



ISTITUTO TEOLOGICO S. TOMMASO

Aggregato alla Facoltà di Teologia della
Università Pontificia Salesiana - Roma

Don Raimondo Frattallone, SDB

TEOLOGIA MORALE
FONDAMENTALE E GENERALE

(Tracce delle lezioni)

Messina, Anno Accademico 2011- 2012

ὁ μόνον μαθὼν ἀλλὰ καὶ παθὼν τὰ θεῖα.
"Non si tratta tanto di *apprendere* le cose divine,
quanto piuttosto di *patirle*".
(PSEUDO DIONIGI, *Div. Nomin.*, II, 9)

“Se tu sei teologo, tu realmente preghi,
e se realmente preghi, tu sei teologo”.
(EVAGRIO PONTICO, *De Oratione*, cap. 60, PG 79, 1180 B)



Cap. 1. LA TEOLOGIA MORALE COME SCIENZA

1. Il fenomeno morale nella sua originalità

- * Le **condizioni** perché un fenomeno possa definirsi “morale”:
 - + l’orizzonte ipotetico e astratto del “*bonum faciendum – malum vitandum*”
 - + il riferimento, diretto o indiretto, alla *persona umana*...
 - + che il fenomeno coinvolga, in qualche maniera, *la libertà* della persona.
- * Perciò: il **contesto** evidenzia che la persona è presente; ma essa, nella sua complessità, rimane avvolta di *mistero*...

- * I tre **livelli** del **sapere** applicati al fenomeno morale(per es., uno scontro ferroviario, una strage in un mercato, il genocidio di un popolo, un atto di vendetta di mafia...):

1° livello: *la semplice constatazione prescientifica* del fatto con la risonanza psicologica che esso può causare;

2° livello: *la riflessione personale* che scopre la causa immediata che lo ha provocato e si ferma ad essa;

3° livello: *la spiegazione profonda ed esaustiva* che propone la *scienza*. La scienza presenta il fenomeno alla luce dei principi universali (validi in ogni tempo, in ogni luogo e per tutte le persone); cioè, la spiegazione della scienza è tale perché raggiunge e si fonda sulla causa ultima del fenomeno...

NB. Se il fenomeno è complesso, sorge l’esigenza della **interdisciplinarità**...

- * Premettiamo che **tutti fenomeni dove è coinvolta la persona** si prestano ad essere visti da diversi punti di vista e da diverse discipline. Anche il **fenomeno morale, in quanto fenomeno umano**, può essere valutato da diverse angolature. Però, ogni **singola disciplina** lo affronta partendo dall’interrogativo che corrisponde al suo orizzonte scientifico. Quindi, per esempio:

- il *diritto* si chiederà come quel fenomeno è giudicato dalla legge: è *lecito o illecito*?

- la *psicologia* analizzerà se, alla luce dei dinamismi della psiche umana, esso è *normale o è anormale*?

- la *medicina* giudicherà, in base alla scienza medica, se esso esprime *salute o malattia*.

- la *sociologia*, per es., se *statisticamente* sono pochi o molti che rientrano in quella situazione: sono *di più o di meno del 50%*?

- la *politica* si chiederà se con quel fenomeno si raggiunge il *bene comune* oppure lo si ostacola. (E così anche per le altre discipline che studiano i fenomeni umani).

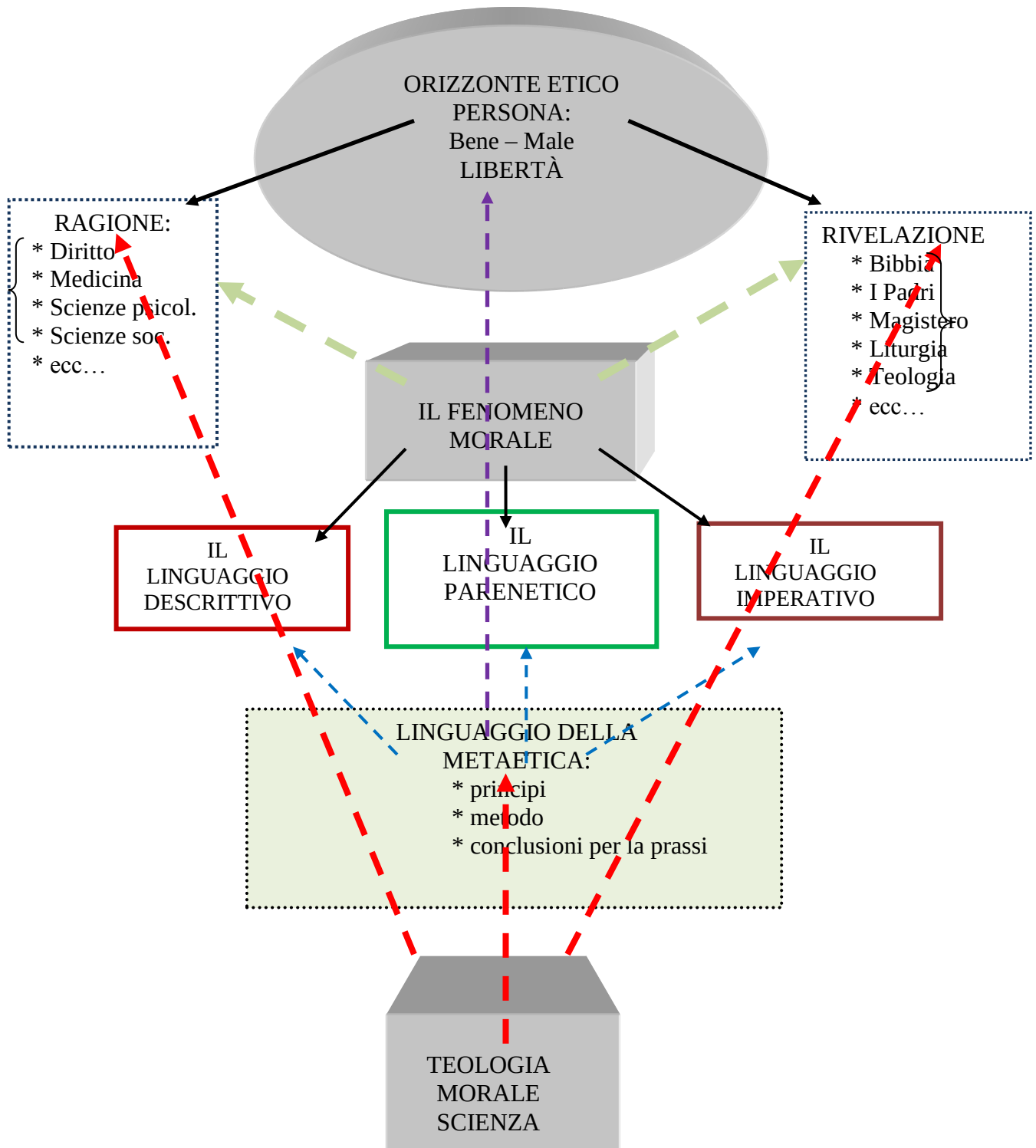
- la *riflessione morale*, di fronte ad un fenomeno umano si pone due domande: “è bene o è male? Perché è bene o è male, in riferimento ai valori morali?”

- * **Un interrogativo problematico:** quando una cultura ignora o eclissa la rilevanza morale dei fenomeni umani, e si limita a descrivere soltanto gli aspetti immediatamente constatabili, *scompare definitivamente l’interrogativo morale (è bene o è male? Perché è bene? Perché è male?) o riemerge sotto altre forme?* – Noi riteniamo che esso rinasca sempre e riemerge o negativamente o positivamente:

- a. *rinascere negativamente*, attraverso *l’indignazione*, quando ci si trova di fronte a gravi misfatti, a macroscopiche ingiustizie o a profonde lacerazioni dei valori umani fondamentali (la vita, la salute, la giustizia, la verità, la pace, ecc.)

- b. *e rinasce positivamente:* quando ci si trova di fronte a "modelli" straordinari di vita autenticamente umana, coerente con i valori etici (Madre Teresa di Calcutta, Massimiliano Kolbe, Padre Pio, Martin Luther King, ecc.).

2. I 4 linguaggi che rivelano il fenomeno morale e consentono una riflessione scientifica.



* *La pareaesi morale (=esortazione)* è l'esortazione a vivere bene. Può poggiarsi su motivi validi per tutti (cfr. la Bibbia, i Padri,...), o su motivi adatti per coloro ai quali si fa l'esortazione morale...

* *La morale descrittiva* è quella che si limita a descrivere (quasi giornalticamente) un

fenomeno morale; talvolta può costituire la premessa di una riflessione filosofica o teologica

* *La morale imperativa* elabora i principi normativi di valore universale; fa parte degli aspetti strettamente teoretici della riflessione morale. Se fossero assenti le premesse motivazionali, i principi etici potrebbero rientrare nella morale parenetica...

* *La metaetica* si situa a livello teoretico; infatti essa non affronta singoli problemi, ma riflette sui canoni che costruiscono solidamente la scienza etica filosofica e/o teologica...

*** I vari livelli del sapere morale vanno dalla esperienza personale alle tradizioni di una determinata cultura, dalle esortazioni alla enucleazione dei principi di vita, dalla riflessione filosofica a quella teologica (cfr. CCC 94 su "La crescita nell'intelligenza della fede").

*** Potremmo quindi affermare che **la teologia morale è una scienza** ("scire per causas"!)." In particolare è **una scienza della fede, che nasce dalla comunità ecclesiale e è destinata ad essa**. Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Lettera enciclica «Veritatis splendor»* (6 agosto 1993), n. 29.

3. L'oggetto specifico della scienza teologico morale

1) L'oggetto per i manuali classici: "gli atti umani in quanto essi sono orientati verso il fine ultimo".

2) La descrizione della teologia morale nell'insegnamento del Vaticano II:

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

* *Oggetto materiale* = gli atti umani in quanto ordinati al fine ultimo soprannaturale

* *Oggetto formale generale* = Dio e le creature riferite a Dio, alla luce della rivelazione

* *Oggetto formale speciale* = Dio e le creature riferite a Dio, in quanto l'uomo, chiamato in Cristo e sostenuto dallo Spirito, sviluppa un dialogo entro le sue scelte morali orientate alla pienezza dell'eschaton.

4. Le fonti della teologia morale

1) *La rivelazione*: S. Scrittura, Padri, Liturgia, Concili ecumenici, Magistero della Chiesa, dottrina e vita della Chiesa universale, il consenso moralmente unanime dei teologi.

