESA E IL MAGISTERO)

La vita morale della Chiesa

Nel suo impegno di discernimento il cristiano non può non prendere in considerazione e seriamente la riflessione e l'esperienza della comunità ecclesiale.

Ogni esperienza e riflessione cristiana in materia morale deve esser vissuta e verificata nella Chiesa.

1. Deve esser vissuta nella Chiesa perché lo Spirito che è guida al discernimento è certamente presente nell'uomo e nell'umanità come e quando vuole, però di questa presenza la Chiesa è sacramento.

Inoltre ogni serio problema morale è stato affrontato, dibattuto e vissuto dalla Chiesa. L'esperienza morale e la riflessione dell'individuo è sempre fatto di Chiesa che si ricollega al passato. Solo nella Chiesa c'è la continuità dello Spirito Santo. Continuità, però, che non vuol dire ripetitività dei comportamenti.

2. Deve esser verificata nella Chiesa: l'esperienza e la riflessione del singolo deve esser messa a confronto nella sua originalità con la Chiesa intera. Essa potrà essere rifiutata o accolta. Ciò che importa è che non venga perduta.

Magistero e morale

Nel più ampio campo sopra accennato si inserisce la funzione del magistero in materia morale.

Prima di tutto è necessario non confondere gerarchia e magistero. La funzione magisteriale è una delle funzioni della gerarchia, ma non ogni intervento gerarchico è magistero.

Magistero è insegnamento; in morale è insegnamento su ciò che è bene e ciò che male.

Quando la gerarchia lo ritiene opportuno interviene a livello di magistero proponendo una dottrina come vera o come erronea basandosi sulla rivelazione, sulla riflessione ed esperienza umana.

Si suole distinguere il magistero della Chiesa in due specie, non solo perché tratta di due campi diversi: quello della fede e quello della morale, ma anche in ragione del grado di solennità tanto dell'autorità che dà l'insegnamento quanto del modo in cui l'insegnamento viene dato.

Si afferma che è infallibile il magistero del papa ex cathedra o quello della gerarchia riunita quando riguarda un argomento di fede o di morale che deve essere creduto da tutta quanta la Chiesa. Il magistero infallibile è irreformabile.

Altrimenti si tratta di magistero autorevole o autentico. Questo anche richiede “rispetto di volontà e di intelligenza”, ma è riformabile.

Fatta questa distinzione emerge una domanda: può essere il magistero infallibile o autentico nello stesso senso, nella stessa misura, tanto nel campo della fede che in quello della morale?

Sono necessarie alcune distinzioni:

Il campo della fede è esteso quanto la Rivelazione. Tutte le proposizioni che noi affermiamo come dottrine della fede sono riformulazioni o ripetizioni dell’insegnamento del Cristo. In questo campo anche se cambiano le formulazioni lo scopo è sempre quello di mantenere tutta la verità della rivelazione originale.

Il campo della morale è molto più vasto della rivelazione. Lo sviluppo in questo campo è uno sviluppo sostanziale e coinvolge molto di più l’elemento razionale.

L’intervento della ragione umana è infatti indispensabile sia per tradurre l’ideale dell’amore in un codice fondamentale di condotta, sia per sviluppare codici morali che stiano al passo con la sempre mutevole condizione umana.

È possibile allora parlare di infallibilità?

Il Vaticano I afferma che il campo entro il quale si esercita questa prerogativa è la “dottrina della fede e della morale”.

Non c’è un’affermazione definitiva che limiti l’esercizio di questa infallibilità al campo della verità rivelata.

Tale affermazione la si può leggere invece nel Vaticano II (LG 25)

L’infallibilità riguarda la totalità dell’evento della salvezza. La pretesa di infallibilità ha forza e certezza che variano via via che ci allontaniamo dalle verità centrali e chiaramente affermate dell’evento della salvezza.

A livello morale, date le constatazioni precedenti, la pretesa di infallibilità è molto debole.

Magistero e coscienza

Detto questo però non possiamo dimenticare che se il magistero non è infallibile è sicuramente autorevole, da tenere in seria considerazione nel lavoro di discernimento.

La relazione tra magistero e coscienza può essere paragonata all'amicizia che lega due persone in un amore indissolubile: possono talora nascere dei conflitti momentanei ma esse sanno trovare sempre il modo e la volontà di riconciliarsi perché consapevoli di non potersi separare senza perdersi.

Possibilità di collisione e modo di risolverla.

Si tratta di casi limite, più o meno frequenti. Tali conflitti potrebbero essere ridotti se sia il concetto di coscienza che di magistero fossero chiariti.

Ricordiamo prima di tutto che coscienza e magistero agiscono su due piani diversi.

Il Magistero si tiene sul piano delle proposizioni generali e della condanna degli errori ben specificati.

Il campo della coscienza è quello della realtà concreta, che per la sua complessità non può mai essere giudicata alla luce di un solo principio, ma alla luce della totalità di ciò che Dio ci insegna per mezzo della rivelazione, dell'esperienza e della riflessione del genere umano e dell'insegnamento del magistero.

Capitolo VI

IL PECCATO

A questo punto, dopo aver preso coscienza che l'uomo è soggetto della moralità e dopo aver esaminato l'atto umano, i suoi condizionamenti, la coscienza e la legge morale passiamo a considerare la risposta negativa dell'uomo alla chiamata di Dio.

Tale risposta negativa è il peccato.

1. SITUAZIONE ATTUALE

Tra le tante cose caratteristiche della nostra epoca c'è anche l'affievolimento del senso e della coscienza del peccato.

È possibile notarlo sia a livello di linguaggio: la parola peccato ricorre meno frequentemente; sia a livello di prassi sacramentale per quel che riguarda la crisi della confessione.

Molteplici sono le cause e i motivi che hanno portato a questo cambiamento, i più importanti possono essere i seguenti:

a) Cause di natura generale

Il peccato è un concetto religioso. Esso è offesa di una relazione, è infedeltà nei confronti di Dio. Esso esiste solo là dove esiste Dio e si vive la relazione con Lui.

Nella nostra società si è verificato un profondo processo di secolarizzazione per cui Dio e il divino sono scomparsi sempre più dalla presenza e dalla coscienza dell'uomo. E dove l'uomo non sta più in relazione con Dio anche il peccato scompare.

Inoltre il mondo odierno è un mondo pluralistico. In tale mondo tutto viene relativizzato e la realtà è presentata come un conglomerato di sistemi di valori diversi e tra loro concorrenti, considerati come espressione di una determinata evoluzione, cultura o convenzione storica.

b) Messa in discussione della libertà

A tal proposito tre punti meritano attenzione.

Il peccato presuppone la responsabilità e quindi la libertà. Oggi questo punto viene messo in questione. L'uomo infatti si sperimenta spessissimo come sottomesso ad una rete anonima e potentissima di costrizioni interiori ed esteriori per cui la libertà risulta essere

molto ridotta se non addirittura scomparsa. Di conseguenza l'uomo ha l'impressione di non essere l'autore ma la vittima del male.

Di conseguenza il male, o in altri termini il peccato, viene spiegato a partire non dalla libertà ma da altri meccanismi interni (Freud e gli psicanalisti della sua scuola) o esterni all'uomo (Marcuse).

2. IL PECCATO NELLA SCRITTURA

1. Osservazioni preliminari: contesto teologico

La Bibbia conosce a fondo la realtà del peccato. Tuttavia questo non è mai il suo tema proprio.

Ovunque la Sacra Scrittura parla del peccato ne parla sempre in subordine alla lieta novella della salvezza e della grazia e solo in questa luce è possibile cogliere il vero senso delle sue parole.

2. Aspetti del peccato nell'Antico Testamento

2.1. Universalità del peccato.

L'AT non ha elaborato alcuna teologia sistematica del peccato, però è pieno di immagini e di allusioni che testimoniano come esso sappia che ogni uomo e in qualsiasi tempo coinvolto in qualche modo nel peccato.

Fin dall'inizio viene sottolineata l'universalità del peccato. La storia delle origini ha davanti agli occhi l'universale storia del mondo e dell'uomo e traccia le costanti di tutto quel che seguirà. Tali costanti includono senza dubbio l'uomo che erra. La storia delle origini possiamo dire che racconta passo dopo passo questo comportamento errato dell'uomo verso Dio. (Gn 1-11)

Anche i profeti testimoniano questa universalità del peccato. (Ger.6,28; Os 1,2) Ugualmente la ritroviamo negli scritti sapienziali (Ec. 7,20; Gb 4,17-21)

2.2. Dimensione collettiva e individuale del peccato.

Nell'Israele preesilico il primo aspetto è stato dominante: il peccato trasmesso da padre in figlio. Così tutta una città viene punita come nel caso di Sodoma e Gomorra.

Il periodo dell'esilio fa passare in secondo piano l'aspetto collettivo e privilegia quello individuale (Ger 31,29-30)

Bisogna però tener presente che questi due aspetti non sono mai contrapposti, ma sempre complementari. Adamo è sempre una figura individuale e collettiva così come poi lo sarà Cristo.

2.3. Essenza del peccato.

- I concetti principali

PESHA' Rompere, sottrarsi, tradire.

HATA'T Sbagliare, mancare, non cogliere il bersaglio, fallimento di una relazione personale.

AWON Piegarsi curvarsi: esprime lo stato del peccatore.

- Il peccato è rottura dell'Alleanza

Sono i profeti a bollare il peccato come rottura dell'Alleanza e a far luce sui vari atteggiamenti che portano a questo. In Amos si tratta dell'ingratitude, in Osea dell'infedeltà, in Isaia della presunzione, in Geremia dell'ostilità contro Dio, che ribolle segretamente nell'intimo del cuore.

- Il peccato è voler essere come Dio.

Il motivo fondamentale che spinge l'uomo a tradire l'Alleanza è l'orgoglio presuntuoso che vorrebbe mettersi al posto di Dio e che quindi non riconosce più Dio come l'interlocutore che sta di fronte e che fonda questa relazione reciproca.

Emblematico il racconto dei primi capitoli della genesi

Il rapporto originario tra l'uomo e Dio è descritto come un rapporto fatto di amicizia, fiducia, familiarità.

L'uomo è creato come immagine appunto perché possa rispondere al Modello originario.

Se l'uomo è creato per entrare in relazione con Dio, questo comporta anche già la libertà.

Ad ogni modo questo momento decisivo di una relazione viene ulteriormente sottolineato dal comandamento che Dio dà all'uomo. Per la Scrittura infatti il comandamento non è uno strumento di oppressione, ma serve a rendere possibile la libertà concreta. Ma contemporaneamente ne delimita lo spazio. Il comandamento pone quindi limiti e chiarisce i rapporti, mostra che nella relazione tra l'uomo e Dio esiste un dislivello. Si tratta sì di un rapporto libero, ma con ciò non viene eliminata la differenza fondamentale tra l'uomo e Dio.

Il peccato è non accettare questo dislivello.

L'uomo non vuole essere una libertà che deve se stessa ad altri. L'uomo vuole essere per virtù propria tutto. L'uomo non vuole essere figlio.

Dove il peccato fa così il suo ingresso, Dio non può più esser visto come Padre che rende possibile e sorregge la libertà umana ma viene necessariamente come rivale che minaccia la libertà.

- Il peccato è caduta nel vuoto.

Quest'altro tratto del peccato in Gen 3 viene raffigurato dal simbolo del serpente. Questo vuole apparire diverso da ciò che in realtà è, ma è e rimane un animale.

Come la boria del serpente finisce per rivelarsi menzogna dietro cui non c'è niente così anche l'uomo che vuole essere come Dio precipita nel vuoto, si ritrova nudo.

Dove l'uomo con il peccato si mette fuori del rapporto con Dio perde anche se stesso, tradisce la sua libertà e dignità. L'uomo che pecca può sognare cose meravigliose ma in realtà corre verso il vuoto. Il peccato è una vuota illusione, e un menzogna.

- Il peccato è libertà tradita, ma non perduta

Con la sua presunzione peccaminosa di voler essere come Dio, l'uomo, tradisce la sua libertà, in quanto la fa uscire dal rapporto che la fonda. Ma non la perde, continua infatti ad essere in rapporto con Dio e a prendere posizione nei suoi riguardi. Questo risulta dall'interrogatorio a cui Dio lo sottopone. Dio continua a riconoscere nell'uomo peccatore la sua immagine dotata di libertà, altrimenti non avrebbe potuto chiamarlo a rendergli conto. Così il fatto che l'uomo sa difendersi testimonia che gode ancora di uno spazio di libertà.

Tuttavia la sua libertà viene ridotta dolorosamente entro i propri limiti.

Col peccato l'uomo voleva eliminare il dislivello tra creatura e creatore antecedente a qualsiasi libertà. La sentenza di condanna pianta come un chiodo tale dislivello nella sua realtà. L'uomo peccatore sperimenta la finitudine creaturale con tutti i suoi limiti come minaccia. Ciò è vero in primo luogo per la morte il castigo vero e proprio però viene descritto come cacciata dal giardino. Con ciò viene ratificato quello che il peccato ha provocato: la lontananza da Dio.

- Il valore di Genesi 3 e della storia delle origini.

Genesi 3 non va letto storicamente. Esso fa affermazioni di principio e dice cose permanentemente valide. Non racconta un qualche passato lontano ma la tentazione attuale del peccato. Quando l'uomo rompe con il peccato, il rapporto con Dio finisce per sconvolgere anche il suo rapporto con il prossimo e con il mondo.

Dove l'uomo non riconosce il dover se stesso ad altri, ma pretende di essere la misura di tutto, pure il rapporto con il fratello diventa un rapporto di concorrenza.

Nel complesso Genesi 1-11 presenta un'umanità che è invischiata senza speranze in un peccato che tutto distrugge, ma ciononostante conservata in vita da Dio e si vede da Lui promettere un futuro.

Nel Nuovo Testamento tutti questi dati troveranno il loro corrispettivo di segno opposto, Cristo, che cambia la negatività del peccato nella positività della grazia.

Con la sua azione peccaminosa l'uomo può infrangere l'Alleanza, ma Dio rimarrà fedele all'Alleanza e cercherà senza stancarsi il dialogo con l'uomo peccatore.

L'uomo può vedere Dio come un rivale, ma Dio lo vede come la sua creatura, che ha creato per amore e che cironderà sempre di amore.

3. Aspetti del peccato nel Nuovo Testamento

Anche il NT non si propone di formulare una teoria sistematica del peccato. Esso presuppone la potenza del peccato e la multiformità dei singoli peccati. Perciò sia Gesù che la comunità primitiva si riallacciano all'intelligenza del peccato tramandata dagli scritti veterotestamentari.

3.1. Termini e linee principali

I termini e i concetti usati dal Nuovo Testamento per parlare del peccato sono diversi: : *αμαρτια, ανομια, αδικια, παραβασι*].

* La radice senza dubbio più usata è *αμαρτ* con i suoi vari derivati. A somiglianza del termine HATA'T indica il fallimento di un traguardo.

Nella cornice dell'alleanza tale traguardo non può essere altri che il Dio della Alleanza.

Gesù porta la nuova alleanza proclamando l'avvento del Regno offrendo il perdono e invitando alla conversione e alla penitenza, non stupisce perciò il fatto che nei Sinottici il termine compaia esclusivamente nel contesto della confessione e della remissione dei peccati. (Mc 1,4-5)

* La parola anomia (anomia) è esclusiva di Matteo. Essa significa il fallimento di una legge divina. Ma per legge non si intende una norma esteriore, ma la rivelazione della volontà del Padre in Gesù. Di conseguenza l'anomia equivale a non prestare attenzione alla chiamata della grazia che ci viene fatta in Gesù.

In generale possiamo dire che nei Sinottici le affermazioni sul peccato ancora poco sistematizzate. Invece nella teologia paolina si nota una chiara tendenza alla sistematizzazione

* Paolo usa il termine amartia (amartia) quasi sempre al singolare. Con ciò egli dice che non esistono tanto singoli peccati, ma il 'peccato' come orientamento generale e corrotto di tutta la persona umana.

Il peccato è uno stato e una potenza che domina su ogni singolo uomo e sull'umanità (Gal 3,22; Rom 6,6.17.20) che induce a commettere altri peccati i quali a loro volta cementano il dominio del peccato.