2) *La ragione*: l'esperienza umana sistematizzata dalle discipline antropologiche (biologia, medicina, scienze psicologiche, scienze del sociale, scienze dell'educazione, scienze della cultura, diritto, economia, ecc.) e ricondotta in unità dalla filosofia.

5. Il metodo scientifico in teologia morale

Distinzioni previe: a) scienze della natura e scienze dello spirito; b) scienze descrittive e scienze imperative.

1) *I tre principi strutturali* della scienza: principio ermeneutico, architettonico- progettuale, attuativo- pratico

2) *Rapporto tra teologia morale e altre discipline*: la Scrittura, la Dogmatica, la Teologia della vita spirituale; il Diritto canonico, la Storia della Chiesa, ecc. (cfr. VS 37; 110- 113).

3) *Il riferimento alla comunità ecclesiale*: mediazione ascendente (problemi etici delle persone e della comunità → singolo teologo → scienza teologica → magistero...) e mediazione discendente (magistero → scienza teologica → singolo teologo → comunità ecclesiale → singole persone). NB. In tutto il duplice processo, ascendente e discendente, la Parola di Dio è la il punto di forza veritativo al quale bisogna sempre annodarsi!

5. Tre impostazioni della teologia morale nei manuali

1) (Schema delle *VIRTÙ* - *Organismo virtuoso*: S. Tommaso):

I. Morale Generale (fine, atti umani, legge, coscienza, peccato- conversione, virtù in genere)

II. Morale speciale:

a) virtù teologali: fede, speranza, carità

b) virtù cardinali: prudenza, giustizia, forza, temperanza

2) (Schema dei *COMANDAMENTI* - *Il Decalogo*: S. Alfonso Maria de' Liguori):

I. Morale Generale (fine, atti umani, legge, coscienza, peccato- conversione, virtù in genere)

II. Morale speciale:

a) I Dieci Comandamenti

b) I Precetti generale della Chiesa

c) Gli obblighi del proprio stato

3) (Schema de *LA VITA DELLA PERSONA IN CRISTO* – cfr., il testo di T. GOFFI – G. PIANA (a cura di), *Corso di morale*, voll. 1- 5, Queriniana, Brescia 1989- 1995):

I. Morale fondamentale (metaetica, fondamenti e fondazione della teologia come scienza)

II. Morale generale (fine, atti umani, legge, coscienza, peccato- conversione, virtù in genere)

III. Morale speciale:

a) Etica della vita personale

b) Etica della vita sociale

c) Etica della vita religiosa.



INTEGRAZIONI TEOLOGICO-PASTORALI

Cap. 1. LA TEOLOGIA MORALE COME SCIENZA

- 1.1. PRIVITERA Salvatore, *Epistemologia morale*, in *Nuovo Dizionario di Teologia Morale* (=NDTM), Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1990, 325-349.
- 1.2. GIOVANNI PAOLO II, *Lettera enciclica «Veritatis splendor»* (6 agosto 1993), nn. 28-29.
- 1.3. CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *La formazione teologica dei futuri sacerdoti* (22 febbraio 1976)¹

4. La teologia morale

1) Il rinnovamento della teologia morale, voluto dal Concilio Vaticano II², si inserisce negli sforzi che la Chiesa sta compiendo per comprendere meglio l'uomo d'oggi e per andare incontro alle sue necessità in un mondo che è in fase di profonde trasformazioni.

Si tratta di inserire il fermento evangelico “nella circolazione di pensiero, di parole, di cultura, di tendenze dell'umanità, quale oggi vive e si agita sulla faccia della terra”³.

L'insegnamento della teologia morale concorre efficacemente a questo compito della Chiesa, e perciò esso va rinnovato e perfezionato secondo questa esigenza.

2) Per superare l'unilateralità e le lacune, che la teologia morale a volte ha presentato in passato, dovute in gran parte a un certo giuridismo, all'individualismo e al distacco dalle fonti della Rivelazione, si rende necessario chiarire il suo status epistemologico. Occorre quindi determinare il modo in cui essa deve strutturarsi in stretto contatto con la Sacra Scrittura, la Tradizione (accettata mediante la fede e interpretata dal Magistero) e in riferimento alla legge naturale (conosciuta mediante la ragione).

Su questa base si può avviare una revisione e una nuova valorizzazione della teologia morale, anche in ordine alle sue applicazioni spirituali, pastorali, “politiche”. Così essa verrà posta a un autentico livello teologico. Detta impostazione è anche il primo presupposto perché la teologia possa venire incontro alle giuste esigenze della cosiddetta *ortoprassi*.

3) A questo scopo si deve anzitutto avere una coscienza viva circa il legame che esiste tra la teologia morale e la dogmatica, e che permette di considerare e trattare la morale come una vera e propria disciplina teologica, in conformità di tutte le fondamentali regole epistemologiche e metodologiche valevoli per tutta la teologia. A questo riguardo conviene riportarsi alla grande concezione, messa così bene in risalto da s. Tommaso d'Aquino che, come altri maestri, non ha mai separato la teologia morale dalla dogmatica e l'ha inserita invece nel disegno unitario della teologia sistematica, come parte riguardante il processo nel quale l'uomo, creato a immagine di Dio e redento dalla grazia del Cristo, tende verso la pienezza della sua realizzazione secondo le esigenze della vocazione divina, nel contesto dell'economia della salvezza storicamente attuata nella Chiesa.

4) In forza dello stretto legame che esiste tra la teologia morale e la dogmatica, si deve adottare nell'elaborazione della morale lo specifico procedimento della teologia, sviluppando debitamente sia l'aspetto positivo sia quello speculativo, attingendo ampiamente alla coscienza della Chiesa.

Per quanto concerne la tematica da trattare, si raccomanda la stessa preoccupazione per la completezza materiale dell'insegnamento richiesta per la teologia dogmatica.

5) Per la teologia morale, più che per le altre discipline teologiche, si deve tener conto dei

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

² Decr. *Optatam totius*, 16.

³ PAOLO VI, Lettera Enciclica. *Ecclesiam Suam*, (6 agosto 1964), “AAS” 56 (1964) 640- 641.

risultati delle scienze della natura e dell'uomo, e dell'esperienza umana; i quali risultati, anche se non possono ovviamente fondare o addirittura creare le norme morali¹, tuttavia possono gettare molta luce sulla situazione e sul comportamento dell'uomo, con la sollecitazione a ricerche, revisioni, approfondimenti delle dottrine intermedie tra i principi sicuri di ragione e di fede, e le applicazioni alla concretezza della vita. La mediazione tra la teologia morale e le scienze dell'uomo e della natura avverrà attraverso un'approfondita riflessione filosofica, per la quale sarà di stimolo la tradizione cristiana, che non ha mai mancato di porsi il problema dell'uomo con riferimento particolare alla sua natura, al suo destino ed al suo sviluppo integrale nel cammino verso Dio.

6) È pure necessario reintrodurre nella teologia morale l'aspetto dinamico che fa risaltare la risposta, che l'uomo deve dare all'appello divino nel processo della sua crescita nell'amore, nell'ambito di una comunità salvifica. In tal modo la teologia morale acquisterà una dimensione spirituale interna, rispondendo alle esigenze di sviluppo pieno della imago Dei, che è nell'uomo, e alle leggi del processo spirituale descritto nell'ascetica e mistica cristiane. Ma proprio per questo la teologia morale deve mantenersi in stretto contatto con la teologia biblica e dogmatica, tenendo in pari tempo presenti i compiti pastorali che i futuri sacerdoti dovranno assolvere nella direzione delle anime e nel ministero del sacramento della penitenza.

7) In modo particolare l'insegnamento della morale agli alunni che si preparano al ministero sacerdotale comporta uno stretto contatto e rapporto con la pastorale, dalla quale sarà stimolata a studiare i problemi posti dall'esperienza della vita, e alla quale fornirà schemi d'azione ispirati alle esigenze della parola di Dio e teologicamente fondati ed elaborati. Questa è la via del rinnovamento indicata dal Concilio Vaticano II: «*Sub luce evangelii et humanae experientiae*»².



¹ Cfr. S. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Dichiaraz. *Persona humana* (29 dic. 1975), n. 9, in *EV* 5, 1732-1733.

² Cost. *Gaudium et spes*, n. 46.

1.4. Anderson Carl, I giovani e il relativismo morale, da. Zenit <http://www.zenit.org/article-22044?l=italian>.

Le difficoltà e le opportunità della futura generazione

NEW HAVEN (Connecticut), mercoledì, 14 aprile 2010 (ZENIT.org).- Venticinque anni fa, Papa Giovanni Paolo II inaugurava la Giornata mondiale della gioventù, da svolgersi nella Domenica delle Palme di ogni anno. Il Papa aveva compreso – come lo ha compreso Benedetto XVI – che il futuro della Chiesa dipende dai giovani, dalla futura generazione di cattolici siano essi genitori, sacerdoti oppure religiosi.

Ma entrare in contatto con la nuova generazione non è sempre facile, soprattutto quando i giovani sono inondati di messaggi che li spingono verso una visione “relativistica” della morale, verso un sistema di valori in cui i valori fondanti sono scelti in modo soggettivo e non sono considerati universalmente validi.

È proprio questa interpretazione relativistica della vita di cui Papa Benedetto XVI aveva parlato nei giorni immediatamente precedenti la sua elezione, mettendo in guardia dalla “dittatura del relativismo”.

Certamente il problema del relativismo esiste tra i giovani di oggi. Secondo un recente sondaggio, svolto dai Cavalieri di Colombo in collaborazione con il *Marist Institute for Public Opinion*, l’82% dei cattolici tra i 18 e i 29 anni considerano la morale come “relativa”.

Si tratta di un numero sconcertante, ma fortunatamente è più un dato statistico che una realtà effettiva. Anzitutto, la maggioranza dei cattolici “praticanti” non è d’accordo. In secondo luogo, l’82% che si considera relativista, in realtà non applica in modo sistematico il relativismo alle questioni morali.

Quando sono stati messi di fronte a una serie di questioni morali, gli stessi giovani cattolici sedicenti relativisti hanno considerato questioni come l’aborto o l’eutanasia come “moralmente sbagliate”, mentre avrebbero potuto classificarle come “questioni non morali”, come avrebbe logicamente fatto un vero relativista.

Incongruenze

Il relativismo, diversamente dalla verità, conduce proprio verso questo tipo di pensiero incongruente e dunque non può rappresentare in definitiva una filosofia di vita esaustiva.

Papa Benedetto XVI ha continuamente cercato di offrire un messaggio di verità, in grado di superare il fascino del relativismo. In occasione della XXV Giornata mondiale della gioventù, il Pontefice si è rivolto ai giovani radunati in Piazza San Pietro per la Messa della Domenica delle Palme incoraggiandoli ad una vita fondata sulla verità.

Durante l’Angelus successivo alla Messa, egli ha fatto appello “alla nuova generazione, a dare testimonianza con la forza mite e luminosa della verità, perché agli uomini e alle donne del terzo millennio non manchi il modello più autentico: Gesù Cristo”.

La verità, nella persona di Gesù Cristo, è il fondamento per una testimonianza di fede. È un’affermazione semplice ma allo stesso tempo profonda.

Per dare testimonianza alla verità che è Cristo, occorre avere un rapporto personale con lui. Come aveva sottolineato dieci anni fa l’allora cardinale Joseph Ratzinger, rivolgendosi ai catechisti e agli insegnanti di religione, l’arte di vivere “la può comunicare solo chi *ha* la vita - colui che è il Vangelo in persona”.

Non possiamo pensare di cambiare la cultura o di influenzare le persone se noi stessi non diamo autentica testimonianza a Cristo, conoscendolo personalmente. E non possiamo pretendere dai giovani di dare testimonianza ai propri coetanei, senza avere prima sviluppato un rapporto con Cristo che possa essere presentato in modo autentico.

La Domenica delle Palme, il Papa ha anche ribadito “a tutti i giovani e le giovani [...] che l’essere cristiani è un cammino, o meglio: un pellegrinaggio, un andare insieme con Gesù Cristo. Un andare in quella direzione che Egli ci ha indicato e ci indica”. Questo non significa che sia facile per i giovani essere cristiani di fronte ai propri coetanei.

Non abbiate paura

Il Papa riconosce questa difficoltà quando dice: “non temete quando il seguire Cristo comporta incomprensioni e offese. Servitelo nelle persone più fragili e svantaggiate, in particolare nei vostri coetanei in difficoltà”. Un messaggio che per molti versi può essere condiviso dai giovani.

Chi – persino tra i più relativisti – potrebbe rifiutare o non essere toccato dalla testimonianza di un proprio coetaneo che cerca di aiutare chi è in difficoltà? È la predicazione con le opere, più che con le parole, che spesso può dare i maggiori frutti.

Il messaggio cristiano di amore a Dio e al prossimo è, invece, coerente e appagante. Tuttavia, ciò di cui il messaggio ha bisogno, per essere accolto da coloro che cercano risposte alla loro vita, è la concreta testimonianza dei propri coetanei e delle generazioni precedenti.

Solo alla luce della verità, la Passione di Cristo può avere un senso. Dal punto di vista relativistico, la morte di Cristo per gli altri è priva di senso – a meno che non sia morto per se stesso – poiché il resto dell’umanità non avrebbe bisogno né di lui, né della sua salvezza.

Il compito nostro è di portare la verità a quei giovani cattolici che la cercano, a quei due terzi degli intervistati nel citato sondaggio, che si sono dimostrati desiderosi di approfondire la propria fede.

Nel dare testimonianza alla passione, morte e resurrezione di Cristo, accogliamo quell’amore a Dio e al prossimo per poterlo effettivamente condividere con i nostri coetanei e con le future generazioni.

Facciamo nostre le parole di San Francesco: “*Predicate il Vangelo, e se è proprio necessario usate anche le parole*”.



Cap. 2. STORIA DELLA TEOLOGIA MORALE

1. Storia della teologia morale: le tappe principali¹:

I tappa: Nuovo Testamento

Nel Nuovo Testamento la riflessione morale si muove su questi due poli:

→ si sviluppa attorno al *kérigma* centrale: «Se dunque siete risorti con Cristo, cercate le cose di lassù, dove si trova Cristo assiso alla destra di Dio» (Col 3,1);

→ si esprime come *parennesi*, ossia come esortazione quasi sempre collegata a motivi di fede: «Vi esorto dunque io, il prigioniero nel Signore, a comportarvi in maniera degna della vocazione che avete ricevuto, con ogni umiltà, mansuetudine e pazienza, sopportandovi a vicenda con amore, cercando di conservare l'unità dello spirito per mezzo del vincolo della pace» (Ef 4,1-3). L'esortazione neotestamentaria contiene i motivi attorno ai quali si svilupperà poi la riflessione teologica.

II Tappa: I Padri

1. I Padri apostolici (fino al 150 d.C.) allargano la riflessione del Nuovo Testamento, ma ne seguono l'impostazione fondamentale costituita dal Cristocentrismo e dalle modalità proprie della *parennesi*).

2. I Padri post- apostolici impostano così la morale:

- riaffermano la centralità del *kerigma* di Cristo;
- la morale viene associata strettamente all'esperienza *liturgica* della comunità ecclesiale;
- affrontano *casi e situazioni particolari* alla luce della Parola di Dio e della ragione (ciò è conseguenza dell'impostazione filosofica neoplatonica).

I Padri elaborano monografie su singoli problemi morali (martirio, verginità, matrimonio, servizio militare, frequenza ai bagni pubblici, ecc.); si intrecciano argomenti di ragione e argomenti tratti dalla Scrittura².

A partire dal IV secolo cominciano a comparire le prime trattazioni più organiche:

→ **S. Ambrogio** (339–397 circa) scrive un'opera intitolata *De officiis ministrorum* (*I doveri dei sacerdoti*), sulla falsariga del *De officiis* di Cicerone. Egli imposta la trattazione sullo schema delle virtù. Con Ambrogio viene posto per la prima volta un principio architettonico-progettativo attorno cui si sviluppa la trattazione; è cos' che la morale comincia a delinarsi come scienza.

→ **S. Agostino** (354–430), scrivendo un trattato sulla vedovanza (*De bono viduitatis* del 414), illustra i due modi-linguaggi con cui bisogna affrontare i problemi morali:

Utilizzando la parentesi- esortazione, che preferisce “le ragioni del cuore”; oppure

Una impostazione scientifica: principi, argomentazioni, applicazioni.

- Inoltre Agostino individua il dinamismo della vita morale del cristiano in due elementi: la vita beata, ossia la vita in Dio;

la caritas, che costituisce l'anima dell'intera vita morale cristiana; le restanti virtù sono soltanto raffigurazioni ed estrinsecazioni dell'amore.

→ **S. Gregorio Magno** (540–604 circa) scrive un'opera intitolata *Moralia in Iob* (*Argomenti di morale commentando il libro di Giobbe*). Anch'egli svolge la trattazione secondo lo schema delle virtù, ma a differenza di Ambrogio, che si rivolge ai soli sacerdoti, Gregorio Magno offre le

¹ Per un primo approccio alla storia della morale, cfr. C. CAFFARRA, *Teologia morale (storia)*, in L. ROSSI – A. VALSECCHI, *Dizionario enciclopedico di teologia morale*, Paoline, Roma 1973, pp. 997- 1016; L. VEREECKE, *Storia della teologia morale*, in AA.VV., *Nuovo Dizionario di Teologia Morale*, Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1990, pp. 1314- 1338; G. ANGELINI – A. VALSECCHI, *Disegno storico della teologia morale*, Dehoniane, Bologna 1972.

² Per la Scolastica i Padri interpretavano la S. Scrittura in 4 modi: *letterale*, *analogico* (AT→>NT), *topologico* (= norme di vita), *anagogico* (= la storia della salvezza come storia dell'uomo chiamato alla comunione con Dio).

sue riflessioni biblico- morali a tutti i cristiani.

III tappa: Il Basso Medioevo (dal 450 al 900 circa)

La riflessione etica di questo periodo si occupa di tradurre e commentare le opere dei Padri e degli autori precedenti. La produzione originale è costituita dai *Libri poenitiales* (Libri penitenziali). Questi “libri” raccolgono le decisioni dei Sinodi regionali o diocesani (il più antico è il Sinodo di S. Patrizio, celebrato in Irlanda nel 450, dal quale si ritiene sia nato il primo libro penitenziale); essi raccolgono gli elenchi dei peccati–delitti e delle rispettive pene–penitenze che il sacerdote confessore deve imporre prima di dare l’assoluzione.

Per motivi culturali e politici (la dissoluzione dell’Impero Romano e l’invasione delle popolazioni barbariche in tutta l’Europa; il riconoscimento della Chiesa e dei Vescovi come autorità morali anche in campo giuridico) l’esercizio del ministero delle confessioni divenne un sostituto dei vari tribunali civili. Il sacramento della penitenza, infatti, veniva percepito e celebrato come il tribunale che amministra saggiamente la giustizia.

I libri penitenziali, come abbiamo detto, precisano *elenchi di peccati* e impongono le *rispettive penitenze*, che erano ordinariamente *pesanti* (più leggere, però, per le donne e i bambini!); tuttavia, mancano di una seria kerigmatica, sebbene presentino un certo legame con la liturgia (la penitenza in vista della comunione eucaristica). Essi si collocano tra la *morale* e il *diritto* in quanto elaborano in maniera dettagliata *norme giuridiche* sui singoli peccati.

IV tappa: Le “Summae Confessorum” (dal sec. X al XVII)

Le *Summae Confessorum* sono dei *dizionari* che, nelle singole voci trattate, affrontano *casi* morali, offrono norme giuridiche, contengono brevi riflessioni filosofiche e teologiche e danno indicazioni per il progresso nella vita virtuosa. Gli argomenti occupano in genere tre o quattro pagine, sono disposti in *ordine alfabetico* e utilizzano la parola di Dio, i Padri, i Sinodi, e sono destinati al confessore per un esercizio illuminato del sacramento della penitenza.

Con l’invenzione della stampa, oltre alla Bibbia e ai testi liturgici, fu dato ampio spazio alla pubblicazione delle *Summae* degli autori più importanti del passato e degli autori più recenti; questi sussidi divulgavano la teologia elevata che si insegnava nelle Università, e l’applicavano alla prassi pastorale. Le *Summae* venivano identificate con un titolo, ora ispirato al nome dell’autore, ora riferito ad una particolare caratteristica dell’opera (ad es. Summa Raimundina, Summa Sylvestrina, Summa Pisana, Summa Aurea Armilla, Summa Flores, ecc.).