* Il vangelo e le lettere di Giovanni perfezionano la sistematizzazione paolina.

Il termine $\alpha\mu\alpha\rho\tau\iota\alpha$ per 18 volte è usato al singolare. Solo 5 al plurale. Il peccato non viene concepito come mancanza singola ma soprattutto come orientamento generale. Ciò è confermato dalla mancanza di una enumerazione di peccati singoli e ben determinata.

A differenza di Paolo, Giovanni vede nel peccato uno stato presente nell'intimo dell'uomo più che una potenza dominante sugli uomini.

La natura di tale stato viene chiamato "anomia" che consiste nel non riconoscere che Gesù Cristo è venuto nella carne.

Il peccato consiste nel rifiuto di riconoscere e confessare la vera natura di Gesù Cristo. Consiste anche nel disconoscere il comandamento dell'amore.

3.2. Il peccato è chiusura di fronte all'avvento di Dio in Gesù

Una conoscenza minima dei termini è necessaria ma non sufficiente per poter capire la concezione neotestamentaria del peccato. La Bibbia infatti non è un manuale di termini tecnici, essa racconta il suo messaggio con molte immagini e parole. È necessario perciò prestare attenzione anche alla ricchezza delle sue immagini, racconti ed azioni se vogliamo comprendere in pienezza la concezione del peccato e della redenzione.

Quando Gesù si presenta sulla scena pubblica della Palestina afferma con forza che il Regno di Dio è vicino.

Il Regno consisteva nello shalom escatologico, il suo avvento coincideva con la pace tra i popoli, tra gli uomini, nell'uomo e in tutto il mondo. Ora tutto questo può realizzarsi solo se vengono superate tutte le forme del male e del peccato.

Gesù lo sa e avalla il suo messaggio con miracoli e guarigioni, accompagna inoltre le guarigioni con il perdono dei peccati condividendo così la concezione giudaica circa la totalità indivisibile dell'uomo.

Pertanto chi voleva partecipare alla salvezza integrale e universale doveva prestare ascolto a colui che proclamava e che è tale regno in persona: Gesù. È per questo che alla predicazione dell'avvento è unito l'invito alla conversione e alla disponibilità ad accogliere Gesù.

In questa prospettiva di offerta di salvezza il peccato consiste non tanto nella trasgressione di determinate prescrizioni, quanto nella indisponibilità (ad entrare) a rispondere alla chiamata, ad entrare nel Regno di Dio e a compiere la conversione che esso comporta.

Tale chiusura può spesso mascherarsi sotto un comportamento che secondo la mentalità tradizionale è perfettamente in ordine e quindi è irreprensibile. Nella parabola del banchetto (Lc 14,15-24) tutti gli invitati hanno una scusa. Tali scuse da un punto di vista umano sono plausibili e nel complesso rappresentano attività degne.

Il peccato consiste nella sicurezza di sé, nella miopia che considera la realtà vicina come il tutto, nella pigrizia che considera in maniera ovvia come la cosa più importante quello che possiede.

Così dal contesto escatologico (Lc 17,26-30) emerge che il peccatore è l'uomo che vuole vivere solo nel guscio del mondo da lui

strutturato e ritiene valide solo le proprie misure. L'uomo che non ha innalzato alcuna antenna per ricevere in dono da altri e precisamente neppure da parte dell'avvento di Dio in Cristo.

3.3. Il peccato è il rifiuto di esser figlio

L'uomo peccatore non vuole essere figlio, non vuoi saperne di dovere, se stesso a un Padre.

Il testo che presenta tale idea è la parabola del Padre buono (Lc 15,11-22)

v. 31 il rapporto tra il padre e i figli è un rapporto fatto di amore e di appartenenza reciproca. Tutti vivono del fatto di ricevere in dono ogni cosa in maniera comunitaria e reciproca.

vv.12-13 Tale situazione cambia allorché il figlio minore chiede la sua parte di eredità. La posizione iniziale viene infatti modificata; il criterio che tutto determina non è più l'amore ma il diritto.

Il minore non vuole più saperne di vivere del dono del Padre, ma vuole vivere del proprio. Non vuoi saperne di dover la vita ad altri, vuole essere finalmente autonomo. La reazione del padre è fatta di rispetto profondo e coerente della libertà. Dona al figlio quello che desidera e lo lascia partire. Dio rispetta la libertà dell'uomo anche quando questi si allontana da lui e si orienta verso il peccato.

vv.14-16 Il figlio ora deve scontare da solo le conseguenze. Lontano dal padre perde la capacità di agire in maniera ragionevole: dissipa tutti i beni, cade in dipendenza fino ad esser costretto a badare ai porci. Un quadro drammatico ma che descrive la dinamica intrinseca del peccato. Quello che spinge al peccato è in fondo ciò che già in Gen 3 illustra il caso di Adamo ed Eva: è il desiderio di essere totalmente autosufficienti. In questa prospettiva Dio, il Padre, il fratello appaiono necessariamente come rivali e devono scomparire dall'orizzonte. Ma al posto della felicità subentra la miseria più amara. Il peccato non è un guadagno, ma un tradimento e una mortificazione della libertà. Il figlio minore invece d'aver guadagnato tutto è precipitato nel

vuoto. Se ne sta là nudo come una volta Adamo ed Eva; anche lui ha perso il paradiso terrestre della casa paterna.

vv.17 - 20 Tale miseria gli apre gli occhi: riconosce il proprio peccato, si converte, si avvia alla casa del padre consapevole di non aver più il diritto di essere considerato figlio.

v. 20b Ma il padre gli corre incontro e gli getta le braccia al collo sen-

za dire una parola. Non è il padre offeso che perdona solo dopo il gesto di contrizione e di perdono. Il padre è colui che viveto talmente di quell'amore che dona senza riserve anche nei confronti dei peccatori.

Tre momenti illustrano tutto ciò:

v. 22 * la veste più bella

v. 22 * l'anello e i sandali

v. 23 * la macellazione del vitello grasso

Così in questo padre, Dio appare come colui che a motivo del tradimento della libertà non si ritira offeso nel fortitizio della sua potenza ma attende solo di poter ridonare senza riserve la vera libertà della filiazione a chi ha mancato.

vv.25 - 32 Ciò viene sottolineato con chiarezza nella seconda parte della parabola: il padre va incontro al figlio maggiore con lo stesso amore preveniente con cui ha affrontato il minore. Esce di sua iniziativa incontro al figlio adirato, lo chiama 'figlio caro'. Lascia pure a lui la piena libertà.

3.4. "Se tu sei figlio..."

Dio e peccato si escludono reciprocamente.

Se il peccato consiste nel rifiuto di voler essere figlio, il lieto messaggio consiste nel fatto che Gesù Cristo si rivela come il figlio amato e amante.

Anche Gesù partì per paesi lontani, divenne uomo. Tutto questo lo fece però per obbedienza a Dio Padre.

Emblematico a questo riguardo è l'episodio delle tentazioni (Mt 4,1-11 e par.) Significativo è il fatto che i sinottici antepongono alle tentazioni il battesimo dove Dio rivela Gesù come Figlio diletto nel quale si è compiaciuto.

Gesù viene tentato a tradire la propria missione di figlio diletto e obbediente al Padre.

Due analogie confermano la relazione tra figliolanza e rifiuto di questa come peccato:

- I 40 giorni: richiamano i 40 anni degli ebrei nel deserto. Israele non superò la prova. Gesù la supera dimostrando così di essere il vero Israele.
- (Propria di Marco) Gesù visse con le 'fierÈ: richiama lo stato paradisiaco, Gesù è colui che restaura quanto nella creazione è stato sconvolto dal peccato. Gesù è più forte del peccato, lo supera e ristabilisce la comunione armonica tra Dio e l'uomo.

Le tentazioni mirano a mettere alla prova la figliolanza di Gesù.

Questo risulta da un'analisi attenta del dialogo tra Gesù e il diavolo. Gesù viene tentato tre volte: nel deserto, sul tempio, sul monte. Due di queste iniziano con le parole "Se tu sei il figlio..".

- Nel deserto Gesù viene tentato a trasformare le pietre in pane. Ricorda come una volta gli ebrei nel deserto mormorarono contro Dio perché non avevano pane e Dio donò loro la manna. Alcuni pensavano che i tempi messianici portassero quanto era avvenuto nell'esodo. Se Gesù avesse accettato si sarebbe mostrato come il messia, ma di propria iniziativa e non secondo la volontà del Padre.
- Sul pinnacolo del tempio. A partire da Ez. 47,1ss ci si attendeva che Dio operasse nel tempio dei miracoli. Ancora una volta Gesù doveva proclamarsi Messia di sua iniziativa. Ma una tale esibizione non lo avrebbe presentato come il figlio umile del Padre ma come Messia regale che sfoggia la sua potenza nel proprio interesse.
- Sul monte è chiaro che la tentazione consiste nel voler essere e fare a meno di Dio. Gesù rifiuta perché vuole continuare ad essere e rimanere il Figlio. Rifiuta di prendere nelle proprie mani il suo destino, non considera Dio come un rivale, si sente figlio e vuole rimanere tale.

La figura di Gesù conferma e rivela in maniera chiara e definitiva che cosa il peccato è: il rifiuto di voler essere figlio, il rifiuto di voler vivere della grazia di Dio, il rifiuto quindi di considerare anche la libertà come un dono e di porre con gratitudine la propria sul fondamento della gratificazione.

In questo contesto viene da chiedersi quale sia stato il fondamento che permise a Gesù di superare ogni tentazione, quale sia stato il vincolo che ha unito così indissolubilmente Dio Padre e Figlio: si tratta del vincolo dell'amore. L'amore sa che la gratificazione non significa mortificazione e che è invece la fonte di ogni espansione. L'amore sa che Dio non è rivale della nostra libertà umana, ma che anzi ne è il fondamento e che questa libertà si realizza nella relazione con Dio e con il prossimo.

L'amore sa che la figliolanza non significa oppressione, bensì affermazione e accettazione incondizionata.

Gesù rimanendo fedele fino alla morte alla sua figliolanza, alla sua vita sgorgante dal Padre, ha vinto mediante la morte in croce il peccato, il rifiuto di voler essere figlio, e ha redento gli uomini dal potere del peccato.

4. Il Figlio di Dio crocifisso: redentore del peccato.

4.1. La morte personale di Gesù.

Se è sbagliato parlare della morte di Gesù in un contesto di riparazione e soddisfazione è ugualmente errato dire che la morte di Gesù non avrebbe nulla a che fare con l'espiazione del peccato.

Non possiamo considerare la morte del Cristo come un infortunio politico e dire che per Gesù la morte non era considerato un evento salvifico.

Gesù dovette necessariamente tener conto della possibilità di una morte violenta. Aveva davanti a sé l'ostilità dei nemici e la morte violenta di Giovanni Battista.

Tutta la vita di Gesù, poi, è una soteriologia implicita. L'essere e l'opera di Gesù era l'avvento del Regno di Dio. Ciò comportava essenzialmente la remissione dei peccati, poiché la salvezza così

annunciata non era pensabile senza la liberazione da ogni colpa e peccato.

Si può e si deve perciò parlare di morte personale di Gesù, di una morte autentica, prevista, vera e propria. Si può ugualmente affermare che Gesù considera la sua morte un evento salvico.

La sua dev'essere quindi stata una morte affrontata nella consapevolezza del proprio essere e della propria missione. E ciò comporta essenzialmente la remissione dei peccati.

4.3. Ecce homo.

Se partiamo dal Kerigma non c'è dubbio che Gesù è morto per i nostri peccati.

Una delle verità centrali della fede dice che Gesù fu crocifisso al “posto nostro” e “per i nostri peccati” (1Cor 15,3).

Poiché il peccato ha sempre a che fare con la volontà di mettersi al posto di Dio, solo se Dio viene messo da parte, liquidato, l'uomo può essere come Dio. In questo contesto il Cristo crocifisso rivela la verità all'uomo. L'uomo infatti alzando gli occhi al crocifisso vi scopre il suo desiderio di uccidere Dio.

4.4. La morte in croce: giudizio sul peccato.

Gesù morì a motivo dei peccati.

L'umanità peccatrice non sopporta la presenza, la vicinanza di Dio per cui rifiuta e inchioda alla croce il Figlio di Dio che è una cosa sola con il Padre.

La morte di Gesù è veramente il salario del peccato (Rom 6,23).

Lungo la via della croce Gesù dovette gustare fino in fondo l'angoscia e l'amarezza che sono proprie di ogni morte umana.

La morte lo precipitò in una solitudine e in una situazione spaventosa, che vanno al di là di quello che è generalmente il fenomeno della morte umana.

Per il pio Israelita vivere significa stare in relazione con gli altri e con Dio. Ciò vale a maggior ragione per Gesù. Egli viene privato della vita in quanto viene privato della sua relazione con gli uomini e con il Padre. La sua passione è un isolamento progressivo fino a divenire totale.

Emblematico è l'episodio della preghiera nell'orto degli olivi. Gesù è solo, anche nei confronti di Dio che si sottrae e la cui assistenza egli invoca disperatamente. L'isolamento riguarda anche i discepoli. Dopo la preghiera nell'orto seguono l'arresto, il processo e la condanna. In questi episodi è possibile vedere come tutta l'umanità rifiuti Gesù e lo consegna alla morte, perché nel suo peccato non può e non vuole sopportare Dio. Per il Figlio di Dio non v'è posto sulla terra, muore appeso tra la terra e il cielo.

Sulla croce Gesù assapora tutta l'amarezza e l'abbandono della morte umana. Ma la morte di Gesù supera tutte le categorie umana. Nella morte di Gesù ha luogo il giudizio sul peccato in quanto il figlio di Dio viene caricato di tutta la colpa del mondo.

Gesù non ha risposto solo esteriormente. L' "ora" ha richiesto da lui un'accettazione interiore della realtà del peccato, un'identificazione con quella tenebra lontana da Dio in cui il peccatore precipita con il suono.

Per cui non solo l'uomo ma anche Dio vede nel figlio crocifisso il peccato che appunto in quanto tale non può non odiare e aborrire.

Così sulla croce si spezza pure quella relazione di cui Cristo viveva completamente: la relazione con il Padre "Colui che non conobbe peccato egli lo ha fatto peccato per noi" (2Cor 5,21).

Questo ha scosso profondamente Gesù. Egli manifesta questa solitudine incomprensibile con il grido "Dio mio perché mi hai abbandonato".

Quanto qui avviene supera ogni immaginazione umana. Il peccato non è semplicemente un inconveniente fastidioso. È qualcosa di talmente orribile da esigere l'impegno stesso di Dio fino a profondità ultime e non più umanamente immaginabili.

Sulla croce è avvenuto quello che Abramo non ha dovuto fare con Isacco. Cristo fu abbandonato intenzionalmente dal Padre al destino della morte. Dio l'ha fatto peccato.

Il giudizio di Dio sul peccato compendiato e sofferto nel Figlio comporta anche il giudizio sul mondo. Il giudizio significa un cambiamento irrevocabile di governo (tenebre – terremoto – lacerazione del velo del tempio). Il giudizio indica inoltre la prospettiva escatologica: la resurrezione e la glorificazione dove il

peccato è giudicato, anche la morte, il salario del peccato perde potere.

4.5. La morte in croce: un evento ispirato dalla libertà e dall'amore.

Nella Morte Gesù fu privato di tutti i legami di cui viveva, fu sopraffatto dalla solitudine globale, fu eseguito il giudizio sul peccato.

Eppure il suo morire e la sua morte non furono semplicemente un'accettazione passiva, ma un evento attivo ispirato dalla libertà e dall'amore.

Gesù ama il Padre di un amore totale e libero. La Scrittura descrive questo e dice che fu obbediente. Tale obbedienza piena di amore rimane inalterata per tutta la vita. Nella passione è obbediente fino alla morte e alla morte di croce. Tale obbedienza è fino alla fine libera autodonazione a Dio Padre come attestano le sue parole in croce: "Padre perdona loro". Ciò significa che Gesù conosce molto bene quel che fa e che cosa sta avvenendo. Sa che in lui si manifesta la profonda mostruosità del peccato e nello stesso tempo la natura di Dio. Da qui la disponibilità totale a perdonare il peccato dell'umanità. La illimitatezza del perdono è indice a sua volta della libertà dell'evento.

La croce rivela la radicalità di un amore che è totalmente essere per gli altri. Non è l'uomo a dover andare a Dio, ma è Dio a venire di propria iniziativa all'uomo donargli tutto quel che è: se stesso nel figlio.

La croce rivela che Dio non è potenza assoluta, ma amore assoluto. Amore che si spinge fino all'abisso del peccato ostile a Dio.

La morte in croce quindi è un evento attivo, ispirato dall'amore e dalla libertà.

L'amore e la libertà vincono la morte, Cristo infatti non è rimasto nelle mani della morte ma è risorto.

4.6. Liberati dal peccato e trasportati nella libertà dei figli di Dio.

La distruzione del peccato è opera esclusiva di Dio. Mediante la sua vita, morte e resurrezione Gesù ha infranto il potere del peccato. Non solo ha rimesso qualche peccato, ma ha capovolto radicalmente la situazione dell'umanità. Tutto l'uomo diventa nuovo. Il

rinnovamento avviene sacramentalmente, mediante il dono del battesimo l'uomo diventa figlio sul piano ontologico.

La redenzione dona la libertà.

L'uomo può in qualità di figlio orientarsi a Dio che è l'unico traguardo posto a distanza sufficiente da permettere alla libertà umana di dispiegarsi pienamente.

4.7. La Chiesa santa e sempre bisognosa di purificazione.

La redenzione, opera esclusiva di Dio, non si risolve in un evento individuale tra Dio e l'anima ma ha pure implicanze orizzontali universali. L'uomo viene rinnovato anche nei rapporti con il prossimo. Si diventa fratelli, Corpo di Cristo, Chiesa.

Questa è santa e peccatrice. Santa grazie al dono di Dio; la santità non è un possesso della Chiesa.

All'interno della Chiesa il peccatore lotta per la santità. La corsa gli è possibile perché nella fede egli sa di essere redento e di respirare l'atmosfera della santità.

5. L'ESSENZA DEL PECCATO

5.1 Peccato come aversione a Dio.

Nella tensione della propria libertà l'uomo è orientato a Dio.

In questa prospettiva il peccato è tradimento della libertà in quanto significa allontanamento da Dio.

L'allontanamento da Dio equivale a una caduta dell'uomo dalla grandezza e dignità della sua vocazione. L'uomo, infatti, cresce nella misura in cui si orienta a Dio e diminuisce nella misura in cui si allontana da Dio.

Il peccato è voltare le spalle a Dio, bene supremo. Tale allontanamento è un tradimento dello stesso uomo che si condanna al nulla.

Come mai è possibile che l'uomo volti le spalle a Colui in cui trova l'appagamento della sua aspirazione alla felicità?

La teologia vede la motivazione di un simile tradimento della libertà nel fatto che l'uomo può vedere qualcosa di vantaggioso nella "aversio a Deo". Come ad esempio nel non dover più lavorare ad

orientare a Dio la propria libertà, questo sia per comodità che per superbia. La Scrittura motiva il peccato con quest'ultima. Il Vecchio Testamento identifica il peccato con il voler essere al posto di Dio.

Il Nuovo Testamento identifica il peccato con il porre un bene scelto da se stessi al posto di Dio, il proprio mondo con le sue piccole occupazioni.

L' "aversio a Deo" culmina nell'avversione a Cristo. Egli smaschera il peccatore mettendo a nudo il suo caparbio rifiuto di Dio. Il peccatore non sopporta Gesù e lo elimina. Gesù è infatti l'esatto contrario del peccato in quanto è in tutto e per tutto il figlio obbediente.

In Gesù l'essenza del peccato come "aversio a Deo" si manifesta sulla croce. Nella persona di Gesù l'uomo rifiuta Dio.

Il peccato come "aversio a Deo" viene superato per il fatto che Dio Padre con la risurrezione glorifica il Figlio.

Inevitabilmente il peccato contro Dio diventa anche il peccato contro il prossimo. La Scrittura mette sempre in relazione il rifiuto di Dio con il rifiuto della legge e del comandamento di Dio. Corrispondere al comandamento di Dio è dire "sì" a quel "Sì" che Dio stesso ha posto nel cuore dell'uomo.

Perciò peccato come "aversio" e come "tradimento" della propria libertà è una unica e medesima cosa. L'"aversio" è non voler riconoscere e affermare la libertà in tutta la sua tensione paradossale, non volerla orientare a Dio, il solo che possa essere il suo fine.

Il peccato è una perdita di libertà. Tale perdita può manifestarsi nella forma di una tensione altissima ma in una direzione completamente sbagliata.

5.2. Peccato come *conversio ad creaturas*.

Dicendo che il peccato è conversione alla creatura non si vuole disprezzare la creatura in quanto tale. Il creato in sé non è peccato.

Il peccato si verifica quando l'uomo vuol fare di una creatura qualcosa di divino.

La dinamica è la seguente: l'uomo, che non vuol saperne di dover ad altri la propria libertà o che ritiene troppo faticoso realizzare se stesso e la propria libertà orientandosi a Dio, si cerca un surrogato e lo può trovare in qualcosa di creato e cade nella miseria.

Il paradosso riemerge: la libertà che rifiuta Dio in base alla sua dinamica interna è costretta a fare di una creatura un assoluto. Ecco allora che il peccato diventa menzogna ed idolatria.

5.3. La libertà nella miseria del peccato.

L'uomo che vive nell'"aversio" e "conversio" peccaminosa, non realizza se stesso e la propria libertà, ma la tradisce e la precipita nella miseria.

La Sacra scrittura conosce questo intreccio fra peccato e miseria.

La follia di voler realizzare la libertà esclusivamente nel finito, idolatrando qualcosa di finito, si rivela menzogna. È menzogna, infatti, la pretesa dello uomo di essere un assoluto, e miseria, agendo così infatti l'uomo non acquisisce la propria dignità ma la tradisce.

5.4 Il peccato come decisione fondamentale e come atto

Precedentemente quando abbiamo trattato dell'opzione fondamentale abbiamo visto che questa consiste in una scelta che avviene nel profondo della nostra coscienza, scelta a favore di Dio e del valore. Quando la scelta è quella del rifiuto di Dio e del valore del bene quella scelta è il peccato.

Soggetto del peccato è sempre l'uomo in quanto tradisce la sua libertà. La sede è quindi il cuore con i suoi atteggiamenti fondamentali. È l'uomo a immettere il male e il peccato nella creazione con la sua "avversio" e "inordinata conversio", e lo fa con un atteggiamento sbagliato che scaturisce dal cuore.

Però l'uomo non consiste solo nel suo intimo, per cui l'orientamento fondamentale della sua libertà si incarna in atti esteriori, in comportamenti constatabili. Ciò non toglie che l'opzione fondamentale sia l'humus da cui scaturiscono i singoli atti. A loro volta gli atti rispecchiano la qualità del suolo. È perciò giusto definire l'attività esteriore segno dell'orientamento interno

fondamentale e precisamente segno efficace. Infatti gli atti non riflettono solo l'orientamento fondamentale ma lo influenzano a loro volta attivamente sia in senso positivo che negativo.

Se, come si è visto, l'attività esteriore rivela l'orientamento fondamentale questa non avviene in maniera meccanica nel senso di uno schema causa-effetto funzionante automaticamente. Esso può anche essere un segno che vela l'orientamento fondamentale.

Questa constatazione comporta il dire che le azioni esteriori non sono un metro con cui poter chiaramente misurare la loro qualità in senso positivo o negativo; ma sono segni che vanno interpretati perché diventano significativi solo se posti in relazione con l'uomo che li pone.

La teologia tradizionale è stata sempre cosciente di questo fatto e ha posto la distinzione tra peccati mortali e peccati veniali non solo in relazione alla entità e gravità della materia, bensì sempre anche in rapporto ai criteri della conoscenza e della libertà legati al soggetto.

6. Peccato mortale e veniale¹³

La distinzione tra peccato mortale e veniale risale agli inizi della storia del cristianesimo ed è ancora presente nel linguaggio cristiano. Nell'*Ordo Paenitentiae* (1974) leggiamo: “Come diversa e molteplice è la ferita causata dal peccato nella vita dei singoli e della comunità, così diverso è il rimedio che la penitenza arreca. Coloro che, commettendo *un peccato grave*, hanno interrotto la comunione d'amore con Dio, con il sacramento della Penitenza riottengono la vita perduta. E coloro che commettono *peccati veniali*, e fanno così la quotidiana esperienza della loro debolezza, con la ripetuta celebrazione della Penitenza riprendono forza e vigore per proseguire il cammino verso la piena libertà dei figli di Dio”.¹⁴

Ma bisogna riconoscere che la distinzione risulta a volte problematica.

Lo riconosce apertamente l'Episcopato Italiano in un suo documento pastorale: “La considerazione dei condizionamenti psicologici e sociali ai quali è sottoposto particolarmente l'uomo

¹³ Cfr D. TETTAMANZI, *Verità e libertà*, Piemme 1993, pp. 601-637

¹⁴ *Ordo Paenitentiae*, Praenotanda, n. 7. *L'Ordo*, a sua volta, rimanda al Concilio di Trento, Sess. XIV (*De sacramento Paenitentiae*), can. 7-8 (DS 1707-1708).

moderno, fa porre a molti la questione se e quando possa esservi il peccato grave”¹⁵.

Inoltre nella riflessione teologico-pastorale la questione della distinzione è stata spesso esasperata in seguito al riferimento esclusivo al sacramento della Penitenza (il Concilio di Trento, com'è noto, dichiarava materia “necessaria” l'accusa di tutti e singoli i peccati mortali) applicato in modo tendenzialmente semplicistico, in seguito al riferimento al triplice criterio della materia, dell'avvertenza e del consenso.

Da qui la necessità di riconsiderare la problematica sganciandola dal sacramento della penitenza e ancorandola all'opzione fondamentale.

La Scrittura non parla esplicitamente di “peccati mortali” e di “peccati veniali”. Conosce però delle distinzioni quanto alla gravità e alle conseguenze del peccato. Se non contiene la distinzione formale tra questi peccati, propone alcuni dati interessanti per questo problema.

Il primo dato è la chiara affermazione della *diversa malizia dei vari peccati*. Così Gesù Cristo insegna una distinzione legata alla “materia” (Mt 23,24: moscerino e cammello; Mt 7, 3: pagliuzza e trave; Mt 18,24-28: 100 denari e 1000 talenti), alla “colpa della persona” (Gv 19,11; Lc 23,24: diminuzione della colpa per ignoranza; Lc 13,2 ss.), alla “pena” (Mt 11,24; Lc 10,12 ss.; Mc 12,40) e parla di peccati che potrebbero dirsi “quotidiani” (Mt 12,36: parole oziose) e per i quali tutti devono pregare il Padre dicendo “rimetti a noi i nostri debiti” (Mt 6,12).

Sulla linea di Cristo si muovono gli Apostoli: parlano, infatti, di peccati minori, che si trovano anche presso i giusti (1 Gv 1,8; Gc 3,2), e di peccati gravi, come quelli che comportano la “scomunica” (1 Cor 5,1 ss.: l'incestuoso), che escludono dal Regno di Dio (1 Cor 6,9 ss.), che separano da Cristo (1 Cor 6,12-19), che sono contrari allo Spirito (Gai 5,19 ss.), che non permettono all'uomo di permanere in Dio (1 Gv 2,24; 3,6).

Nella Chiesa dei Padri incontriamo due correnti, l'una eretica, l'altra difesa e proposta dalla Chiesa.

La prima corrente introdotta da Pelagio, di derivazione stoica, sostiene che tutti i peccati sono uguali.

¹⁵ CEI, *Evangelizzazione e sacramenti della Penitenza e dell'Unzione degli infermi*

L'altra corrente, difesa e proposta dalla Chiesa, sostiene la distinzione dei peccati. Ne è testimonianza concreta la prassi penitenziale della Chiesa: questa sottoponeva alla Penitenza Canonica i peccatori di peccati gravi, come l'idolatria, l'omicidio, l'adulterio e altri peccati particolarmente nocivi al bene comune e alla credibilità della Chiesa.

Rilevante è il pensiero di Agostino che eserciterà il suo influsso nei secoli successivi che distingue accuratamente i peccati gravi (che indica con diversi aggettivi: *mortifera, magna, damnabilia, lethalia, gravia;*) dai peccati leggeri (*quotidiana, minuta, parva, venialia, levia,* o semplicemente *peccata*).

Quando pecca mortalmente, l'uomo pone le cose create al posto del bene supremo che è Dio, del quale soltanto l'uomo dovrebbe saziarsi; l'uomo invece pecca solo venialmente quando non distingue con la dovuta risolutezza tra Dio e le creature, che sono effimere e transitorie.

Successivamente, nel Medioevo, a rafforzare la distinzione tra peccati mortali e veniali ha contribuito la prassi della *Penitenza tariffata*, anche se ha provocato una applicazione spesso meccanica sottolineando solo il fattore oggettivo.

Sarà, nel secolo XIII, S. Tommaso a dare un contributo importante. L'Aquinate afferma che tra peccato mortale e peccato veniale c'è una differenza non semplicemente di "grado" (tra un più e un meno), bensì propriamente di "natura" (tra una cosa e un'altra cosa): e tale diversità è da dedursi non tanto dall'esterno del peccato (dalla diversità cioè dell'effetto o pena), quanto dal di dentro, dalla natura stessa del peccato, e cioè dal suo essere un allontanamento o rifiuto di Dio. In concreto san Tommaso afferma che col peccato mortale l'uomo si volge ad una creatura come al suo fine ultimo, mentre col peccato veniale l'uomo rimane abitualmente indirizzato su Dio come al suo fine ultimo, ma la scelta dei mezzi per raggiungere il fine ultimo non è adeguata. E poiché l'orientamento a Dio come fine ultimo è dato dalla carità, dall'amare Dio al di sopra di ogni cosa, san Tommaso può dire che il peccato mortale è una scelta "contro l'amore", ossia contro l'orientamento fondamentale dell'uomo verso Dio, e il peccato veniale è una scelta "al di fuori" dell'amore.

Il Concilio di Trento in contrasto con la visione protestante che nega la distinzione dei peccati ha insegnato che non tutti i peccati tolgono la “giustizia e che il peccato mortale con l'aiuto della grazia, può essere evitato (DS 1536), mentre anche i giusti senza uno speciale privilegio non possono moralmente evitare tutti i peccati veniali.

Nei secoli successivi il Concilio di Trento la preoccupazione dominante è stata quella intorno al sacramento della penitenza con riferimento esplicito alla distinzione tra peccati mortali e veniali, giungendo facilmente ad applicazioni sempliciste, o comunque meno attente alla persona che agisce.

L'attuale riflessione teologica

La riflessione attuale è caratterizzata dalla contrapposizione tra due livelli: quello tradizionale che mantiene la distinzione tra peccati gravi e peccati veniali, facendo leva sull'elemento sia oggettivo (la “materia”) sia soggettivo (l'avvertenza e il consenso) e quello che accentua l'elemento soggettivo-personalistico del peccato basandosi sul concetto di opzione fondamentale.

L'approfondimento teologico circa l'opzione fondamentale e quello pastorale dell'accusa dei peccati e dell'accesso all'Eucarestia ha portato alcuni autori a modificare terminologia. E' stata proposta una distinzione tripartita: peccato “leggero”, peccato “grave”, peccato “mortale”. In questa prospettiva peccato mortale e peccato grave non si equivalgono, ma sono tra loro diversi.

Per alcuni il peccato “grave” indicherebbe il tradizionale peccato “materiale” (il disordine oggettivo, dunque, in rapporto alla “materia”), mentre il peccato “mortale” indicherebbe il corrispondente peccato “formale” (la colpa soggettiva)³⁴.

Altri Autori ritengono che il peccato “grave” sia tale per la gravità della materia implicata, ma senza l'esplicita intenzione di rifiutare Dio e di disobbedire alla sua volontà; mentre solo il peccato compiuto *ex malitia* può dirsi veramente “mortale”, e come tale non permette l'accesso all'Eucaristia.