V tappa: La Scolastica (dal sec. VII al XV)

Nel periodo della Scolastica la riflessione morale parte dal problema, sempre attuale, della *unicità o molteplicità della teologia*. Il metodo scolastico unisce alla fondazione biblica e patristica, una profonda riflessione filosofica e teologica. Nelle diverse “*Summae Theologiae*” la morale non viene trattata a parte, ma rientra nell’unica scienza teologica, che si avvale dell’apporto originale che nasce dall’impostazione filosofica- teologica dei singoli autori (S. Tommaso, S. Bonaventura, Guglielmo di Ockham, ecc.). A parte, gli scolastici affrontavano anche le “*Quaestiones*” che potevano trattare argomenti morali.

VI tappa: Il Nominalismo (da metà del sec. XIII alla prima metà del XIV)

Il *nominalismo* segue generalmente l’impostazione della Scolastica, anche se in esso prevale la riflessione filosofica sulla fondazione prettamente teologica. Una deviazione propria di questa corrente è costituita dal *Volontarismo* (Cfr. Guglielmo di Ockham).

VII tappa: Concilio di Trento (1545 – 1563)

Al Concilio di Trento vengono elaborati gli orientamenti dogmatici e pastorali che danno origine alla teologia morale come scienza autonoma. Due decisioni conciliari sono particolarmente importanti:

A. **Decisione dottrinale** (in rapporto ai protestanti): “in confessione devono essere accusati tutti i singoli peccati commessi secondo il *genere* e il *numero*, così come il penitente ne ha coscienza”. Tale decisione conciliare orienterà la teologia morale direttamente verso la confessione; infatti sarà la scienza morale del confessore che gli consentirà di identificare e di distinguere esattamente i peccati;

B. **Decisione pastorale** (per la formazione del clero: l’istituzione dei seminari. Questi, diocesani o regionali, devono preparare i futuri sacerdoti all’esercizio del loro ministero (compreso il sacramento della confessione).

Il *modello formativo* adottato nei seminari fu mutuato dai collegi dei Gesuiti, dove l’organizzazione scolastica, molto attiva, si era dimostrata molto efficace nel ritmo quotidiano di due tempi complementari di impegno.

* Il mattino era riservato allo *studio teoretico* delle discipline teologiche: Scrittura, Dogmatica e morale, costituivano il nerbo della formazione di ogni sacerdote destinato alla cura d’anime. I testi adoperati venivano chiamati “*Institutiones*”. La prima opera pubblicata è di Giovanni Azor e risale all’anno 1600 (circa).

* Nel pomeriggio si svolgevano le *applicazioni pratiche*, ossia lo studio dei casi di morale.

Le lezioni cattedratiche del mattino trattavano gli argomenti di *morale generale* (legge, coscienza, atti umani, peccati,...) e gli argomenti di *morale speciale*, affrontati o secondo lo schema delle virtù (S. Tommaso) o secondo lo schema dei comandamenti (elaborato, in seguito, da S. Alfonso Maria de’ Liguori).

VIII tappa: I Sistemi Morali (dal sec. XVII al XIX)

I sistemi morali sono le posizioni teoretiche di alcune scuole teologiche intorno al problema del *rapporto tra coscienza e libertà di fronte alle leggi civili*. La riflessione e la discussione, talvolta aspra e polemica, nasce proprio nel periodo storico che vede l’affermarsi delle monarchie assolute e si protrarrà fino alle soglie del 1900.

Distinguiamo cinque sistemi morali, che rappresentano altrettante scuole teologiche::

- | | |
|---|--|
| 1) Rigoristi o Tuzionisti | } NB. 2.3.4. <i>non furono condannati dal magistero.</i> |
| 2) Domenicani, detti probabilioristi | |
| 3) Redentoristi, detti equiprobabilisti | |
| 4) Gesuiti, detti probabilisti | |
| 5) Lassisti | |

I Rigoristi affermano che le leggi dello Stato devono essere sempre osservate anche quando l’opinione in favore della libertà di coscienza è condivisa dagli studiosi. Tale posizione si fonda sul concetto di ordine pubblico e sul carattere divino dall’autorità.

I Lassisti sostengono che si può seguire sempre la propria coscienza e non osservare la legge anche quando la legge è certa e giusta. Questa posizione si fonda sulla convinzione che la coscienza è espressione della voce di Dio.

N.B. Rigoristi e lassisti furono condannati dalla Chiesa (Denzinger, 2303; 2102; cfr. Peschke, p. 171; Günthör, p. 103).

I Domenicani- probabilioristi sostengono che la coscienza è liberata da un obbligo della legge civile se ci sono più studiosi, favorevoli alla coscienza. Essi si basano esclusivamente su una valutazione quantitativa del numero dei teologi favorevoli alla libertà della coscienza.

I Gesuiti- probabilisti affermano che per essere liberati dall’obbligo di una legge dello Stato è sufficiente l’opinione seria anche di un solo autore (S. Tommaso, S. Bonaventura, Duns Scoto, S. Alfonso,...). L’autore deve essere *probatus auctor*, ossia un autore riconosciuto e approvato dalla Chiesa. I Gesuiti si basano non su una valutazione quantitativa, ma qualitativa, ossia sul valore degli argomenti apportati, anche da un solo autore serio.

I Redentoristi- equiprobabilisti affermano che è possibile seguire l’opinione che libera da una legge dello Stato se in favore della libertà vi è almeno il 50% dei *probati auctores* che

liberano dall'obbligo.

IX tappa: Il Romanticismo (sec. XIX)

Il Romanticismo, in tutte le sue manifestazioni (letteratura, arte,...), si fonda su due principi: *Sturm und Drang* (Impeto e Assalto), che consiste nella rottura dell'equilibrio di tutte le armonie classiche, riguardanti soprattutto l'arte (letteratura, arti figurative, musica, ecc.). Questo principio del Romanticismo non influì sulla riflessione morale.

Ritorno alle fonti culturali autoctone. Questo principio, che spinge a trovare vie nuove per l'autenticità della morale cristiana, ebbe un grande influsso... fino al Vaticano II (OT 16).

I teologi moralisti applicarono il secondo principio del romanticismo alla fondazione biblica della morale: e così una serie di manuali assunsero un'idea biblica come fondazione:

- il Regno di Dio (A. Stapf; J. B. Hirscher)
- il nostro essere figli nel Figlio (M. Jocham)
- il Corpo mistico di Cristo (E. Mersch)
- la carità (M. Deutinger; G. Gillemann)
- l'imitazione di Cristo (F. Tilmann)
- in chiave cristocentrica: Cristo in Croce modello di un amore- sacrificio (K. Werner).

Un limite di queste impostazioni è la debolezza con cui viene svolta l'esegesi teologica dell'AT e del NT; più che una approfondita esegesi, gli autori utilizzano una interpretazione accomodatizia o parenetica della Sacra Scrittura.

X tappa: La Neoscolastica (sec. XIX – XX)

In Italia il ritorno alle fonti, suscitato dalla riflessione romantica della Germania, si concretizza in un recupero della Scolastica, ed in particolare di San Tommaso. Decisivo fu l'intervento del Papa Leone XIII con l'enciclica *Aeterni Patris* del 1879. Si diffonde così il movimento della Neoscolastica, che nel suo tentativo di recupero delle fonti, si ferma a S. Tommaso, considerato come l'apice di tutta la riflessione teologica della Scolastica e dei secoli precedenti, e non raggiunge le fonti bibliche.

XI tappa: Il Concilio Ecumenico Vaticano II

Nella riflessione e nei documenti del Concilio Vaticano II confluirono le ricchezze accumulate dalla teologia morale lungo la sua storia. La felice sintesi operata dai Padri Conciliari si condensa in un'affermazione programmatica del Decreto "*Optatam totius*" sulla formazione dei sacerdoti:

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

XII tappa: Il post- concilio

Oggi la teologia morale si trova ad affrontare un ampio orizzonte di problemi:

- * la sua originale fondazione epistemologica;
- * le relative problematiche della interdisciplinarietà;
- * il dialogo continuo e creativo con il mondo contemporaneo in genere, denso di problemi e di speranze (*Gaudium et Spes* 1; 40- 45);
- * il rapporto tra ethos e religione in un mondo sempre più secolarizzato;
- * gli interrogativi sempre nuovi e urgenti provenienti dal settore della bioetica e in quello

della vita sessuale, matrimoniale e familiare;

* le problematiche complesse e assillanti (di natura politica, sociale, economica, ecc.) originate dalla svolta sociale dell'attuale umanità investita dal fenomeno della globalizzazione e della mondializzazione. Il magistero recente vi ha dedicato speciale attenzione con gli interventi relativi alla «Dottrina sociale della Chiesa»;

* la riflessione su un progetto- uomo corrispondente alla “*civiltà dell'amore*”.

2. Storia della teologia morale (quadro sinottico)

(traccia della evoluzione della scienza morale)

Kerigma	Liturgia	Casi	Norme giur.	Fil.	Teol.	Scienza TM	Cosc- Legge	Rit. Fonti
NT <u>SI</u>								
PADRI: <u>SI</u>	SI	SI						
Libri Penit.: Summae		SI	SI					
Confessorum:		SI	SI	+ -				
Scolastica: (SI)		+ -	+ -	SI	SI	(SI)		
Unità Teol:								
Nominalismo:		+ -	+ -	SI	+ -			
Conc. di Trento:	(SI)	SI	SI	SI	SI	<u>SI</u>		
Secc. XVII- XVIII:		SI	SI	SI	+ -	<u>SI</u>	<u>SI</u>	
"Sistemi morali"								
Sec. XIX: SI	SI	+ -	+ -	- +	+ -	SI		<u>SI</u>
Romanticismo								
Sec. XIX- XX	+ -	SI	SI	SI	SI	SI	+ -	SI
Neoscolastica								(Tommaso)
Vaticano II	SI	SI	SI	SI	SI	<u>SI</u>		SI !!!

NB. La sintesi metodologica odierna per la teologia morale:

- * originalità epistemologica +
- * interdisciplinarietà +
- * continuo e impegnato dialogo interdisciplinare +
- * attenzione al mondo contemporaneo con i suoi problemi e speranze (cfr. OT 16; GS 46).



NB. Si può elaborare uno specchietto di storia della teologia morale secondo i vari linguaggi!