Altri Autori presentano una distinzione più complessa, distinguendo tra peccati “gravi leggeri” e peccati “gravi mortali”: i primi sono

propri di una persona che riceve regolarmente il sacramento della Penitenza ma che pure commette con facilità in determinate situazioni di vita (la masturbazione nell'età adolescenziale, la contraccezione nell'ambito del matrimonio); i secondi, invece, sono quelli che corrompono profondamente la struttura spirituale della persona, la sua essenziale fisionomia cristiana (omicidio, furto grave, adulterio).

Ora i cosiddetti peccati “gravi leggeri” (o “gravi veniali”) sarebbero “veniali” in forza del costante “votum” di accedere al sacramento della Penitenza. Anche questi peccati “gravi leggeri” sarebbero da sottoporre alla confessione, ma non necessariamente prima di ogni singola ricezione dell'Eucaristia¹⁶.

Eco di questa discussione lo possiamo ritrovare nel documento *Reconciliatio et paenitentia*, che conclude con un giudizio sostanzialmente negativo: “Durante l'assemblea sinodale è stata proposta da alcuni Padri una distinzione tripartita fra i peccati, che sarebbero da classificare come *veniali, gravi e mortali*. La tripartizione potrebbe mettere in luce il fatto che fra i peccati gravi esiste una gradazione. Ma resta sempre vero che la distinzione essenziale e decisiva è fra peccato che distrugge la carità e peccato che non uccide la vita soprannaturale: fra la vita e la morte non si da via di mezzo” (n. 17).

Certamente il richiamo personalistico dell'attuale riflessione teologica è indubbiamente valido, addirittura urgente. Non siamo però di fronte ad una novità.

È noto che tradizionalmente il criterio della moralità di un'azione si formulava in rapporto alla materia o oggetto, alle circostanze e al fine. Il riferimento, cioè, non era all'oggetto considerato “in astratto”, bensì all'oggetto colto “in concreto” o “circostanziato”, e tra le circostanze si era soliti porre in particolare rilievo quella più personalistica, ossia l'intenzione del soggetto o “fine”.

Inoltre, per quanto concerne la distinzione dei peccati, la morale tradizionale si riferiva sì ai classici tre elementi della materia, dell'avvertenza e del consenso, ma li intendeva nel senso di “segni” e non come criteri assolutamente decisivi. Segni per arrivare ad una valutazione morale della gravità o non gravità del peccato mediante

¹⁶ Cfr. L. SPALLACCI, *Crisi e riscoperta della Penitenza: Peccato mortale e peccato veniale*, «Vita pastorale», die. 1972 pp. 45-46.

un giudizio “prudenziale” e non mediante un freddo e arido “sillogismo”.

A conclusione un brano dall'Esortazione *Reconciliatio et paenitentia*: “Con tutta la tradizione della Chiesa noi chiamiamo *peccato mortale* questo atto, per il quale un uomo, con libertà e consapevolezza, rifiuta Dio, la sua legge, l'alleanza di amore che Dio gli propone, preferendo volgersi a se stesso, a qualche realtà creata e finita, a qualcosa di contrario al volere divino (*conversio ad creaturam*). Il che può avvenire in modo diretto e formale, come nei peccati di idolatria, di apostasia, di ateismo; o in modo equivalente, come in tutte le disubbidienze ai comandamenti di Dio in materia grave. L'uomo sente che questa disubbidienza a Dio tronca il collegamento col suo principio vitale: è un *peccato mortale*, cioè un atto che offende gravemente Dio e finisce col rivolgersi contro l'uomo stesso con un'oscura e potente forza di distruzione (...).

Parimenti, si dovrà evitare di ridurre il peccato mortale ad un atto di “opzione fondamentale” - come oggi si suol dire - contro Dio, intendendo con essa un *esplicito e formale disprezzo di Dio* o del prossimo. Si ha, infatti, peccato mortale anche quando l'uomo, sapendo e volendo, per qualsiasi ragione sceglie qualcosa di gravemente disordinato. In effetti, in una tale scelta è già contenuto un disprezzo del precetto divino, un rifiuto dell'amore di Dio verso l'umanità e tutta la creazione: l'uomo allontana se stesso da Dio e perde la carità” (n. 17).

7. Peccato personale e sociale

La filosofia del novecento ha arricchito il concetto tradizionale di persona con la categoria dell'intersoggettività. L'essere personale si attua mediante la capacità della relazione Io-Tu, della responsabilità dell'amore. La stessa cosa si può dire della libertà. Essa trova il suo compimento, il suo contenuto a essa rispondente nella libertà dell'altro e nella comunicazione con il Dio libero e con l'uomo libero.

Dopo quanto detto è pacifico che il peccato che consiste in un “no” a Dio e al prossimo è per sua natura, un evento personale.

È comunque antico quanto il peccato il tentativo di addossare ad altri la propria colpa. Lo troviamo in Adamo ed Eva che vorrebbero

ascrivere il loro peccato al serpente, lo ritroviamo in Pilato che davanti a Gesù si lava le mani e negli ebrei che si richiamano alla legge, è presente nelle teorie delle scienze umane che inclinano a far dipendere l'agire dell'uomo o da strutture o da meccanismi precostituiti o da disposizioni psichiche pre-morali creando così al singolo un alibi per il suo agire.

In fondo simili meccanismi scusanti e scaricanti su altri la responsabilità mirano a contestare il peccato o ad addossare ad altri la responsabilità.

La dimensione personale del peccato, però, non impedisce di scorgere la sua dimensione sociale. Al contrario ne è il presupposto e la via di accesso. L'uomo, infatti, è per sua natura un essere sociale e il suo agire ha implicanze sociali.

Su questa base si capisce poi anche che i meccanismi e le strutture in cui il singolo uomo e la società sono inseriti, non sono semplicemente un destino, bensì una creazione degli uomini di cui quindi essi portano anche la responsabilità.

Tali meccanismi e strutture peccaminose sviluppano da parte loro una dinamica o una tendenza, che influenzano e condizionano a loro volta in partenza la libertà di ogni singolo uomo.

L'aspetto sociale e strutturale del peccato ci dice che non esiste alcuna libertà individuale allo stato puro. Al contrario ogni libertà è una libertà situata in strutture colpevoli. È una libertà alienata e conterrà un elemento di liberazione visto che l'uomo è l'agente e la vittima nello stesso tempo. (Es. armamenti, sistema economico, la divisione della Chiesa).

Questo dato di fatto che l'uomo è contemporaneamente agente e vittima, che l'agire personalmente cattivo e il male strutturalmente preesistente, spesso anonimo, sono intimamente e in partenza tra loro fusi, è stato fatto oggetto di molteplici e svariate riflessioni.

Nel nostro tempo sono state soprattutto le scienze umane che hanno analizzato questa situazione. Esse tendono però a vedere l'uomo come vittima di situazioni preesistenti. Evidenziano come esistano disadattamenti e situazioni alienanti ma non il peccato, conseguentemente la liberazione va attuata mediante il cambiamento delle strutture esteriori o delle programmazioni

interne preesistenti e non con la conversione interiore o con l'attivazione della libertà e dei valori morali del singolo e della società.

Ora l'esistenza di un male universale è cosa che conoscono tutte le religioni. Anche la fede cristiana conosce una colpa e un peccato esistenti fin dall'inizio nelle loro estrinsecazioni sociali e strutturali.

Ma la colpa, la causa è di origine storica sia nelle componenti sociali che strutturali. Scaturiscono dalla libertà umana. Dio ha creato l'uomo libero e buono. Il male è frutto delle scelte sbagliate dell'uomo.

Ora l'uomo è un essere sociale, la sua azione ha perciò effetti direttamente sociali sia positivi che negativi.

La Bibbia fin dall'inizio mette in evidenza come ogni uomo e l'umanità nel suo complesso sono invischiati fin dall'inizio in una situazione di allontanamento da Dio da cui solo Cristo può liberare. La dimensione sociale viene presentata come un elemento che influenza la storia dell'umanità nel suo complesso e la storia personale di ogni singolo uomo.

Gn 1-11 La proliferazione del peccato nelle sue varie dimensioni.

Lc 15 il rifiuto di esse figlio è anche il rifiuto di esser fratello

Rm tutti hanno peccato e stanno sotto il dominio del peccato.

La Teologia morale sta facendo spazio a questa dimensione sociale del peccato (.Haring, Metz, Schillibeeckx). E' stata però la Teologia della Liberazione a dare un contributo particolare a quest'aspetto.

Ha parlato chiaramente di peccato sociale riferendosi alla situazione dell'America latina caratterizzata da oppressione, schiavitù, violenza ingiustizia istituzionalizzata. Peccato, allora, non è solo la libera scelta di un individuo ma anche quelle strutture e meccanismi che condannano gli uomini a una vita di alienazione e sfruttamento.

Con questo, tale teologia, non vuol cancellare o negare la dimensione personale del peccato.

Infatti le istituzioni, le strutture, i meccanismi sociali non sono visti semplicemente come espressione di un ordinamento prestabilito o come destino, ma come creazioni storiche della libertà.

Il superamento del peccato deve contenere in se sempre anche l'elemento della liberazione da attuarsi su piani diversi e reciprocamente condizionantesi.

Il Magistero pur esprimendosi in maniera critica nei confronti di tale teologia non ha respinto in maniera pura e semplice il concetto di peccato sociale, bensì sotto un certo aspetto lo ha addirittura assimilato.

Il documento *Reconciliatio et Paenitentia* al n. 16 affronta il tema del "peccato personale e sociale".

- Ogni peccato si verifica sul piano della libertà e responsabilità personale. Non può perciò mai essere addossato semplicemente a circostanze esteriori; come strutture e sistemi.
- Dopo questa affermazione però ammette e si domanda in quale senso vada intesa l'espressione: peccato sociale.

a) Parlare di peccato sociale è riconoscere che esiste una solidarietà umana anche nel peccato: ogni peccato si ripercuote su tutta la chiesa e l'umanità.

b) Sono peccati sociali tutti quei peccati che colpiscono direttamente il bene comune e il prossimo.

c) Terzo aspetto del peccato sociale è quello riguardante le relazioni colpevolmente distorte tra le varie comunità umane.

d) Infine il peccato sociale non è da contrapporsi a quello personale in quanto è l'accumulazione e la concentrazione di molti peccati personali

Al di là di tutte le discussioni il concetto di peccato sociale ha trovato cittadinanza sia nella teologia che nel Magistero.

Tra peccato personale e peccato sociale non c'è concorrenza ma un rapporto reciproco.

Accanto ad altri aspetti il peccato sociale richiama fortemente la presenza di quel male che disturba in partenza tutte le dimensioni delle relazioni degli uomini tra di loro, verso il mondo e verso Dio.

Tale forme di male non sono un destino ma conseguenze di azioni libere sbagliate peccati, divenute strutture che poi incatenano gli uomini.

Viene così espresso in una terminologia nuova, concreta, ciò che il concetto di peccato originale intendeva dire: l'uomo e l'umanità sono

sempre prigionieri del proprio peccato e che da tale situazione non possono mai liberarsi con le proprie forze.

Per quanto riguarda la libertà l'uomo la attua in un mondo e in una società segnati dalla colpa e dal peccato.

Per prima cosa è necessario liberare la libertà. Tale liberazione può venire solo da Colui che è senza peccato: Gesù Cristo.

Questo non impedisce all'uomo di impegnarsi in un'opera di liberazione che sia integrale.

CONVERSIONE, VIRTU' E CAMMININO NELLA SANTITA'

Tutti gli uomini soggiacciono inevitabilmente al potere incombente del male, del peccato e da sempre si interrogano sul come superarlo. Il problema della salvezza e della perdizione è senz'altro l'interrogativo fondamentale dell'uomo e il tema ultimo di ogni filosofia e della teologia di ogni religione.

Sia nel giudaismo prima e nel cristianesimo poi, c'è la consapevolezza del potere del male, contro cui l'uomo con le sue forze si sente impotente.

Ma la fede biblica ritiene che il potere del peccato è infranto dalla volontà salvifica di Dio e dall'opera redentrice di Cristo. La dottrina che Dio è la salvezza del suo popolo e che Cristo ha redento l'umanità è un elemento essenziale della religione cristiana.

La salvezza è dono gratuito di Dio. Ma è anche un impegno serio dell'uomo. Il male è definitivamente debellato in radice, il peccato è perdonato, la pace ristabilita, ma ora sta all'uomo accogliere il dono di Dio e fargli spazio nella vita. La riconciliazione è offerta e donata ad ogni uomo, ma è dovere di ciascuno accoglierla e farla propria.

Questo avviene accettando di mettersi in uno specifico stato che è quello della **conversione**

LA CONVERSIONE

1. Necessità della conversione

1. L'appello alla conversione nella Sacra Scrittura

L'Antico Testamento conduce il peccatore alla espiazione dei suoi peccati e prepara la via della conversione con varie forme di pentimento culto-rituale. Tali pratiche sono il digiuno (1Sam 7,6; 2 Sam 12,16; Giona 3,5-8), il vestire il sacco e il sedere sulla cenere (2 Re 19,1s; Is 22,12;), le abluzioni (Nm 8,7; 19,7-10) e altri riti espiatori (Lv 4; 16,20s).

Tuttavia i riti esteriori di espiazione spesso attiravano le critiche dei profeti, perché l'elemento più importante, il cambiamento interiore del cuore, veniva molto spesso trascurato. Questo bisogno della

conversione interiore è implicito nella parola *sub*, il termine più comunemente usato per indicare la realtà della conversione. Esso significa cambiare la propria strada, ritornare indietro. “In contesto religioso significa che si volgono le spalle a ciò che è male e ci si rivolge a Dio. Questo definisce l’essenziale della conversione, che implica un mutamento di condotta, un nuovo orientamento di tutto il comportamento”¹⁷

I salmi ritornano più volte sul tema della conversione, della confessione dei peccati e del perdono divino (Sal 32; 38; 103). “L’espressione più perfetta di questi sentimenti è il *Miserere* (Sal 50), dove la dottrina profetica della conversione si trasforma tutta in preghiera: confessione delle colpe (v. 5s), domanda della purificazione interna (v. 3s; 9), ricorso alla grazia che sola può mutare il cuore (v. 12s), orientamento verso una vita fervente (v. 15-19)¹⁸.

Oltre alla richiesta della conversione personale, c’è anche l’invito alla conversione comunitaria, rivolto al popolo preso nel suo insieme.

Nel Nuovo Testamento la conversione è una delle richieste fondamentali. L’invito alla conversione costituisce il cuore della predicazione di Giovanni il Battista. Egli invita i suoi ascoltatori a distogliersi dal peccato ad obbedire ai comandamenti e a fare le opere dell’amore fraterno.

L’invito alla conversione si trova già all’inizio della predicazione di Gesù, anche se esso è strettamente congiunto con la richiesta della fede nel messia e nella persona di Cristo. “Convertitevi e credete al vangelo” (Mc 1,15).

L’abito nuziale che deve essere portata al banchetto dei cieli altro non è che questa conversione interiore (Mt 22.11-13). La conversione è la condizione per entrare nel regno di Dio. L’invito di Gesù viene rivolto a ciascuno, a peccatori e a giusti, ma soprattutto ai peccatori (Lc 5,32). Due esempi concreti di conversioni di peccatori vengono offerti nelle storie della peccatrice perdonata (Lc 7,36-50) e del pubblicano Zaccheo (Lc 19,5-10).

La parabola del figliol prodigo e altre parabole illustrano come Dio sia pronto a perdonare (Lc 15).

¹⁷ “Penitenza-Conversione”, in *Dizionario di Teologia biblica*, a cura di X. Leon-Dufour, Marietti, Torino 1976, 896

¹⁸ “Penitenza-Conversione”, *ivi* 901

Come si può vedere negli Atti degli Apostoli, anche gli apostoli continuano la predicazione del Signore sulla conversione. “Pentitevi dunque e cambiate vita, perché siano cancellati i vostri peccati e così possano giungere i tempi della consolazione da parte del Signore ed egli mandi quello che vi aveva destinato come Messia, cioè Gesù” (At 3,19s; cf. 2,38; 26,20).

Paolo pone la conversione all’inizio della vita cristiana (2Cor 5,20s), il cristiano dovrebbe distaccarsi dal peccato. Gli viene richiesto di farlo per la morte e la rinascita spirituale alla quale si sottopone con Cristo nel battesimo (Rm 6; Col 2,12). L’idea della conversione appare anche nella richiesta di diventare una nuova creatura e di vivere una nuova vita. “Siete morti con Cristo; mettete perciò a morte ciò che è terreno in voi! Siete stati risuscitati con Cristo; cercate le cose di lassù. Un tempo eravate tenebra, ora siete luce; camminate come figli della luce. Ora siete uomini nuovi; rivestite la nuova natura creata a somiglianza di Dio”(Rm 6,4). La conversione resta il dovere costante del cristiano.

Il ripetuto invito alla conversione nelle lettere alle sette Chiese, nel libro dell’Apocalisse, viene strettamente unito alla minaccia di tribolazioni, proprio per indurre anche il peccatore più incallito a pentirsi e a rendersi disponibile per la salvezza (Ap 2,14-16; 2,20-23; 3,1-3.19s).

2. Universalità e costante necessità di conversione

Tutta la storia della salvezza fin dal peccato di Adamo è sotto il segno della conversione. Il regno delle tenebre e il regno della luce si combattano, e la lotta avviene proprio nei cuori di ogni uomo. Ma dopo la morte redentiva, la risurrezione di Cristo e la comunicazione dello Spirito Santo, la battaglia non è più incerta, nonostante l’agitazione delle forze demoniache che sono all’opera nel mondo e seducono al male. La lotta contro i poteri malvagi si accompagna all’ottimismo del giorno di Pasqua e della vittoria e della risurrezione di Cristo.

L’invito alla conversione si estende ad ogni uomo, anche se non ad ognuno in modo uguale. Si indirizza in un modo a coloro che vivono lontani dal Signore nell’alienazione del peccato mortale, e in un modo diverso a coloro che sono fondamentalmente sul retto cammino, ma che pure hanno bisogno di correggere deficienze e imperfezioni più o meno numerose. La conversione di coloro che si

sono fissati degli obiettivi a loro piacere contro la volontà di Dio e che hanno dato alle loro vite un orientamento sbagliato deve essere radicale. Il loro stato richiede un riorientamento globale di tutta la vita e un nuovo inizio. Il cristiano perseverante non ha bisogno dello stesso cambiamento radicale del cuore, tuttavia anch'egli deve ascoltare l'invito alla conversione. Ciò che è cominciato nel battesimo e nella prima conversione deve giungere a sempre maggiore profondità e purezza. L'invito ad una più grande generosità nel servizio del Signore e ad una più profonda santità accompagna il cristiano durante tutta la sua vita. Di conseguenza nella Costituzione sulla sacra liturgia il Concilio Vaticano II dichiara che non solo i non credenti devono convertirsi, ma anche "ai credenti poi essa (la chiesa) deve sempre predicare la fede e la penitenza, deve inoltre disporli ai sacramenti, insegnar loro ad osservare tutto ciò che Cristo ha comandato, ed incitarli a tutte le opere di carità, di pietà e di apostolato" (SC 9). Il cristiano intraprende un pellegrinaggio spirituale dalla imperfezione dell'inizio alla perfezione nella carità e santità.

2. Natura della conversione

Lo studio della natura della conversione deve far attenzione ad entrambi gli aspetti: l'individuale e il sociale.

1. Pentimento per le cattive azioni passate

Il primo passo da fare è la sincera detestazione del peccato che condurrà necessariamente alla rinuncia al peccato e, per lo meno, al proposito e alla volontà di non peccare più e di evitare il peccato con il meglio delle proprie forze. Il peccatore pentito abbandona ogni forma di illegalità e di ingiustizia e si sottomette interamente alla legge di Dio e alla sua volontà salvifica. La rinuncia al peccato significa la conversione alla verità. Il convertito dice "sì" alla verità di Dio, senza preoccuparsi di quello che essa possa dirgli o chiedergli. Ora ciò conduce all'aspetto positivo della conversione, al rinnovamento della propria vita nell'amore e nella santità.

Per un pentimento veramente salutare è determinante il motivo. Pentirsi sole per il timore di fare brutta figura e di essere puniti dagli uomini non è il motivo sufficiente di una vera conversione. La teologia distingue due motivi di vera e sincera contrizione. Il dolore

imperfetto (*attritio*) è il dolore che deriva dalla detestazione del disordine morale per il danno arrecato alla persona nel suo intimo o per il timore dei castighi di Dio e per il desiderio di salvarsi. Dopo lunghi dibattiti la teologia ha riconosciuto valida questa forma di pentimento, ma, come dice l'espressione di dolore *imperfetto*, è considerato di minor valore. Il dolore perfetto (*contritio*) proviene al contrario da un motivo di amore. "Ci si pente di ciò che è avvenuto perché delle persone ne hanno dovuto soffrire e perché così si è offese Dio. Un simile pentimento non proviene dallo sguardo su se stessi, ma esclusivamente da quello rivolto agli altri"¹⁹. È questo il dolore che ottiene il perdono totale (s'intende, con la disponibilità a confessarsi quando si offre l'occasione), mentre per il dolore imperfetto la dottrina dei sacramenti della chiesa cattolica insegna che, in caso di peccato grave, per il perdono è necessaria la grazia del sacramento della penitenza.

2. Ritorno alla volontà salvifica di Dio

L'invito del Signore alla conversione viene profondamente frainteso se vi si vede solamente o soprattutto la richiesta di fare opere di penitenza. Naturalmente il peccatore deve rinunciare ai suoi peccati e deve possedere lo spirito di penitenza che lo dispone pure alle opere di penitenza. Ma il nucleo più vero e profondo dell'invito alla conversione è una lieta notizia, un messaggio di buona novella. La conversione è la restaurazione del primo amore per il Dio dell'alleanza (cf. Ger 3,12-14). È il mettersi in cammino per ritornare alla casa paterna.

La vera conversione significa cercare anzitutto "il regno di Dio e la sua giustizia" (Mt 6,33). La conversione attua la restaurazione dell'autorità regale di Dio su tutti i settori della vita e dispone il convertito a lavorare e a lottare con tutti gli uomini di buona volontà per la vittoria del regno di Dio. Lasciarsi convertire significa, di conseguenza, aderire al piano di Dio sul mondo e sulla comunità degli uomini.

Per cui, benché la conversione non possa realizzarsi senza sacrifici e sforzi laboriosi, il suo scopo e il suo fine è di natura estremamente positiva: la comunione e l'amicizia con il Signore, la venuta del suo regno, la salvezza dell'umanità.

¹⁹ H. WEBER. *Teologia morale generale*, San Paolo, Cinisello Balsamo., 1996, 342.

3. La conversione come evento sociale

La conversione non significa solo un mutamento interiore dei sentimenti, ma anche un cambiamento del mondo in armonia con la realtà del regno di Dio. Difatti come la colpa e il peccato hanno conseguenze sociali, così anche la riconciliazione e la conversione devono riflettersi nella trasformazione di quelle condizioni che aggravano o mortificano la vita e la convivenza umana

La conversione sociale richiede una consapevolezza delle strutture ingiuste che creano oppressione e ingiustizia. Questo avviene attraverso un processo di coscientizzazione.

Per quanto riguarda le istituzioni ingiuste di una società, non si deve ignorare che in fondo le strutture sono sostenute dalle persone. Senza un mutamento del cuore non possono essere corrette, almeno non in forma duratura. Per Jurgen Moltmann un cambiamento personale senza una trasformazione delle condizioni e delle strutture sociali è una “illusione idealistica”, che misconosce il fatto che l’uomo è determinato dalle realtà del mondo sociale. Viceversa, una trasformazione del mondo esterno senza un mutamento interiore, è una “illusione materialista”, che vede nell’uomo solo un prodotto delle condizioni sociali. La verità va cercata in mezzo tra i due estremi. “Come esiste un rapporto dialettico tra persona e società, tra peccato personale e sociale, così esiste un rapporto dialettico tra conversione personale e conversione sociale”²⁰

3. Condizioni della conversione

1. Umile riconoscimento della colpa

L’umiltà è il prerequisito della vera conoscenza di sé, della vera penitenza e conversione. Solo l’uomo umile ha il coraggio di ammettere la sua colpa.

La Bibbia insiste sull’importanza dell’umiltà per una vera conversione. Nella parabola del fariseo orgoglioso, il quale si vanta delle sue virtù, e dell’umile pubblicano, il quale prega con il cuore spezzato: “O Dio, abbi pietà di me peccatore!», il pubblicano viene giustificato e perdonato da Dio, ma non il fariseo. E Cristo conclude

²⁰ Cfr. J. MOLTMANN, *Il Dio crocifisso*, Queriniana, Brescia 1973

con le parole: “Chi si esalta sarà umiliato e chi si umilia sarà esaltato” (Lc 18,9-14).

L'umiltà è indispensabile per la salute morale della coscienza e per la crescita morale. Non perde di importanza neppure per coloro che sono avanzati nella virtù e perfezione. Questo viene illustrato dall'esempio dei santi, che nella loro profonda umiltà continuano a dirsi grandi e ingrati peccatori. Più uno progredisce nell'amore e nella santità, più l'ideale della perfezione si leva alto davanti ai suoi occhi e maggiore appare la distanza fra la santità di Dio e le povere realizzazioni dell'uomo. Ma questa consapevolezza della distanza dall'ideale spinge al tempo stesso l'uomo ad andare sempre avanti, oltre se stesso.

2. Apertura ai doni della grazia

Benché la conversione non si operi senza la volenterosa collaborazione da parte dell'uomo, essa è al tempo stesso e anzi soprattutto un dono della grazia di Dio. E una verità fondamentale del cristianesimo che ogni passo in direzione della conversione è preceduto da un'illuminazione interiore e da un movimento della grazia divina. Naturalmente l'appello della grazia può assumere forme diverse e venire da avvenimenti esteriori o da ispirazioni interiori. Ma in ultima analisi esso deve sempre toccare o smuovere la parte più intima del cuore dell'uomo.

Nonostante la grande importanza della grazia nella conversione del peccatore, il suo appello non è di natura costrittiva.

Anche se l'uomo è toccato e mosso dalla grazia divina, la sua conversione non ha nulla di automatico; né essa è come la crescita spontanea di una pianta. La conversione comporta lo sforzo personale e il combattimento contro le forze del male e contro tutto ciò che può essere presentato come “la concupiscenza della carne, la concupiscenza degli occhi e la superbia della vita” (1Gv 2,16).

3. Spirito e frutti della conversione

Uno dei segni della vita è il frutto che essa produce. Anche la vera conversione si rende evidente nelle opere buone e sante che produce. Dal peccatore pentito ci si aspetta che faccia “frutti degni di conversione” (Mt 3,8; At 26,20).

Benché le opere di penitenza non debbano essere considerate come l'anima della conversione, i frutti del pentimento non dovrebbero mancare del tutto. Secondo la tradizione, le grandi categorie della penitenza volontaria sono il digiuno, l'elemosina e la preghiera. Il digiuno è un genere di mortificazione al quale si possono aggiungere molte altre forme di rinuncia che ci si impone allo scopo di dire no all'indolenza e ai desideri disordinati. L'elemosina figura per tutte le altre opere di misericordia, senza cui tutte le altre forme di penitenza resterebbero senza sapore. La preghiera è una autentica opera di soddisfazione se viene dal cuore. Essa comprende l'incontro con Dio nei sacramenti come pure nelle altre forme di culto.

Parallela alle opere di penitenza, e in molti modi ad esse superiore, è la prontezza a dire di sì alle visite da parte di Dio in spirito di espiazione. In molti casi la paziente sopportazione delle afflizioni richiede uno spirito di penitenza maggiore che non le stesse opere penitenziali. E ricordo della sofferenza di Cristo è una sorgente di forza molto importante per coloro che sono visitati da Dio.

L'autentico spirito di penitenza spinge l'uomo coinvolto in colpa a fare tutto quanto è necessario per riparare il male fatto al prossimo e alla comunità, un compito che a volte richiede dei grandi sacrifici. Si deve riparare la violazione dell'amore, lo scandalo causato, il danno all'onore o alla proprietà del prossimo. La vera conversione non può andare di pari passo con la volontà di tenere per sé un guadagno ingiusto un qualsiasi altro profitto che ci sia venuto dai nostri peccati (cf. Lc 19,8).

Il frutto più importante della conversione consiste naturalmente in una nuova vita secondo lo Spirito. Secondo la Scrittura, la fedeltà e l'amore per Dio si manifestano precisamente nell'adempimento obbediente dei suoi comandamenti.

Lo spirito e le opere di penitenza sono i frutti immancabili della conversione. Ma il peccatore sa bene che non potrà mai espiare pienamente l'offesa arrecata a Dio dal peccato. Perciò egli si rifugerà nella croce di Cristo, con la quale Gesù ha offerto a Dio il grande sacrificio di espiazione. Con le proprie opere di penitenza non potrà mai dare piena soddisfazione a Dio, ma lo potrà fare unendosi al sacrificio di Cristo. La conversione perciò si realizza compiutamente nei sacramenti della chiesa. Questo fa passare alla realizzazione della conversione nei sacramenti della chiesa.

4. Realizzazione sacramentale della conversione

La conversione è un evento spirituale che avviene nell'anima dell'uomo. Ma l'uomo è anche un essere corporeo. Per cui l'evento interiore della conversione tende ad esprimersi in segni esterni e, d'altra parte, viene anche provocato e intensificato dai segni esterni. Nel cristianesimo la dimensione sociale della conversione trova espressione nei riti liturgici dei sacramenti, che sono della conversione e della santificazione e mezzi efficaci per perseguirle.

Il sacramento più caratteristico della conversione per la vita cristiana è il sacramento della penitenza. È il sacramento della conversione per quelli che si sono smarriti e sono vissuti in uno stato di peccato mortale. Ma esso è al tempo stesso il sacramento della continua conversione per tutti i cristiani che sono fondamentalmente sulla retta via, ma che ancora necessitano di una maggiore purificazione.

È vero, il perdono di Dio non è legato esclusivamente al sacramento della penitenza. Ma il sacramento è di grande utilità per giungere alla conversione, perché suscita ed esprime la fede nel perdono dei peccati. “Il fatto che la confessione della colpa nel sacramento sia legata alla fede, il fatto che Dio sia misericordioso e pronto al perdono, fa sì che la conversione raggiunga la sua meta e distingue profondamente tale confessione da un colloquio con uno psichiatra o da un dialogo di gruppo”²¹.

LA VIRTÙ

I manuali di morale sono soliti chiudere la parte riguardante i principi generali con il trattato sulle virtù. Le virtù, come i vizi, sono un aspetto essenziale del carattere dell'uomo. Di fatto, certe disposizioni d'animo, in sé buone e assai utili, come la diligenza, la sollecitudine, l'amore all'ordine, la prudenza, la pazienza, l'autocontrollo, il coraggio, possono rivolgersi a fini buoni o cattivi, a seconda dell'opzione fondamentale che fa una persona. Queste doti,

²¹ *Ivi*, 348s.

nei limiti giusti, restano sempre qualità psichiche buone, anche se usate per fini perversi.

Quindi la virtù, nel suo significato di qualità moralmente buona che orienta l'uomo verso il bene, presuppone un retta opzione fondamentale.

La parola virtù deriva dal termine latino *virtus*, da *vir*. Già nell'antichità si parla di virtù, e in tutta l'etica occidentale è un concetto importante.

Nei nostri tempi tuttavia la parola non suscita più un'eco particolare. Come la parola peccato, così anche la parola virtù è un termine ormai logorato.

Nuovi approcci sul tema sono venuti ultimamente dalla teologia e dalla filosofia, e anche l'indagine comportamentale e psicologica ha dato impulsi in questa direzione. Si torna a scoprire che l'uomo tende a formarsi e ha bisogno di abitudini fisse di reazione, e c'è una tendenza a rivalutare il valore delle abitudini e delle consuetudini, delle qualità che si realizzano con le virtù.