INTEGRAZIONI TEOLOGICO-PASTORALI

Cap. 2. STORIA DELLA TEOLOGIA MORALE

2.1. VEREECKE Louis, Storia della teologia morale, in *NDTM*, pp. 1314-1338.

2.2. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, Art. 3 – La Chiesa, Madre e Maestra, nn. 2030-2040:

2030 È nella Chiesa, in comunione con tutti i battezzati, che il cristiano realizza la propria vocazione. Dalla Chiesa accoglie la Parola di Dio che contiene gli insegnamenti della « Legge di Cristo ». ²⁵⁴ Dalla Chiesa riceve la grazia dei sacramenti che lo sostengono lungo la « via ». Dalla Chiesa apprende l'*esempio della santità*; ne riconosce il modello e la sorgente nella santissima Vergine Maria; la riconosce nella testimonianza autentica di coloro che la vivono; la scopre nella tradizione spirituale e nella lunga storia dei santi che l'hanno preceduto e che la liturgia celebra seguendo il santorale.

2031 La *vita morale è un culto spirituale*. Noi offriamo i nostri « corpi come sacrificio vivente, santo e gradito a Dio » (*Rm* 12,1), in seno al corpo di Cristo, che noi formiamo, e in comunione con l'offerta della sua Eucaristia. Nella liturgia e nella celebrazione dei sacramenti, preghiera ed insegnamento si uniscono alla grazia di Cristo, per illuminare e nutrire l'agire cristiano. Come l'insieme della vita cristiana, la vita morale trova la propria fonte e il proprio culmine nel sacrificio eucaristico.

I. Vita morale e Magistero della Chiesa

2032 La Chiesa, « colonna e sostegno della verità » (*1Tm* 3,15), « ha ricevuto dagli Apostoli il solenne comandamento di Cristo di annunziare la verità della salvezza ». ²⁵⁵ « È compito della Chiesa annunziare sempre e dovunque i principi morali anche circa l'ordine sociale, e così pure pronunciare il giudizio su qualsiasi realtà umana, in quanto lo esigano i diritti fondamentali della persona umana o la salvezza delle anime ». ²⁵⁶

2033 Il *Magistero dei Pastori della Chiesa* in materia morale ordinariamente si esercita nella catechesi e nella predicazione, con l'aiuto delle opere dei teologi e degli autori spirituali. In tal modo, di generazione in generazione, sotto la guida e la vigilanza dei Pastori, si è trasmesso il « deposito » della morale cristiana, composto da un insieme caratteristico di norme, di comandamenti e di virtù che derivano dalla fede in Cristo e che sono vivificati dalla carità. Tale catechesi ha tradizionalmente preso come base, accanto al Credo e al Pater, il Decalogo, che enuncia i principi della vita morale validi per tutti gli uomini.

2034 Il Romano Pontefice e i Vescovi « sono i dottori autentici, cioè rivestiti dell'autorità di Cristo, che predicano al popolo loro affidato la fede da credere e da applicare nella pratica della vita ». ²⁵⁷ Il *Magistero ordinario* e universale del Papa e dei Vescovi in comunione con lui insegna ai fedeli la verità da credere, la carità da praticare, la beatitudine da sperare.

2035 Il grado più alto nella partecipazione all'autorità di Cristo è assicurato dal carisma dell'*infallibilità*. Essa « si estende tanto quanto il deposito della divina rivelazione »; ²⁵⁸ si estende anche a tutti gli elementi di dottrina, ivi compresa la morale, senza i quali le verità salvifiche della fede non possono essere custodite, esposte o osservate. ²⁵⁹

2036 L'autorità del Magistero si estende anche ai precetti specifici della *legge naturale*, perché la loro osservanza, chiesta dal Creatore, è necessaria alla salvezza. Richiamando le prescrizioni della legge naturale, il Magistero della Chiesa esercita una parte essenziale della sua funzione profetica di annunziare agli uomini ciò che essi sono veramente e di ricordare loro ciò che devono essere davanti a Dio. ²⁶⁰

2037 La Legge di Dio, affidata alla Chiesa, è insegnata ai fedeli come cammino di vita e di verità. I fedeli hanno, quindi, il *diritto* ²⁶¹ di essere istruiti intorno ai precetti divini salvifici, i quali purificano il giudizio e, mediante la grazia, guariscono la ragione umana ferita. Hanno il *dovere* di osservare le costituzioni e i decreti emanati dalla legittima autorità della Chiesa. Anche

se sono disciplinari, tali deliberazioni richiedono la docilità nella carità.

2038 Nell'opera di insegnamento e di applicazione della morale cristiana, la Chiesa ha bisogno della dedizione dei Pastori, della scienza dei teologi, del contributo di tutti i cristiani e degli uomini di buona volontà. Attraverso la fede e la pratica del Vangelo i singoli fanno un'esperienza della «vita in Cristo», che li illumina e li rende capaci di discernere le realtà divine e umane secondo lo Spirito di Dio.²⁶² Così lo Spirito Santo può servirsi dei più umili per illuminare i sapienti e i più eminenti in dignità.

2039 I ministeri vanno esercitati in uno spirito di servizio fraterno e di dedizione alla Chiesa, in nome del Signore.²⁶³ Al tempo stesso la coscienza di ognuno, nel suo giudizio morale sui propri atti personali, deve evitare di rimanere chiusa entro i limiti di una considerazione individuale. Come meglio può, deve aprirsi alla considerazione del bene di tutti, quale è espresso nella legge morale, naturale e rivelata, e conseguentemente nella legge della Chiesa e nell'insegnamento autorizzato del Magistero sulle questioni morali. Non bisogna opporre la coscienza personale e la ragione alla legge morale o al Magistero della Chiesa.

2040 In tal modo può svilupparsi tra i cristiani un vero *spirito filiale nei confronti della Chiesa*. Esso è il normale sviluppo della grazia battesimale, che ci ha generati nel seno della Chiesa e ci ha resi membri del corpo di Cristo. La Chiesa, nella sua sollecitudine materna, ci accorda la misericordia di Dio, che trionfa su tutti i nostri peccati e agisce soprattutto nel sacramento della Riconciliazione. Come madre premurosa, attraverso la sua liturgia, giorno dopo giorno, ci elargisce anche il nutrimento della Parola e dell'Eucaristia del Signore.

2.3. I giovani e la fede. La ricerca IARD (di Massimo Donaddio 20 aprile 2010)

La fede risente dei condizionamenti storici, delle situazioni, delle esperienze particolari che si vivono?

Certamente sì, poiché al centro di una esperienza di fede c'è saldamente la persona, con tutto l'insieme delle situazioni e delle esperienze che la caratterizzano. Ci sono momenti in cui la fede può annebbiarsi, indebolirsi, anche a causa degli scandali o di certi particolari contesti in cui si vive... L'indagine si fa qui ancora più interessante se si tiene presente il difficile momento attraversato dalla Chiesa in seguito allo scandalo pedofilia che l'ha coinvolta. Se poi si può valutare il rapporto tra la fede e i giovani, che rappresentano il futuro per definizione (anche per una chiesa) il cerchio si può chiudere. Alla fine dello scorso mese l'Istituto Iard di Milano ha condotto una ricerca – per conto della diocesi di Novara nell'ambito del progetto culturale Passio 2010 - proprio sul tema *"I giovani di fronte al futuro e alla vita, con e senza fede"*, che raccoglie e analizza i dati in assoluto più aggiornati per valutare la presenza (o meno) della fede nella popolazione giovanile italiana di età compresa tra i 18 e i 29 anni. Sono emersi risultati piuttosto sorprendenti, o comunque degni di riflessione. Vediamoli più nel dettaglio.

I giovani e la religione

L'indagine innanzitutto conferma l'indebolimento delle appartenenze nel mondo giovanile, tra cui anche il rapporto con le chiese. Non manca l'interesse nei confronti dei temi del sacro (per circa l'80% del campione intervistato), ma questo sempre meno si associa a un'appartenenza religiosa specifica. Si fa sempre più strada, invece, un rapporto individuale con una dimensione divina, al di fuori dei canoni della religiosità tradizionale. Ragionando in termini percentuali, si riducono, rispetto alla precedente indagine Iard su questo stesso tema, realizzata nel 2004, i cattolici praticanti (che passano dal 18,1% al 15,4% del campione) mentre aumentano nettamente i "credenti che non si identificano in una chiesa" (che passano dal 12,3% del 2004 al 22,8% di oggi). In aumento anche i giovani non credenti, dal 18,7% del 2004 al 21,8% di oggi.

Un altro segnale inequivocabile della tendenza è dato dalla diminuzione di quasi 10 punti percentuali di chi definisce alta o molto alta la propria fede (dal 41,1% del 2004 al 31,8%), mentre allo stesso tempo aumenta, e in misura ancora superiore, la percentuale di chi definisce bassa o nulla la propria fede (con un incremento di dodici punti, dal 24 al 36%). «Il dato è ancora più significativo – commenta il sociologo Riccardo Grassi, curatore della ricerca – se rapportato

al fatto che, rispetto al 2004, raddoppia la percentuale di chi afferma che negli ultimi 5 anni la propria fede è diminuita e si riduce la percentuale di chi dice che è aumentata. Se dunque nel 2004 si osservava una ripresa di interesse per la fede segnata dal fatto che il numero di giovani che la definivano in crescita era superiore a quello di chi la definiva in calo, nel 2010 il trend si è completamente invertito. Inoltre se nel 2004 due intervistati su tre ritenevano stabile la propria fede, ciò ora vale solo per un intervistato su due».

Per la Chiesa cattolica bilancio in passivo

Diminuisce notevolmente la quota di giovani che si definiscono cristiani cattolici (poco più del 50%), mentre il contesto familiare sembra sempre meno disposto nei confronti della religione, evidenziando una riduzione – rispetto al 2004 - della percezione di importanza della fede per quasi tutti i familiari dei giovani intervistati. «L'importanza della religione – spiega Grassi - si sta indebolendo nel passaggio da una generazione all'altra». Il fenomeno, in progressivo avanzamento anche in Italia, conosciuto come secolarizzazione.