La nozione di virtù non è estranea alla Sacra Scrittura. Benché il termine virtù non sia quasi mai usato nella Bibbia (Sap 5,13; 2 Mac 6,31; Fil 4,8; 2Pt 1,5 sono i pochi passi in cui compare), singole virtù vengono ricordate e raccomandate continuamente: giustizia, obbedienza, fedeltà, misericordia, pazienza, fiducia in Dio, timore del Signore sono alcune delle virtù che vengono spesso ricordate nell'Antico Testamento. Esse si ritrovano anche nel Nuovo Testamento, integrate da altre virtù. Contro l'atteggiamento legalistico dei farisei, Cristo sottolinea la maggiore importanza delle virtù della giustizia, misericordia e amore (Mt 23,23; Lc 11,42). Le liste dei vizi, nelle lettere degli Apostoli, vengono seguite dalle liste contrapposte delle virtù. I credenti vengono esortati a rivestirsi, come eletti di Dio, di amore, gentilezza, pace, pazienza, dolcezza, compassione, sopportazione, autocontrollo, sincerità, bontà. D'accordo con il carattere escatologico del messaggio cristiano, vengono portate in primo piano virtù come la vigilanza, l'attesa gioiosa, la sobrietà, la temperanza, la costanza, e soprattutto "la fede, la speranza e la carità; ma di tutte più grande è la carità" (1Cor 13,13).

1. Natura della virtù

La virtù è un abito che dà sia l'inclinazione che il potere di fare facilmente ciò che è moralmente buono. Per cui non è sufficiente essere inclinati verso i valori morali e amarli, anche se questo è un elemento essenziale e indispensabile della virtù, si deve possedere anche il dominio sulle proprie inclinazioni e passioni spirituali e sensibili, in modo da essere facilmente capaci di fare quel bene che si stima e si ama.

La vera virtù deriva da una corretta scelta esistenziale. La virtù deve essere radicata in un orientamento preciso e inequivocabile verso il fine supremo, che è la glorificazione di Dio e il suo Regno. Più brevemente, la virtù deve trovare il suo centro nell'amore di Dio. Questo orientamento mette ordine in tutta la vita dell'anima. Tutte le virtù particolari sono autentiche nella misura in cui sono radicate in una vera opzione e scelta esistenziale, che consiste in un incrollabile amore per Dio e per la sua volontà.

Come la vita della natura viene elevata dalla vita della grazia, così le buone disposizioni e i poteri naturali vengono elevati dalle virtù soprannaturali infuse. È questo l'insegnamento comune della chiesa. Il Concilio di Trento dice che nella giustificazione la fede, la speranza e la carità sono infuse. Secondo l'opinione comune, anche le virtù morali sono infuse. L'infusione avviene insieme con la comunicazione della grazia santificante.

La dottrina delle virtù soprannaturali infuse sottolinea una verità importante. La virtù non trova il suo centro nella persona umana, e si distingue nettamente da una qualsiasi etica che consideri l'autoperfezione come il fine *ultimo* dello sforzo morale. La virtù cristiana ha la sua sorgente in Cristo e tende a Cristo come a suo compimento e fine. La dottrina delle virtù morali infuse mette chiaramente in luce la sorgente e lo scopo della virtù cristiana. La sorgente è lo Spirito Santo con la sua grazia trasformante; lo scopo è la glorificazione del Padre e l'imitazione di Cristo.

2. La virtù principale e le molte virtù

1. *Primato della carità.* Tutti i grandi sistemi etici pongono al centro una virtù, la quale contiene in sé tutte le altre. Chi possiede tale

virtù in modo perfetto, possiede con essa e in essa tutte le altre, Secondo Socrate la conoscenza o la sapienza è la virtù principale. Platone considera come virtù onnicomprensiva la giustizia e Aristotele la prudenza. S. Agostino fa dell'amore di Dio la regina delle virtù. S. Tommaso pone la prudenza in cima alle virtù morali, ma concede il primo posto alla carità come fondamentale virtù cristiana, Kant ritiene che l'atteggiamento morale fondamentale sia dato dall'universale senso del dovere.

Nonostante il posto importantissimo tenuto dalla prudenza nella teoria delle virtù, l'etica cristiana non ha mai mancato di esaltare l'amore o la carità come la virtù più fondamentale e più universale. Il che corrisponde al chiaro insegnamento di Gesù e del Nuovo Testamento. Secondo il Nuovo Testamento, il comandamento dell'amore è il primo comandamento, nel quale trovano compimento tutta la legge e i profeti (Mt 22,34-40 parr. Gv 13,34s) L'amore è la più grande delle virtù (1Cor 13); "è il vincolo della perfezione" (Col 3,14). Il Vaticano II fa suo e continua questo insegnamento biblico. quando afferma che "il dono primo e più necessario è la carità, con la quale amiamo Dio sopra ogni cosa e il prossimo per amore di Dio" (LG 42). La virtù onnicomprensiva assegna a tutte le altre virtù il loro posto debito e impedisce una enfasi unilaterale ed esagerata su una particolare virtù come una obbedienza incondizionata o giustizia inflessibile.

La virtù principale è perfetta solo se l'uomo possiede anche tutte le virtù particolari che sono comprese nella virtù principale. La carità è perfetta solo se un uomo è non solo giusto, servizievole ed onesto, ma anche paziente, misericordioso, docile, riconoscente, ecc.

Tuttavia la vera carità è ancora possibile, benché imperfettamente, dove si registrino parziali o persino quasi totali mancanze in qualche virtù particolare, nella misura in cui queste mancanze vengono da debolezza e non da cattiva volontà. Questo si spiega con la condizione ferita dell'uomo decaduto. Una persona può soffrire di certe debolezze psichiche, causate forse anche da difetti fisici, che rendono difficile l'esercizio della libera volontà. Per questo motivo a volte essa può non riuscire nel dominio delle sue passioni e impulsi e può soccombere a cattive inclinazioni. Eppure, nelle profondità della sua anima, può essere completamente dedita al bene ed essere dispiaciuta delle sue mancanze e possedere perciò un vero amor di Dio. Gli atteggiamenti sbagliati che derivano da una insufficiente

conoscenza delle reali esigenze del valore morale possono, naturalmente, coesistere anche essi con una scelta esistenziale corretta.

È tuttavia del tutto incompatibile con la virtù della carità, anche con la carità imperfetta, l'adesione pienamente deliberata ad un vizio grave. Un attaccamento del genere metterebbe in luce l'esistenza di una mente che non si preoccupa affatto della volontà di Dio e dei suoi fini.

2. *Diversità delle virtù.* La distinzione fra virtù deriva dal fatto che la virtù principale della carità deve venir applicata a diversi oggetti, per esempio al discorso come mezzo di comunicazione, che richiede la veracità. o allo scambio commerciale dei beni, che richiede la giustizia commutativa.

A seconda che la virtù abbia come suo oggetto immediato Dio e le divine perfezioni o gli esseri umani e le realtà dell'ordine creato, si fa distinzione tra virtù teologali e virtù morali. La tradizione enumera tre virtù teologali, che già S. Paolo raggruppa insieme: fede, speranza e carità (1Cor 13,13 e altrove). Ci sono, tuttavia anche altre virtù che hanno Dio come oggetto immediato e che devono perciò essere chiamate virtù teologali. Questo vale soprattutto per la virtù della religione, ma anche per le virtù della pietà, del timore di Dio e altre.

Per quanto riguarda le virtù morali, fin dai tempi antichi sono stati estratti quattro importanti atteggiamenti fondamentali: prudenza, giustizia, forza e temperanza. Questo gruppo si trova già nella filosofia greca (Platone, Aristotele) ed è ricordato anche nell'Antico Testamento, dal libro della Sapienza (Sap. 8,7). Sono state chiamate virtù cardinali. S. Tommaso raggruppa attorno ad esse tutte le altre virtù morali.

Tuttavia questo schema non è del tutto soddisfacente, perché non appaiono in esso certe virtù fondamentali che non possono essere ridotte a queste quattro. Virtù quali l'amore fraterno, la misericordia, l'umiltà, l'obbedienza, la gratitudine. Per cui lo schema delle virtù cardinali dovrebbe essere completato ancora da altre virtù.

3. Esigenze fondamentali per la virtù

1. Conoscenza morale e prudenza

Le decisioni dell'uomo non possono andare oltre la conoscenza che egli ha dei valori morali. Egli non può sviluppare una virtù se non ha almeno una qualche conoscenza, anche se irriflessa, del valore che cerca di realizzare. Se l'ordine, la purezza, la parsimonia, l'amicizia, la devozione non vengono appresi come valori, non si può sviluppare nessuna virtù corrispondente. Naturalmente il fatto di trascurare questi valori per mancanza di conoscenza non darà luogo ad un vizio in senso stretto, poiché dove manca la conoscenza non c'è responsabilità. Tuttavia l'assenza di questi valori è una deficienza deplorabile e tale che vi si deve porre rimedio.

Di qui nasce il bisogno di una conveniente educazione, istruzione e formazione. Il bambino deve essere condotto, dai suoi genitori ed educatori, a percepire i valori morali e a capire perché certe cose sono buone e devono dunque essere fatte. E anche in anni posteriori continua il bisogno di un'istruzione del genere.

Per la pratica delle virtù è inoltre assolutamente necessario che si applichino correttamente le esigenze del valore morale alla situazione concreta. È questo il compito della prudenza.

La prudenza dispone l'uomo a discernere correttamente quali sono le misure che deve prendere per realizzare, per quanto è possibile, le esigenze della virtù nelle circostanze concrete. Come dice S. Tommaso, la prudenza si occupa dei mezzi più adatti in vista del fine. Inoltre si tratta di avere una giusta conoscenza delle richieste dei valori morali.

A motivo di questa importanza generale della prudenza per la pratica e la perfezione della virtù, essa non può venire considerata una virtù fra le altre, ma è un elemento integrante nella struttura di ogni virtù.

La formazione e la cultura della prudenza richiede anzitutto l'acquisizione della conoscenza pratica, che si *acquista* con lo studio della storia e delle situazioni concrete e con la riflessione sulle lezioni dell'esperienza personale. Inoltre si deve imparare a guardare con attenzione alle circostanze concrete, ad apprezzare l'importanza di una prudente deliberazione e soprattutto ad accettare consiglio.

Non tutti, nonostante i migliori sforzi e la migliore buona volontà, hanno un sufficiente buon senso. Ma tutti possono lasciarsi consigliare. Coloro che sono meno forniti di conoscenza e di ragione dovrebbero possedere quell'umile docilità che sa approfittare del consiglio e dell'esperienza degli altri. Quanto più uno è prudente, tanto meno disprezzerà il consiglio degli altri.

2. Amore del valore morale

C'è una profonda differenza fra la conoscenza intellettuale del bene morale e l'amore effettivo, rispettoso del valore morale. La conoscenza astratta di qualcosa considerato come buono e la percezione della ragione intrinseca del perché è buono non suscita entusiasmo personale e non genera ancora la virtù.

La bellezza e la bontà del valore morale deve essere profondamente sentita e realmente amata, se si vuole che essa generi la virtù.

L'amore del valore morale si raggiunge e approfondisce nel perseguimento profondo e fedele di una corretta opzione fondamentale. La continuità coerente nella scelta della gloria di Dio e del suo regno salvifico condurrà necessariamente alla crescita dell'amore del bene e alla scoperta di sempre nuovi valori. In tal modo si rafforzeranno le virtù già esistenti e si determinerà la crescita di nuove virtù.

Un altro mezzo importante per ottenere l'amore della virtù è l'esperienza concreta della sua bellezza e della sua amabilità, sia che si tratti dell'esempio di un'altra persona o dell'ideale che trascina o che si tratti dell'esperienza legata alla pratica personale della virtù.

L'esempio più grande e più affascinante per il cristiano è la persona di Cristo. E' questo il contributo tipico del cristianesimo all'etica: l'identificazione dell'ideale morale con una persona storica; la traduzione della teoria etica in termini concreti in una reale vita umana; l'espressione dell'obbligo morale nel linguaggio della fedeltà ad una persona e la congiunzione dell'aspirazione morale più alta con i possenti motivi dell'ammirazione.

Attraverso tutti i secoli è stata questa la grande molla che ha spinto alla virtù e alla santità innumerevoli cristiani.

Ma resta sempre un mistero che in alcuni casi la volontà umana trovi la forza di amare i veri valori e di fare la giusta scelta esistenzialmente in altri casi, nonostante abbia conoscenza e stimoli sufficienti, non trovi la forza e si decida invece di seguire il male.

Si deve comunque tener presente un'ulteriore verità. Il padrone del cuore dell'uomo è Dio. È in suo potere il cambiarlo. Per cui l'uomo dovrebbe rivolgersi a lui in umile preghiera per ottenerne la grazia che trasforma e l'aiuto necessario per raggiungere il vero amore. Una preghiera fiduciosa e perseverante non è il più piccolo dei mezzi da usarsi nel volere i veri valori e nell'educazione all'amore per la bontà.

3. Dominio sulle passioni

La teologia tradizionale sottolinea l'importanza della ripetizione degli atti virtuosi come il mezzo per acquisire la facilità di fare il bene, caratteristica questa dell'abito della virtù.

La conoscenza e l'amore del valore sono certamente condizioni essenziali per l'acquisizione della virtù, ma la realizzazione del valore morale può essere ancora ostacolata da passioni insufficientemente controllate. Possono essere tanto forti da soffocare addirittura l'amore stesso della virtù. Per cui la virtù presuppone il dominio sulle passioni, da acquisirsi attraverso atti ripetuti di moderazione o di strenuo impegno.

L'iniziativa nell'imbrigliamento delle passioni può venir presa dagli educatori, specialmente negli anni della fanciullezza e adolescenza, o dallo stesso individuo. I genitori senza dubbio rendono un grande servizio ai loro figli se li spingono e li esercitano a dominare in modo abituale i loro impulsi e inclinazioni, per esempio a tenere in ordine le loro cose, a dare la precedenza agli ospiti a tavola, a comportarsi con rispetto nei luoghi sacri, ecc

Tuttavia, in ogni caso gli adulti devono completare l'opera degli educatori della propria gioventù, assumendosi il compito dell'autoeducazione.

L'enfasi sopra ripetizioni, esercizi meccanici e abitudini consuetudinarie viene spesso criticata, in quanto favorirebbe atteggiamenti superficiali e meccanici privi delle qualità di autentica virtù. Questa critica contiene una qualche verità. I buoni modi comportamentali non sono da identificarsi con la virtù. L'essenza

della virtù non consiste in essi ma, come abbiamo detto, nell'amore per i veri valori. Ma questa critica è sbagliata se minimizza o mette persino in ridicolo l'impegno educativo e l'esercizio delle buone abitudini. Il controllo abituale sulle passioni rende più facile e più efficace la pratica della virtù. Nessuna virtù perfetta può esistere senza di esso. Anche il controllo abituale delle passioni è una parte integrante della virtù.

LA CHIAMATA UNIVERSALE ALLA SANTITÀ

L'insegnamento morale del passato non di rado ha lasciato l'impressione che il tendere alla perfezione fosse appannaggio solo di poche anime più generose, specialmente dei religiosi, in quanto essi appartengono allo stato di perfezione”.

Si dava per scontato che la maggior parte dei cristiani dovesse accontentarsi di vivere secondo i comandamenti, senza coltivare più alte aspirazioni, e che in realtà nulla di più fosse loro richiesto. Le buone azioni e gli obblighi che andavano oltre le richieste dei comandamenti venivano considerate opere supererogatorie.

Un tale modo di concepire le cose si basava soprattutto sulla conversazione di Gesù con il giovane ricco (Mt 19,16-22 par). In risposta alla domanda del giovane: “Maestro, che cosa devo fare di buono per ottenere la vita eterna?”, Cristo si limitava ad elencare i comandamenti. Solo quando il giovane aveva risposto di averli osservati fin dalla sua giovinezza, Gesù aveva aggiunto: “Se vuoi essere perfetto, va, vendi quello che possiedi e poi vieni e seguimi”. Per cui si concludeva che l'osservanza dei comandamenti era sufficiente per ottenere la vita eterna. Richieste ulteriori riguardavano solo coloro che volevano essere perfetti.

Questa distinzione e separazione è stata incoraggiata anche dall'approccio tradizionale della teologia morale, che, di regola, si limitava agli stretti doveri e obblighi della vita cristiana e lasciava l'ideale della perfezione e santità alla teologia ascetica e mistica. Per questo i manuali di morale di solito non includono un capitolo sulla perfezione della vita cristiana.

E' tuttavia desiderio esplicito dei Padri del Vaticano II che la teologia morale illustri anche “l'altezza della vocazione dei fedeli in Cristo e il loro obbligo di apportare frutto nella carità per la vita del mondo” (OT 16). La Costituzione dogmatica sulla chiesa inoltre dedica un

intero capitolo alla “universale vocazione alla santità nella chiesa” (LG 39-42). Basandosi specialmente sulla Sacra Scrittura, il Concilio conclude: “È chiaro dunque a tutti che tutti i fedeli di qualsiasi stato o grado sono chiamati alla pienezza della vita cristiana e alla perfezione della carità” (LG 40).

Siccome la chiamata alla perfezione è universale e rappresenta non solo un consiglio ma un obbligo, è certamente cosa conveniente, se non imperativa. prestare qualche attenzione a questo punto in un trattato di teologia morale fondamentale.

1. Ideali deficienti

L'opinione popolare spesso concepisce la santità come il compimento di molte opere buone, lo zelo nelle pratiche religiose, la partecipazione coscienziosa alle organizzazioni parrocchiali e l'astenersi da qualsiasi vizio.

Questa idea popolare della perfezione e della santità viene spesso, per di più, corroborata dalle descrizioni convenzionali delle vite dei santi e delle opere d'arte religiosa. Esse tendono a idealizzare i santi, a ritoccare le loro debolezze e a conformarli alla concezione popolare della persona santa

Eppure per diventare santo o santa, un uomo o una donna devono anzitutto vivere tutta l'umanità e fragilità della loro reale condizione di uomo o di donna. Ciò implica una maggiore capacità di interesse, di sofferenza, di intendimento, di comprensione, ed anche di spirito, letizia, apprezzamento delle cose belle e buone della vita. Amare Dio significa amare la sua creazione. Cercando la gloria di Dio, il santo desidera di non essere nient'altro se non un semplice strumento della volontà divina. E questo l'ideale cristiano.

Il tendere alla perfezione e alla santità consiste in una specie di dialettica fra l'ideale e la realtà. L'ideale, che si fonda generalmente sulle norme ascetiche valide per tutti, non può essere realizzato “allo stesso modo in ogni individuo. Si diventa perfetti, non realizzando nella vita uno standard uniforme di perfezione universale, ma rispondendo all'appello e all'amore di Dio, rivolto a ciascuno con le limitazioni e circostanze della sua peculiare vocazione”.

2. L'appello alla perfezione nella Sacra Scrittura

L'appello del popolo di Dio alla santità e alla perfezione è dottrina caratteristica sia dell'Antico che del Nuovo Testamento. "Siate santi, perché io sono santo" (Lv 11,45; 19,2) ordina il comando levitico nell'Antico Testamento. Nel Nuovo Testamento questo precetto ha il suo corrispondente nel mandato di Cristo: "Siate voi dunque perfetti come è perfetto il Padre vostro celeste" (Mt 5,48). Ciò che questi due precetti riassumono in brevi formule viene esplicitato in quanto segue.

1. L'Antico Testamento. I termini ebraici (*mm*, *lanì*, *tamzm*) più spesso usati per esprimere la perfezione umana connotano la mancanza di peccato, la completezza, l'irreprensibilità.

Si deve notare che l'Antico Testamento non riconosce l'attributo della perfezione a Dio. Dio è santo, cioè a dire che è di un ordine del tutto diverso rispetto agli esseri di questo mondo.

Quando il Dio santo sceglie per se stesso un popolo, questo popolo diventa a sua volta santo, cioè consacrato e separato da tutto ciò che è profano. Allo stesso tempo gli viene richiesta la perfezione. Ciò che è consacrato deve essere integro e senza difetto. L'integrità richiesta all'uomo consiste nella sua integrità religiosa e morale. Jahvè deve essere servito con tutto il cuore, in tutta sincerità e fedeltà (Dt 6,5;10,12:1Re 8,61).

Il pio Israelita deve appartenere al Signore con tutto il cuore, senza praticare l'idolatria, la stregoneria o altre abominazioni (Dt 18,9-12)

In base all'alleanza, dall'uomo ci si aspetta soprattutto che osservi i comandamenti e che serva Dio con tutto il cuore. "Abbiate gran cura di eseguire i comandi e la legge che Mosè, servo del Signore, vi ha dato, imitando il Signore vostro Dio, camminando in tutte le sue vie, osservando i suoi comandi, restando fedeli a lui e servendolo con tutto il cuore e con tutta l'anima" (Gs 22,5: cf. Nm 15,40; Dt 10,12s; 11,13).

In un modo particolarmente chiaro, la richiesta di una consacrazione totale, completa, al Signore viene espressa nel grande comandamento dell'amore di Dio. "Tu amerai il Signore tuo Dio con tutto il cuore, con tutta l'anima e con tutte le forze" (Dt 6,51). Questo amore riguarda tutta la persona. Esso richiede una

dedizione totale dell'uomo al servizio di Dio. In breve, esso richiede un amore perfetto.

L'idea della perfezione viene spesso associata con "la via" e con il "camminare". La richiesta di "camminare umilmente con Dio" è l'espressione più eloquente dell'ethos dell'alleanza nell'Antico Testamento. Vi riecheggia il ricordo dell'esodo, allorché Israele, con Jahvè quale guida ed educatore, si era messo sui sentiero che portava alla terra promessa e al tempo stesso immetteva il popolo nella storia. Le nostre menti devono essere aperte a questa associazione quando incontriamo nell'Antico Testamento espressioni come "camminare con Dio" (Gn 6,9; Mt 2,6), "camminare secondo le sue vie" (Dt 19,9; 28,9; Sal 80,14) o "camminare davanti" a Jahvè (Gn 17,1: 48,15; 1Re 9,4). Un uomo è perfetto quando cammina con Dio o nella via di Dio ed evita le vie del peccato, che lo allontanano da Dio. Da questo punto di vista, L'esistenza umana davanti a Dio acquista una caratteristica dinamica e di apertura sul futuro.

In breve, il concetto vetero-testamentario di perfezione può essere definito come un servizio di tutto il cuore reso a Dio attraverso un osservanza obbediente dei comandamenti e un amore fedele, indiviso. Questo ideale riguarda il popolo dell'alleanza in quanto tale. Ha perciò un carattere universale e viene presentato come un fine, al quale può e deve tendere ogni membro del popolo dell'alleanza.

2. Il Nuovo Testamento. Per quanto riguarda il termine, ci sono solo due passi nei vangeli, nei quali Gesù fa affermazioni esplicite sulla perfezione. Uno è nel discorso della montagna, dove troviamo l'esortazione: "Siate voi dunque perfetti come è perfetto il Padre vostro celeste" (Mt 5,48: cfr 1Pt 1,16). Dato che il versetto precedente esorta ad un amore disinteressato del prossimo e del nemico secondo l'esempio del Padre celeste, che fa sorgere il sole e manda la pioggia sui buoni e sui cattivi, è possibile rendersi conto che la perfezione a cui deve tendere il discepolo di Gesù consiste soprattutto in un amore senza limiti, che trova in Dio la sua misura. Di quanto questo amore superi la normale misura viene indicato dal fatto che si estende anche ai nemici.

L'altro testo è la pericope del giovane ricco secondo la versione di Matteo (Mt 19,16-22). La perfezione, così come viene intesa qui,

aggiunge al concetto di perfezione veterotestamentario la richiesta di una stretta e generosa sequela di Gesù, che prepara l'uomo persino alla rinuncia completa di tutte le sue ricchezze. Si è spesso concluso che Gesù ammette due modelli di vita cristiana in questa pericope: lo stato dei soli comandamenti, il quale è sufficiente per la vita eterna, anche se non per una amicizia più intima con Dio, e lo stato della perfezione, che è facoltativo e riservato alle anime più generose. Ma una interpretazione del genere incontra difficoltà per quanto riguarda l'insegnamento generale della Sacra Scrittura sulla perfezione, che viene considerata un obiettivo a cui tutti devono tendere. Inoltre, per il fatto che il giovane ricco rifiuta di sbarazzarsi delle sue ricchezze, la partecipazione al regno dei cieli è veramente messa in pericolo per lui (Mt 19,23s). Per cui sembra che, per lui, la semplice osservanza dei comandamenti non fosse sufficiente per ottenere la vita eterna. Ovviamente non tutti sono chiamati ad una vita secondo i consigli. L'invito ad una vita di povertà in strettissima comunione con Cristo, rivolto al giovane ricco, era una chiamata speciale. L'osservanza dei comandamenti costituisce la condizione universale per il raggiungimento della vita eterna. Ognuno deve osservarli. Ma, secondo i suoi doni particolari, ognuno ha anche la sua vocazione personale, la quale gli impone degli obblighi supplementari. Per alcuni cristiani questa vocazione speciale consiste nella vita secondo i tre consigli evangelici, per altri ancora nella assunzione di altri consigli, per altri nello stato matrimoniale, ecc. Dalla pericope del giovane ricco può essere dedotta solo questa regola universale, che da ognuno ci si attende che segua Cristo con generosità, pronto a rinunciare a tutto ciò che potrebbe impedirgli di raggiungere la perfezione propria della sua vocazione.

Un altro testo di fondamentale importanza per l'idea della perfezione nei vangeli è, come già prima nell'Antico Testamento, il grande comandamento dell'amore, questa volta tuttavia allargato con la inclusione dell'amore del prossimo. Anche se il termine perfezione non è menzionato in questo testo, le sue formulazioni richiedono niente meno che un amore perfetto. Il comandamento di amare Dio con tutto il cuore e di amare il prossimo come se stessi riassume tutta la legge. Esso ne è il perfetto compimento (Mt 22,37-40; Mc 12,30s; Lc 10,27s).

Secondo Giovanni, l'amore di Dio e di Cristo si manifesta nella osservanza dei comandamenti specialmente del nuovo comandamento dell'amore fraterno secondo l'esempio di Cristo. "Chi

accoglie i miei comandamenti e li osserva, questi mi ama. Chi ama sarà amato dal Padre mio e anch'io lo amerò e mi manifesterò a lui" (Gv 14,21; cf. 14, 15,23s: 15,10). La prima lettera di Giovanni completa le considerazioni del vangelo e afferma esplicitamente che la perfezione nell'amore di Dio si rende manifesta nell'osservanza dei suoi comandamenti e nell'amore scambievole. Chiunque obbedisce ai comandamenti di Dio e "osserva la sua parola, in lui l'amore di Dio è veramente perfetto" (Gv 2,5). "Se ci amiamo gli uni altri, Dio rimane in noi e l'amore di lui è perfetto in noi" (1Gv 4,12). In questo modo Giovanni continua l'insegnamento dell'Antico Testamento riguardo alla fedele osservanza dei comandamenti di Dio come via alla perfezione; ma egli va oltre, ponendo l'accento sul nuovo comandamento dell'amore secondo l'esempio di Cristo, che è il suo modello e la sua misura (Gv 13,34; 1Gv 2,6).

Da questo come da altri testi risulta che la persona di Cristo e la sua vita, come è narrata nei vangeli, rivelano tutta l'importanza della santità che diventa un impegno per tutti i cristiani. I racconti della vita di Gesù esprimono chiaramente la fisionomia della vita di uno che si è dato completamente a Dio. Questi racconti mostrano come tutta la vita di una persona può diventare una risposta al dono dell'amore divino.

Anche per l'apostolo Paolo la volontà di Dio tende anzi tutto verso ciò che è perfetto. "Non conformatevi alla mentalità di questo secolo, ma trasformatevi rinnovando la vostra mente, per poter discernere la volontà di Dio, ciò che è buono, a lui gradito e perfetto" (Rm 12,2). Il cristiano confermato nella fede deve sorpassare la fase dei bambini: deve arrivare "allo stato di uomo perfetto, nella misura che conviene alla piena maturità di Cristo" (Ef 4,13). Paolo è consapevole del fatto che la perfezione è un obiettivo che gli sta davanti e che né lui né i suoi cristiani hanno ancora raggiunto. "Non però che io abbia già conquistato il premio o sia ormai arrivato alla perfezione; solo mi sforzo di correre per conquistarlo, perché anch'io sono stato conquistato da Gesù Cristo" (Fil 3,12). Ed egli desidera che i suoi cristiani abbiano gli stessi pensieri e si sforzino di raggiungere l'obiettivo della piena maturità in Cristo (Fil 3,15; Col 1,28; 4,12).

La lettera agli Ebrei considera la vita cristiana come la vita di uno che cammina con Gesù e che cammina verso Gesù che è in cielo.

“Corriamo con perseveranza nella corsa, tenendo fisso lo sguardo su Gesù, autore e perfezionatore della fede” (Eb 12,1s). La perfezione viene intesa come un obiettivo verso il quale il cristiano cammina, insieme con Gesù, per tutto il corso della sua vita.

3. Essenza e universalità della chiamata alla perfezione

1. Natura della perfezione

Lo studio della Sacra Scrittura ci ha presentato diversi aspetti del concetto di perfezione. La perfezione viene intesa come servizio di Dio fatto con tutto il cuore, come osservanza obbediente dei precetti di Dio, come amore disinteressato, premuroso per il prossimo, come intima sequela di Cristo.

La riflessione teologica ha chiarito ulteriormente il concetto di perfezione alla luce del fine ultimo dell'uomo e della opzione fondamentale per esso. Da questo punto di vista, la perfezione può essere definita come la migliore realizzazione di un'opzione di tutto il proprio cuore per la volontà di Dio, per la persona di Dio, per la maggior gloria di Dio, la realizzazione dei suoi disegni creativi, l'attuazione del regno di giustizia, amore e pace di Cristo, e il benessere e lo sviluppo del prossimo.

La perfezione inoltre consiste nel pieno sviluppo di tutte le proprie capacità e i doni personali, in quanto richiesto per un efficace adempimento della propria vocazione davanti a Dio.

La perfezione è un obiettivo a cui il cristiano deve tendere, ma che forse solo pochi sono in grado di realizzare pienamente nel corso della loro vita, per esempio i santi. Anche S. Paolo, nella lettera ai Filippesi, reputa di non aver ancora raggiunto il fine della perfezione. ma si sta sforzando di raggiungerlo (Fil 3,12-14). Per cui non ci si dovrebbe aspettare troppo in fretta la perfezione di se stessi o degli altri; e non ci si dovrebbe scoraggiare troppo in fretta alla vista delle proprie deficienze e delle proprie imperfezioni. E' questa in realtà la condizione normale della vita umana. C'è ragione di spaventarsi solo quando si smette di tendere oltre e non ci si vogliono più addossare gli sforzi necessari per il progresso e la crescita continuata.

Ma fin quando si procede sulla via che conduce alla santità, si è in regola con la chiamata alla perfezione, anche se di fatto si lascia

ancora un po' a desiderare. La chiamata alla perfezione deve dunque venir intesa come dinamica e non come statica. nel senso che non ci si aspetta che qualcuno sia perfetto qui ed ora, ma piuttosto che continui a tendere alla perfezione.

La santità poi non è l'accumulo quasi meccanico di buone azioni (opere), ma è diventare di volta in volta migliori", realizzare una più profonda conformità ai sentimenti di Cristo, che diventano la sorgente e l'ispirazione della vita.

La santità inoltre non è affare solo personale: è anzitutto un dono della grazia di Dio, un dono che egli vuole mediato attraverso la chiesa come comunità del popolo di Dio. Poiché è piaciuto a Dio "di santificare e salvare gli uomini non individualmente e senza alcun legame tra loro, ma volle costituire di loro un popolo, che lo riconoscesse nella verità e santamente lo servisse"²²

La santità individuale è partecipazione alla santità della Chiesa, che essa ha ricevuto da Dio attraverso il Cristo, per cui tutti coloro che appartengono alla chiesa sono santificati nel loro essere più profondo.

Ma resta compito personale di ogni uomo di vivere secondo la sua santità esistenziale nella vita concreta di tutti i giorni. Il dono divino della grazia santificante e della santità deve trovare espressione personale e sviluppo in un corrispondente tendere alla perfezione.

2. Universalità della chiamata alla perfezione

La chiamata universale alla santità e alla perfezione è una delle preoccupazioni particolari della Costituzione dogmatica sulla chiesa del Vaticano II.