La crisi coinvolge pienamente la Chiesa: raddoppia infatti la percentuale di coloro che dicono di non avere alcuna fiducia in essa (giungendo fino al 30% degli intervistati nel 2010). Inoltre la maggior parte delle figure religiose riscuotono poco consenso nei giovani: se frati e suore mantengono credibilità almeno per il 40-50% del campione, decisamente molto più in crisi la fiducia nei confronti di sacerdoti (30% circa) e vescovi (20%). Solo gli imam musulmani raccolgono meno consenso (10%). Le figure di riferimento della Chiesa cattolica conquistano la fiducia in maggioranza solo tra i cattolici praticanti, mentre due non credenti su cinque mostrano molta più fiducia nei confronti dei monaci buddisti.

Il ruolo "politico" della Chiesa

Il rapporto difficile dei giovani con la Chiesa si manifesta anche attraverso la diffusa insofferenza di fronte al ruolo politico giocato dalle gerarchie ecclesiastiche. Quasi il 60% dei giovani ritengono che la Chiesa non debba in alcun modo condizionare le leggi dello stato (il dato è confermato anche tra i cattolici praticanti). «Da una parte – spiega Grassi – i nostri dati indicano un crescente processo di "tifizzazione", cioè la creazione di gruppi contrapposti le cui posizioni a favore o contro la Chiesa si stanno consolidando. Allo stesso tempo aumenta la partecipazione saltuaria a eventi e iniziative promosse da enti religiosi, segno dell'affermarsi di percorsi di ricerca del sacro di tipo più individualistico». Un esempio di questo trend può essere rappresentato dal calo della partecipazione alla veglia pasquale e alla messa di Natale (eventi liturgici tipicamente di popolo), mentre cresce il numero di giovani che partecipano a pellegrinaggi o processioni religiose (frutto di una scelta personale).

Giovani, scienza ed etica

Fermo restando che la fiducia nella scienza si conferma alta tra le giovani generazioni, diversi sono gli atteggiamenti a seconda dell'opzione di fede: i non credenti ritengono inconciliabile il primato della scienza con un'appartenenza religiosa, mentre tra i credenti praticanti è più forte la percezione di una conciliabilità tra fede e scienza. La frattura è netta soprattutto quando si parla di bioetica, anche se su questi temi è elevato il numero di praticanti poi favorevoli a pratiche esplicitamente condannate dalla Chiesa come l'eutanasia (sostenuta dal 29% dei giovani praticanti), l'aborto (21%) e la fecondazione assistita eterologa (31%). Proprio sulle questioni che riguardano la vita e la sessualità emerge il maggior grado di distanza con quanto affermato dalla Chiesa. Gli unici temi etici sui quali si registra un'ampia convergenza con le posizioni ecclesiastiche sono la contrarietà alla pena di morte, all'adozione di bambini da parte delle coppie omosessuali e, forse a sorpresa, alla legalizzazione delle droghe leggere.

A conclusione dell'indagine ci si può chiedere a che cosa serva la fede nel terzo millennio.

A questa domanda gli intervistati rispondono sottolineandone il valore di sostegno psicologico e relazionale, oltre alla funzione di guida e di offerta di speranza. La religione sembra sempre meno, invece, un punto di riferimento per la dottrina morale, e in particolare proprio per quegli aspetti su cui maggiormente insiste la Chiesa nel dibattito pubblico.

2.4. Giovanni Paolo II. Impegno per l'edificazione della «civiltà dell'amore»

1. “I cristiani, ricordando le parole del Signore «da questo tutti sapranno che siete miei discepoli, se avrete amore gli uni per gli altri» (Gv 13,35), niente possono desiderare più ardentemente che servire con maggiore generosità ed efficacia gli uomini del mondo contemporaneo” (GS 93).

Questo compito che il Concilio Vaticano II ci ha consegnato in chiusura della Costituzione pastorale su ‘La Chiesa nel mondo contemporaneo’, risponde alla sfida affascinante di costruire un mondo animato dalla legge dell’amore, una *civiltà dell’amore*, “fondata sui valori universali di pace, solidarietà, giustizia e libertà, che trovano in Cristo la loro piena attuazione” (*Tertio millennio adveniente*, 52).

Alla base di questa civiltà si trova il riconoscimento dell’universale sovranità di Dio Padre quale sorgente inesauribile di amore. Proprio sull’accettazione di questo valore fondamentale va operato un sincero esame di fine millennio in occasione del grande Giubileo del 2000, per ripartire più speditamente verso il futuro che ci attende.

Abbiamo assistito al declino di ideologie che hanno svuotato di riferimenti spirituali tanti nostri fratelli, ma i frutti nefasti di un secolarismo che ingenera indifferenza religiosa continuano a persistere, soprattutto nelle regioni più sviluppate. A questa situazione non è sicuramente una risposta valida il ritorno ad una religiosità vaga, motivata da fragili istanze compensative e dalla ricerca di un equilibrio psico-cosmico, quale si rivela in molti nuovi paradigmi religiosi che proclamano una religiosità senza riferimento a un Dio trascendente e personale.

Occorre invece analizzare con attenzione le cause della perdita del senso di Dio e riproporre coraggiosamente l’annuncio del volto del Padre, rivelato da Gesù Cristo nella luce dello Spirito. Questa rivelazione non diminuisce ma esalta la dignità della persona umana in quanto immagine di Dio Amore.

2. La perdita del senso di Dio ha coinciso, negli ultimi decenni, con l’avanzare di una cultura nichilistica che impoverisce il senso dell’esistenza umana e relativizza in campo etico perfino i valori fondamentali della famiglia e del rispetto della vita. Tutto questo spesso si realizza non in modo vistoso, bensì con la sottile metodologia dell’indifferenza che fa passare per normali tutti i comportamenti, di modo che non emerga più nessun problema morale. Si esige paradossalmente che lo Stato riconosca quali ‘diritti’ molti comportamenti che attentano alla vita umana, soprattutto a quella più debole e indifesa. Per non parlare delle immani difficoltà di accettazione dell’altro perché diverso, incomodo, straniero, malato, handicappato. Proprio il rifiuto sempre più forte dell’altro in quanto altro interroga la nostra coscienza di credenti. Come dicevo nell’Enciclica *Evangelium vitae*: “Siamo di fronte ad una realtà più vasta, che si può considerare come una vera e propria struttura di peccato, caratterizzata dall’imporsi di una cultura anti-solidaristica, che si configura in molti casi come vera ‘cultura di morte’” (n. 12).

3. Di fronte a questa cultura necrofila la nostra responsabilità di cristiani si esprime nell’impegno della “nuova evangelizzazione”, tra i cui frutti più importanti va annoverata la civiltà dell’amore.

“Il Vangelo, e quindi l’evangelizzazione, non si identificano certo con la cultura, e sono indipendenti rispetto a tutte le culture” (*Evangelii nuntiandi*, 20), tuttavia possiedono una forza rigenerante che può influire positivamente sulle culture. Il messaggio cristiano non mortifica le culture distruggendone le caratteristiche peculiari, al contrario agisce in esse dall’interno, valorizzando quelle potenzialità originali che il loro genio è capace di esprimere. L’influsso del Vangelo sulle culture purifica ed eleva l’umano, facendo risplendere la bellezza della vita, l’armonia della pacifica convivenza, la genialità che ogni popolo apporta alla comunità degli uomini. Tale influsso ha la sua forza nell’amore che non impone ma propone, facendo leva sulla libera adesione, in un’atmosfera di rispetto e reciproca accoglienza.

4. Il messaggio di amore che è proprio del Vangelo libera istanze e valori umani, come la solidarietà, l’anelito alla libertà e all’uguaglianza, il rispetto per il pluralismo delle forme espressive. Il cardine della civiltà dell’amore è il riconoscimento del valore della persona umana

e concretamente di tutte le persone umane. Il grande apporto del cristianesimo si riconosce proprio su questo terreno. Infatti proprio dalla riflessione sul mistero del Dio trinitario e sulla persona del Verbo fatto carne è gradatamente scaturita la dottrina antropologica della persona umana come essere relazionale. Questa preziosa acquisizione ha fatto maturare la concezione di una società che stabilisce nella persona il suo punto di partenza e l'obiettivo da raggiungere. La dottrina sociale della Chiesa, che lo spirito del Giubileo invita a rimeditare, ha contribuito a fondare sul diritto della persona le stesse leggi del convivere sociale. La visione cristiana dell'essere umano come *imago Dei* implica infatti che i diritti della persona si impongano per loro natura al rispetto della società, che non li crea, ma semplicemente li riconosce (cfr. GS 26).

5. La Chiesa è consapevole che questa dottrina può restare lettera morta se la vita sociale non è animata dal soffio di un'autentica esperienza religiosa e in particolare dalla testimonianza cristiana continuamente alimentata dall'azione creatrice e risanatrice dello Spirito Santo. Essa è cosciente infatti che la crisi della società e dell'uomo contemporaneo è motivata in gran parte dalla riduzione della dimensione spirituale specifica della persona umana.

Il cristianesimo offre il suo contributo alla costruzione di una società a misura d'uomo, proprio assicurando ad essa un'anima e proclamando le esigenze della legge di Dio, a cui ogni organizzazione e legislazione della società deve ancorarsi, se intendono garantire la promozione umana, la liberazione da ogni tipo di schiavitù, l'autentico progresso.

Questo contributo della Chiesa passa soprattutto attraverso la testimonianza offerta dai cristiani, e in particolare dai laici, nella loro vita quotidiana. L'uomo contemporaneo infatti accoglie il messaggio dell'amore dai testimoni più che dai maestri, o da questi ultimi quando si presentano come autentici testimoni (cfr. EN, 41). È questa la sfida da raccogliere, perché si aprano nuovi scenari per il futuro del cristianesimo e della stessa umanità”

(GIOVANNI PAOLO II, *Udienza del Mercoledì, 15 dicembre 1999*).



Cap. 3. FONDAZIONE BIBLICA DELLA TEOLOGIA MORALE: AT



Premessa: “La Scrittura nella vita della Chiesa (CCC 131- 133)

1. Teocentrismo

- * “Jhwh”, “Colui che è”, “Il Vivente”...
- * “Dio è Creatore, Provvidente, Presente...”

2. Alleanza:

- * Investe l'intera esistenza del singolo israelita e dell'intero popolo eletto:
 - Fede (ortodossia)
 - Morale (ortoprassi)
 - Liturgia- Religione (orto- liturgia)
 - * L'atto di fede del pio israelita: “Poiché io sono il vostro Dio che vi ha fatto uscire dalla terra d'Egitto; siate dunque santi, perché io sono santo!” (*Lv* 11,45).
 - * La dinamica della vita religiosa- morale- spirituale di Israele:
 - Camminare alla presenza di Dio (*Gen* 17,1- 4)
 - Fare la volontà di Dio (*Es* 19,8; *Sal* 29,6; *Tob* 3,1- 6; *1Mac* 3,60).
- NB. Non c'è spazio per nessuna forma di “ateismo” (*Sal* 13; 52!).

3. Analisi dell'Alleanza in *Es* 19- 24.

- * Esperienza di Israele (NB. Personale e comunitaria):
 - Struttura della sezione di Esodo
 - I personaggi: Dio – popolo – Mosè intermediario...
 - Il quadro ambientale
 - La teofania
 - Il codice “clausole” dell'Alleanza: Voi... Io...
 - Il sacrificio che cementa il rapporto con Dio e ... le 12 tribù di Israele
- * Dimensione storico salvifica dell'evento del Sinai...
- * Sintesi tra: leggi morali, cerimoniali- liturgiche e civili (giuridico- sociali, politico, penali...).
- * Il principio architettonico dell'ethos VT: **La Parola diventa Comandamento** (= imperativo morale). La voce della natura (“*bonum faciendum – malum vitandum*”) diventa la voce di Dio (= la Parola di Dio) che *parla e crea* il bene nella esistenza del credente:
 - Parla,o Signore, il tuo servo di ascolta!

- Ascolto di Dio (Presente + parla ancora oggi!) (*Shemà, Israel!* Parola di Dio!)
- Ascolto che Israele deve realizzare nella sua vita:
 - a) Dio parla all'orecchio del cuore di ogni vero israelita
 - b) Il vero israelita (povero e fedele) risponde con l'*obbedienza-fede-amore*.

4. Parola → Comandamento: è un rapporto espresso...

- a. attraverso le riformulazioni della *legge* (*Es* 20,1- 7; *Lv*, *Dt*...)
- b. nei *personaggi* - paradigmi del “*bonum faciendum - malum vitandum!*”:
 - modelli positivi: Abramo (*Gn* 17,1- 27)
 - modelli negativi: Caino (*Gen* 4,1- 16)
- c. nelle *esortazioni* sapienziali: libri sapienziali (*Sal* 18; 118,1-176...) libri profetici...

5. I limiti dell'ethos dell'AT¹

- a. Ricompensa temporale per il bene fatto...
- b. Limiti nell'amore verso il prossimo (distinzione- opposizione tra Israele e i Gentili...)
- c. Schiavitù (*Es* 20,10; 21,1- 11; *Lv* 25,1.41; *Lv* 25,39- 55...)
- d. Poligamia (David: *2Sam* 3,2- 5; 5,13- 15; Salomone: *1Re* 11,1- 8...)
- e. Divorzio (*Dt* 24,1- 4)
- f. Legge del taglione (*Dt* 19,21)
- g. Approccio legalistico alla legge (minuziose prescrizioni sul "puro e l'impuro": *Lv* 11- 16).

6. Il criterio per distinguere nella legge dell' AT gli elementi permanenti dagli elementi transitori: (= Condizionamenti storici e culturali):

- a. I precetti morali hanno tanta perennità quanta “natura dell'uomo in Cristo” essi rispecchiano.
- b. I precetti culturali e civili ordinariamente sono “condizionati storicamente e culturalmente”...

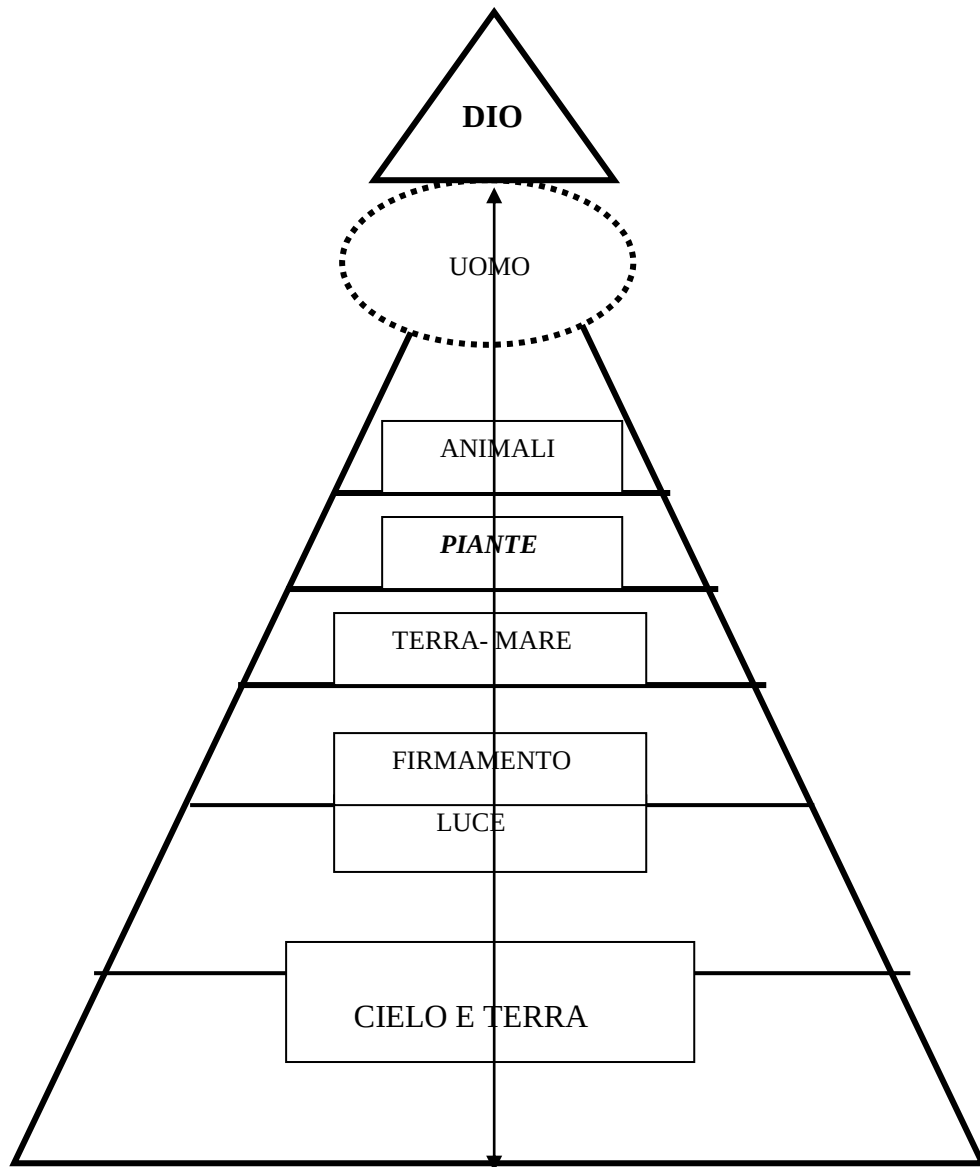


¹ Cfr. PESCHKE, pp.73- 75; GÜNTHÖR, pp. 129- 130.

INTEGRAZIONI TEOLOGICO-PASTORALI

Cap. 3. FONDAZIONE BIBLICA DELLA TEOLOGIA MORALE: AT

3.1. ALLEGATO 3. La creazione secondo la Bibbia: l'uomo è l'immagine di Dio chiamata al dialogo



CINQUE TERMINI EBRAICI

IMMAGINE = צֶלֶם

CUORE = לֵב

ANIMA = נֶפֶשׁ

SPIRITO = רוּחַ

CARNE = בָּשָׂר

3.2. *BONORA Antonio, Alleanza, in Nuovo Dizionario di Teologia Biblica, Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1996⁶, 21-35.*

3.3, *Concilio Ecumenico Vaticano II, Costituzione dogmatica «Dei Verbum» sulla divina rivelazione (18 novembre 1965), nn. 14-16:*

La storia della salvezza nei libri del Vecchio Testamento

14. Iddio, progettando e preparando nella sollecitudine del suo grande amore la salvezza del genere umano, si scelse con singolare disegno un popolo al quale affidare le promesse. Infatti, mediante l'alleanza stretta con Abramo (cfr. *Gen* 15,18), e per mezzo di Mosè col popolo d'Israele (cfr. *Es* 24,8), egli si rivelò, in parole e in atti, al popolo che così s'era acquistato come l'unico Dio vivo e vero, in modo tale che Israele sperimentasse quale fosse il piano di Dio con gli uomini e, parlando Dio stesso per bocca dei profeti, lo comprendesse con sempre maggiore profondità e chiarezza e lo facesse conoscere con maggiore ampiezza alle genti (cfr. *Sal* 21,28-29; 95,1-3; *Is* 2,1-4; *Ger* 3,17). L'economia della salvezza preannunziata, narrata e spiegata dai sacri autori, si trova in qualità di vera parola di Dio nei libri del Vecchio Testamento; perciò questi libri divinamente ispirati conservano valore perenne: « Quanto fu scritto, lo è stato per nostro ammaestramento, affinché mediante quella pazienza e quel conforto che vengono dalle Scritture possiamo ottenere la speranza » (*Rm* 15,4).

Importanza del Vecchio Testamento per i cristiani

15. L'economia del Vecchio Testamento era soprattutto ordinata a preparare, ad annunziare profeticamente (cfr. *Lc* 24,44; *Gv* 5,39; *1Pt* 1,10) e a significare con diverse figure (cfr. *1Cor* 10,11) l'avvento di Cristo redentore dell'universo e del regno messianico. I libri poi del Vecchio Testamento, tenuto conto della condizione del genere umano prima dei tempi della salvezza instaurata da Cristo, manifestano a tutti chi è Dio e chi è l'uomo e il modo con cui Dio giusto e misericordioso agisce con gli uomini. Questi libri, sebbene contengano cose imperfette e caduche, dimostrano tuttavia una vera pedagogia divina (28). Quindi i cristiani devono ricevere con devozione questi libri: in essi si esprime un vivo senso di Dio; in essi sono racchiusi sublimi insegnamenti su Dio, una sapienza salutare per la vita dell'uomo e mirabili tesori di preghiere; in essi infine è nascosto il mistero della nostra salvezza.