Essa afferma con chiarezza che "tutti i fedeli di ogni stato e condizione sono chiamati dal Signore, ognuno per la sua via, a quella perfezione di santità di cui è perfetto il Padre celeste" (LG 11). "Comune è la dignità dei membri per la loro rigenerazione alla perfezione", benché non tutti debbano camminare sulla stessa strada verso una tale meta (LG 32). Non contenti di brevi affermazioni, i Padri conciliari dedicano un intero capitolo al tema: "L'universale vocazione alla santità nella chiesa" (LG 39-42, capitolo V). Non lasciano dubbio che, secondo la loro convinzione, "il Signore

²² LG 9.

Gesù, maestro e modello divino di ogni perfezione, a tutti e ai singoli suoi discepoli di qualsiasi condizione ha predicato la santità della vita” (LG 40).

La ragione per una tale insistenza deve essere ricercata nelle dottrine e interpretazioni teologiche di cui abbiamo già parlato, le quali distinguevano, in passato, tra cristiani ordinari, che vivono la loro modesta vita secondo i comandamenti senza più alte aspirazioni, e le anime più generose, che fanno di più di quello che è strettamente richiesto e seguono la chiamata di Cristo alla perfezione. Specialmente la vita religiosa secondo i tre consigli evangelici e la vita sacerdotale di celibato venivano considerate espressione più perfetta della sequela Christi mentre i laici nel mondo erano considerati cristiani ordinari che osservano solo i comandamenti. Ciò ha condotto a porre un accento esagerato sullo stato religioso e clericale nella chiesa e a sottovalutare la vocazione laicale. La inadeguatezza di questo insegnamento teologico e ascetico è stata molto sentita dal Concilio, e si è cercato di correggerlo.

A parte il discusso brano sul giovane ricco, non c'è dubbio che la chiamata biblica alla perfezione viene rivolta sempre a tutti i membri del popolo eletto e della comunità cristiana. A tutti viene richiesto di amare Dio con tutto il loro cuore, di amare il prossimo come se stessi e di essere perfetti nell'amore (Mt 5,48; 22,37-40 par; 1Gv 2,5). Tutti i cristiani vengono spronati a vivere “come si addice a santi” (Ef 5,3).

La Costituzione dogmatica sulla chiesa vede il fondamento della chiamata dell'uomo alla perfezione soprattutto nella sua consacrazione ad opera della grazia di Dio. Dio vuole che tutti gli uomini siano santificati dal suo Spirito e siano partecipi della sua natura divina. Tutti “i seguaci di Cristo, chiamati da Dio non secondo le loro opere, ma secondo il disegno della sua grazia e giustificati in Gesù Signore, nel battesimo della fede sono stati fatti veramente figli di Dio e compartecipi della natura divina, e perciò realmente santi. Essi quindi devono, con l'aiuto di Dio, mantenere nella loro vita e perfezionare la santità che hanno ricevuta” (LG 40).

La chiamata alla santità è comune a tutti, ma la via alla perfezione è molteplice e comprende una grande varietà di forme. Ogni persona riceve la sua misura particolare di grazia. Dio ha assegnato ad ognuno la sua propria legge di vita secondo il compito che gli ha

affidato nel piano divino della creazione e nell'opera della salvezza. In altri termini, ogni uomo ha una sua vocazione particolare. Il Vaticano II, allo stesso modo in cui insiste sulla comune chiamata alla santità, afferma anche chiaramente che “ognuno secondo i propri doni e le proprie funzioni deve senza indugi avanzare per la via della fede viva” (LG 41).

4. Cammini di santità

Parlando di vie alla santità, il Vaticano II scrive che il dono primo e più necessario è la carità. Inoltre, “perché la carità come un buon seme cresca nell'anima e vi fruttifichi, ogni fedele deve ascoltare volentieri la parola di Dio e, coll'aiuto della sua grazia, compiere con le opere la sua volontà, partecipare frequentemente ai sacramenti, soprattutto all'eucarestia e alla santa liturgia: applicarsi costantemente alla preghiera, all'abnegazione di se stesso, al servizio attivo dei fratelli e all'esercizio di ogni virtù” (LG 42).

La santità non consiste semplicemente nell'assenza di peccato. E' soprattutto amore creativo al servizio del regno di Dio. Come elemento costitutivo della santità, la carità richiede la prontezza di praticare la solidarietà con lo sfortunato, il meno abbiente, il povero. Il discepolo deve afferrare il profondo senso di carità che ispirava il Cristo, per capire l'insondabile profondità della perfezione cristiana. Inoltre, dal momento che la santità richiede una vigile apertura alla chiamata della grazia e alla guida dello Spirito Santo, essa presuppone lo spirito di preghiera che include la meditazione della Parola di Dio nella Sacra Scrittura, la partecipazione alla vita liturgica della chiesa e ai suoi sacramenti.

La perfezione cristiana consiste nella santità di Cristo divenuta propria. Questo è l'ideale. Ma la sua piena realizzazione non può che avvenire alla fine della vita e non all'inizio, come dimostra la vita degli apostoli, i quali dovettero percorrere un lungo cammino con Cristo prima di essere completamente pervasi dal suo Spirito.

In questo cammino si deve rispettare il principio della gradualità, senza abbassare il livello morale proposto e riconosciuto dalla comunità e senza perdere di vista l'ideale, si deve tener conto delle limitate capacità di una persona nella realizzazione dei valori contenuti nelle norme. Se alcune azioni obiettivamente sono

peccaminose, non è detto che siano anche una colpa soggettiva. Possono mancare la necessaria libertà e la conoscenza, oppure può far difetto la percezione esatta dei valori. E' un principio che la teologia morale ha sempre riconosciuto.

Lo scopo della teologia morale è di tracciare linee orientative per un vita riuscita e degna, e in fondo anche felice. Alla luce del vangelo l'etica cristiana indica all'uomo "la via della salvezza" (At 16,17). Nel concreto perseguimento di questo ideale, tuttavia, dobbiamo imparare a cominciare dal gradino più basso della scala e a salire, gradino dopo gradino, verso la vetta, sempre con l'aiuto della grazia di Dio. Questo sforzo richiede come ultima virtù la virtù della perseveranza. Non è difficile cominciare bene. Ma è difficile continuare, portare avanti il lavoro cominciato e perseverare in esso attraverso gli anni fino alla fine. La monotonia della vita quotidiana e un lavoro umile ed estenuante sono il fuoco che prova l'oro di una vita santa. "Non ci "convertiamo" una volta sola nella nostra vita ma molte volte, e questa serie infinita di grandi e piccole "conversioni", rivoluzioni interiori, conduce infine alla nostra trasformazione in Cristo.

Bibliografia

Manuali

- AUBERT J-M., *Compendio della morale cattolica*, Torino, Ed. Paoline, 1989 (popolare).
- BRUGUES J-L.; *Corso di morale fondamentale*, 3 vol., Bologna, ESD, 2004
- GATTI G.; *Manuale di teologia morale*, Leumann (TO), LCD, 2001
- GOFFI T. e PIANA G. (a cura), *Corso di morale*, 5 vol., Brescia, Queriniana, 1989-95, ed. riveduta.
- GÜNTHOR A., *Chiamata e risposta. Una nuova teologia morale*, 3 vol., Cinisello Balsamo (MI), Ed. Paoline, 1988-89, 6a, 5a e 4a ed.
- HÀRING B., *Liberi e fedeli in Cristo*, 3 vol., Roma, Ed. Paoline, 1979-81.
- LORENZETTI L. (a cura), *Trattato di etica teologica*, 3 vol., Bologna, EDB, 1992.
- VIDAL M, *L'atteggiamento morale*, 3 vol., Assisi, Cittadella, 1991-97, ed. riveduta
- IDEM, *Manuale di etica teologica*, vol. 1: *Morale fondamentale*, Assisi, Cittadella, 1994.
- PIANA G., *In novità di vita. I. Morale fondamentale e generale*, Cittadella, Assisi 2012

Opere generali di morale fondamentale

- AA.VV., *Crisi e rinnovamento della teologia morale*, Bologna, EDB 1978
- AA.VV., *Problemi e prospettive di Teologia morale*, Brescia, Queriniana 1977
- AA:VV:, *Crisi e rinnovamento della teologia morale*, Bologna, Ed. Dehoniane 1979
- ANGELINI G., *Teologia morale fondamentale*, Milano, Glossa 1999
- AUBERT J.-M., *La morale*, Brescia, Queriniana, 1994.
- AURELIO F., *Teologia morale fondamentale*, Ares 2003
- BASTIANEL S, *Moralità personale nella storia. Appunti*, Roma, Pont. Università Gregoriana, 19932.
- BÖCKLE F., *Morale fondamentale*, Brescia, Queriniana, 19852.
- BÖCKLE F., *I concetti fondamentali della morale*, Brescia, Queriniana, 199211.

- CAFFARRA C., et al., *Persona, verità e morale*, Roma, Città Nuova, 1987.
- CAFFARRA C., *Viventi in Cristo*, Milano, Jaca Book, 1981.
- CHIAVACCI E., *Invito alla teologia morale*, Brescia, Queriniana, 1995.
- CHIAVACCI E., *Teologia morale*, vol. I: *Morale generale*; vol. II: *Complementi di morale generale*, Assisi, Cittadella, 1977 e 1980.
- CHIAVACCI E., *Teologia morale Fondamentale*, Assisi, Cittadella, 2007
- CHIODI M., *Morale fondamentale*, Casale Monferrato, Piemme, 1991.
- COLOM E.- LUNO A.R., *Scelti in Cristo per essere santi. Elementi di Teologia Morale Fondamentale*, Apollinare, Roma 1999
- COMPOSTA D., *La nuova morale e i suoi problemi. Critica sistematica alla luce del pensiero tomistico*, Libreria Editrice Vaticana, 1990.
- DEMMER K – SCHULLER B., *Fede cristiana e agire morale*, Assisi, Cittadella 1980
- DEMMER K.; *Fondamenti di etica teologica*, Assisi, Cittadella 2004
- DEMMER K., *Interpretare e agire. Fondamenti della morale cristiana*, Torino, Ed. Paoline, 1989.
- DEMMER K., *Introduzione alle teologia morale*, Casale Monferrato, Piemme, 1993.
- FRANCO A., e al., *Prospettive etiche nella postmodernità*, Cinisello Balsamo (MI), San Paolo, 1994.
- FRIGATO S., *Vita in Cristo e agire morale. Saggio di teologia morale fondamentale*, Leumann (TO), Elle Di Ci, 1994.
- FUCHS J., *Etica cristiana in una società secolarizzata*, Roma, Piemme, 19892.
- FUCHS J., *Il Verbo si fa carne. Teologia morale*, Casale Monferrato, Piemme 1989.
- FUCHS J., *Responsabilità personale e norma morale*, Bologna, EDB, 1978.
- GARCIA DE HARO R., et al., *La vita cristiana. Corso di teologia morale fondamentale*, Roma, Pontif. Università Lateranense, 1995.
- GATTI G., *Temi di morale fondamentale*, Leumann (TO), Elle Di Ci, 1988.
- GILLEMEN G., *Il primato della carità in teologia morale*, Brescia 1959

- GOFFI T. (a cura di), *Problemi e prospettive di teologia morale*, Brescia, Queriniana 1976
- GOFFI T., *Morale pasquale*, Brescia, Queriniana 1976
- GOFFI T., *Etica cristiana trinitaria*, Bologna, EDB, 1995.
- GUZZETTI G. B., *Morale generale*, Leumann (TO), Elle Di Ci, 1990, edizione riveduta.
- JONAS H., *Il principio responsabilità*, Torino, Einaudi, 19932.
- KORFF W., *Introduzione all'etica teologica*, Assisi, Cittadella, 1978.
- LAURET B. e REFOULE F. (a cura), *Iniziazione alla pratica della teologia*, vol. IV: *Morale*, Brescia, Queriniana, 1986.
- MARRA B., *L'appello di Dio. Fondamenti di una teoria etico-teologica*, Roma, Ed. Dehoniane, 1995.
- McDONAGH E., *Dio chiama, l'uomo risponde*, Leumann (Torino), Elle Di Ci 1976
- MELINA L., *Morale: tra crisi e rinnovamento*, Milano 1993
- MELINA L., *Cristo e il dinamismo dell'agire. Linee di rinnovamento della teologia morale*, Roma 2001
- MIRANDA G., *Risposta d'amore. Manuale di teologia morale fondamentale*, Logos Press 2001.
- MONGILLO D., *La proposta morale cristiana: in novità di vita*, in "Presenza pastorale" 1971, 7-8
- MORGANTI M., *La morale cattolica. Principi fondamentali*, Roma, Ed. Rogate, 1995.
- ORAISON M., *Una morale per il nostro tempo*, Torino, Borla 1970
- PADOVESE L., *Per un'etica della responsabilità. Dalla questione morale alla radicalità cristiana*, Pordenone, Concordia Sette, 1994.
- PADOVESE L., *Impegno morale del cristiano, dalla radicalità evangelica una proposta di novità*, Pordenone, Edizioni Concordia Sette 1984
- PANNENBERG W., *Fondamenti dell'etica*, Queriniana, Brescia 1996
- PESCHKE K. H., *Etica cristiana, I Fondazione della teologia morale, Città del vaticano*, Urbaniana 1999.
- PIGHIN B.F., *I fondamenti della morale cristiana. Manuale di etica teologica*, EDB, Bologna 2001
- PINCKAERS S., *Il rinnovamento della morale*, Torino, Borla 1968
- PINCKAERS S., *Le fonti della morale cristiana. Metodo, contenuto, storia*, Milano, Ares, 1992.
- PRIVITERA S., *Dall'esperienza alla morale. Il problema dell'«esperienza» in teologia morale*, Palermo, EDI Ofes, 1985.
- PRIVITERBA S., *Il volto morale dell'uomo*, Palermo, EDI Ofes, 1992.

- PRODI G., *Alla radice del comportamento morale*, Genova, Marietti, 1987.
- QUARELLO E., *Morale cristiana e culture*, Roma, Las, 1979.
- ROQUAIS G., *La morale del cristiano. Un 'sì' al Vangelo*, Roma, Città Nuova, 1990.
- SANNA I., *Chiamati per nome. Antropologia teologica*, Cinisello Balsamo (MI), Ed. Paoline, 1994.
- SCHINELLA I., *In cammino con Dio. Lineamenti di teologia morale fondamentale*, Vibo Valenzia (CZ), Mapograf, 1990.
- SCHULLER B., *L'uomo veramente uomo*, Palermo, Ofes, 1987.
- TETTAMANZI D., *L'uomo immagine di Dio. Linee fondamentali di morale cristiana*, Casale Monferrato, Piemme, 1992.
- TETTAMANZI D., *Verità e libertà. Temi e prospettive di morale cristiana*, Casale Monferrato, Piemme 1993
- TETTAMANZI D., *Temi di morale fondamentale*, Milano 1975
- TREMBLEY R., *Radicati e fondati nel Figlio. Contributi pwer una morale di tipo filiale,(temi di morale fondamentale)*, Roma 1997
- Van Der MARK., *Lineamenti di un'etica cristiana*, Milano, Vita e Pensiero 1979
- VIDAL M., *Il cammino dell'etica cristiana*, Brescia, Queriniana, 1989.
- WEBER H., *Teologia morale generale. L'appello die Dio, la risposta dell'uomo*, Cinisello Balsamo (MI), Ed. San Paolo, 1996.
- WJLS J.-P., MIETH D. (a cura), *Concetti fondamentali dell'etica cristiana*, Brescia, Queriniana, 1994.
- YANNARAS C., *La libertà dell'ethos. Alle radici della crisi morale dell'occidente*, Bologna, EDB, 1984.
- ZECCHINATO P., *Giustificare la morale*, Trento, Verifiche, 1990.
- ZUCCARO C., *Morale fondamentale. Itinerari*, Bologna, EDB, 1993.

Dizionari

- COMPAGNONI F., PIANA G. e PRIVITERA S. (a cura), *Nuovo dizionario di teologia morale*, Torino, Ed. Paoline, 1990.
- MONDIN B., *Dizionario enciclopedico di Filosofia, teologia e morale*, Milano, Massimo. 1989.
- ROSSI L. e VALSECCHI A. (a cura), *Dizionario enciclopedico di teologia morale*, Roma, Ed. Paoline, 198T.
- STOECKLE B. (a cura), *Dizionario di etica cristiana*, Assisi, Cittadella, 1978.