Unità dei due Testamenti

16. Dio dunque, il quale ha ispirato i libri dell'uno e dell'altro Testamento e ne è l'autore, ha sapientemente disposto che il Nuovo fosse nascosto nel Vecchio e il Vecchio fosse svelato nel Nuovo (29). Poiché, anche se Cristo ha fondato la Nuova Alleanza nel suo sangue (cfr. *Lc* 22,20; *1Cor* 11,25), tuttavia i libri del Vecchio Testamento, integralmente assunti nella predicazione evangelica (30), acquistano e manifestano il loro pieno significato nel Nuovo Testamento (cfr. *Mt* 5,17; *Lc* 24,27), che essi a loro volta illuminano e spiegano.

3.4. La conversione di Israel Zolla, rabbino capo di Roma

«La Chiesa Cattolica è stata riconosciuta dall'intero mondo cristiano come la vera Chiesa di Dio per 15 secoli consecutivi. Nessuno può dire alt alla fine di questi 1500 anni e dire che la Chiesa Cattolica non è la Chiesa di Cristo senza mettersi seriamente in imbarazzo da solo. Io posso accettare solo quella Chiesa che fu predicata a tutte le creature dai miei stessi antenati, i 12 Apostoli che, come me, provenivano dalla Sinagoga»

Il 17 febbraio 1945 Israel Zolli, rabbino capo di Roma, e sua moglie sono stati battezzati nella basilica di S. Maria degli Angeli da Mons. Luigi Traglia. Zolli è stato rabbino capo di Trieste per 25 anni prima di venire a Roma. I suoi studi approfonditi della Scrittura e della letteratura semitica possono essere ammirati nei numerosi libri da lui pubblicati. Vari studiosi cattolici hanno pubblicamente riconosciuto questi studi anni prima della sua conversione, invitandolo a collaborare all'opera della Pontificia Commissione Biblica e alla compilazione della Enciclopedia Cattolica Italiana. L'ex rabbino ha ora 65 anni portati molto bene.

È nato in Polonia. Sua madre era un'ebrea tedesca: dalla parte della sua famiglia c'erano ben 130 anni di tradizione rabbinica. Non meraviglia quindi trovare sui giornali commenti insolenti sulla sua vicenda. È stato irrispettoso e offensivo per milioni di persone definire la sua conversione semplicemente "un cambio di religione" considerato che è stato il frutto di almeno 13 anni di seria riflessione e di approfonditi studi.

Nel dispaccio della *Associated Press* di George Brian si trovano inoltre dei riferimenti "alle voci e alle luci" che avrebbero influenzato il rabbino. Bisogna dire che se anche Zolli ha fatto uso di queste espressioni, esse non significano quello che il lettore casuale delle notizie è portato a pensare, vale a dire, che il convertito sia un sognatore o un debole di mente e che questa conversione vada quindi liquidata con una pietosa scrollata di testa. Se Zolli ha usato tale frase, lo ha fatto riferendosi a intime esperienze spirituali. Come rabbino capo di Roma si è offerto in ostaggio alle forze naziste che a quel tempo occupavano la città in cambio della libertà di alcune centinaia di ebrei. Si può definire questo come il comportamento di un sognatore? Non era piuttosto l'atto di un pastore dotato di senso pratico e di spirito di sacrificio?

Gli ebrei, e particolarmente i rabbini del gruppo ortodosso, non diventano cristiani a cuor leggero né senza un potente intervento di Dio. L'esperienza dimostra che chi intende convertirsi dall'ebraismo quasi sempre va incontro a gravi boicottaggi da parte della sua famiglia, degli amici e degli altri membri della sinagoga. Se è ortodosso, è probabile che perfino i suoi genitori si rivoltino contro di lui buttandolo fuori di casa e cancellando il suo nome dal loro testamento. Se il convertito è un membro di qualche ramo meno rigoroso dell'ebraismo la punizione per la sua conversione sarà ugualmente piuttosto dura.

Israel Zolli e sua moglie hanno dovuto affrontare la maggior parte di questi mali. In risposta all'insinuazione che si sarebbe fatto cattolico per interesse, il coraggioso rabbino ha detto: "Nessun motivo egoistico mi ha spinto. Quando io e mia moglie abbiamo abbracciato la Chiesa abbiamo perso tutto quello che avevamo al mondo. Ora dovremo cercarci un lavoro e Dio ci aiuterà a trovarne uno".

Possiamo dire, quindi, che solo se ha la ferrea convinzione di compiere ciò che Dio desidera da lui e solo grazie alla sua potenza, un ebreo è disposto a portare una simile croce come prezzo della sua conversione e a compiere una così grave rottura con il suo passato. Questo è evidente nel caso di Zolli, se consideriamo quanto ha detto in difesa della sua decisione.

Quando al buon rabbino è stato chiesto perché avesse abbandonato la Sinagoga per la Chiesa, egli ha dato una risposta con la quale ha mostrato di avere una profonda comprensione della sua posizione presente: "Ma io non l'ho abbandonata. Il Cristianesimo è il completamento della Sinagoga. Poiché la Sinagoga era la promessa e il Cristianesimo è il completamento di tale promessa. La Sinagoga era rivolta al Cristianesimo: il Cristianesimo presuppone la Sinagoga. Come vedi, uno non può esistere senza l'altro. Ciò a cui mi sono convertito è il Cristianesimo vivente".

"Quindi lei crede che il Messia sia venuto?" domandò l'intervistatore. "Sì, certamente," replicò Zolli. "Lo credo da molti anni, ed ora sono così fermamente convinto della verità di ciò che posso affrontare il mondo intero e difendere la mia fede con la certezza e la solidità delle montagne".

"Ma perché non ha abbracciato una delle denominazioni protestanti che sono parimenti cristiane"?

Perché protestare non significa testimoniare. Non ho intenzione di mettere in imbarazzo qualcuno domandando: "Perché aspettare 1500 anni per protestare? La Chiesa Cattolica è stata riconosciuta dall'intero mondo cristiano come la vera Chiesa di Dio per 15 secoli consecutivi. Nessuno può dire alla fine di questi 1500 anni e dire che la Chiesa Cattolica non è la Chiesa di Cristo senza mettersi seriamente in imbarazzo da solo. Io posso accettare solo quella Chiesa che fu predicata a tutte le creature dai miei stessi antenati, i 12 Apostoli che, come me, provenivano dalla Sinagoga.

"Sono convinto che dopo questa guerra, gli unici mezzi per fronteggiare le forze di

distruzione e per assicurare la ricostruzione dell'Europa saranno l'accettazione del Cattolicesimo, cioè, l'idea di Dio e della fraternità degli uomini attraverso Cristo, e non una fraternità basata sulla razza e i super-uomo, poiché "non c'è né giudeo né greco; né schiavo né libero; poiché voi tutti siete uno in Cristo Gesù".

"Ero cattolico nel cuore prima che scoppiasse la guerra; nel 1942 ho promesso a Dio che sarei diventato cristiano se fossi sopravvissuto al conflitto. Nessuno al mondo ha mai cercato di convertirmi. La mia conversione è stata una lenta evoluzione, completamente interiore. Anni fa, a mia stessa insaputa, diedi una forma ed un carattere così intimamente cristiani ai miei scritti che un arcivescovo di Roma disse del mio libro "Il Nazareno": "Chiunque è suscettibile di errore, ma per quanto possa vedere, come vescovo, potrei tranquillamente apporre il mio nome su questo libro". Ho cominciato a capire che per molti anni sono stato un cristiano senza saperlo. Se avessi notato questo fatto 30 anni fa, quello che è successo ora sarebbe successo allora".

Come era prevedibile, l'annuncio della conversione causò grande scalpore nei circoli religiosi ebraici. In una notte, quello che era stato un saggio e venerato rabbino che aveva offerto la sua vita per le "pecore", diventò per alcuni uno stolto, e per la maggioranza un eretico e un traditore. La Sinagoga di Roma proclamò un digiuno di diversi giorni in espiatione della defezione di Zolli, e lo pianse come morto, mentre al tempo stesso lo denunciarono come *meschumad* (apostata) scomunicandolo. Non è chiaro se il documento della scomunica riguardante Zolli fosse stato letto o meno nella sinagoga; ma se anche non fosse stato letto, non possono esserci dubbi sui sentimenti che albergavano nei cuori degli ebrei di Roma verso uno che ritenevano

Questa condanna fu lanciata contro il filosofo Baruch Spinoza ad Amsterdam nel 1656 a causa delle sue opinioni eretiche su Dio: "Con il giudizio degli angeli e la sentenza dei santi, noi condanniamo, esecriamo, malediciamo ed espelliamo Baruch Spinoza, con il consenso dell'intera Sacra Comunità... pronunciando contro di lui la maledizione scritta nel Libro della Legge. Sia maledetto di giorno e maledetto di notte; maledetto quando si corica e maledetto quando si alza; maledetto nel suo andare e maledetto nel suo venire. Possa il Signore non riconoscerlo mai più; e possano la collera e il dispiacere del Signore ardere da ora in poi contro quest'uomo; e colmarlo con tutte le maledizioni scritte nel Libro della Legge e cancellare il suo nome da sotto il cielo. Possa il Signore estirparlo per sempre dalle tribù di Israele. Con il presente atto, quindi, tutti sono ammoniti dall'intrattenere conversazione con lui sia a parole che per iscritto. A nessuno è permesso di prestargli un qualunque servizio; nessuno può vivere sotto lo stesso tetto con lui; nessuno può avvicinarsi a meno di 4 cubiti di distanza da lui; e nessuno può leggere alcun documento dettato da lui o scritto di suo pugno". essere un traditore di Dio e del popolo ebreo.

Per il cristiano non informato, questo può apparire eccessivamente severo, ma gli ebrei credevano sinceramente che Spinoza se lo meritasse. Sebbene a molti possa sembrare fanatismo condannare un uomo come Zolli, noi dobbiamo tuttavia essere prudenti nel condannare frettolosamente gli ebrei per questo. Anche la Chiesa cattolica scomunica gli eretici con pene severe. Il rabbino Zolli, come altri che sono divenuti cristiani, è stato condannato dagli anziani perché a loro giudizio ha violato il Nome di Dio credendo che l'uomo Gesù fosse Dio. Partendo da questo punto di vista, dobbiamo riconoscere che gli ebrei romani hanno agito onestamente nel caso del rabbino convertito. I cristiani dovrebbero assolutamente trattenere la tentazione di rimproverare gli ebrei per il trattamento riservato a Zolli e ad altri convertiti e dovrebbero invece avere compassione e pregare per loro come stanno facendo l'ex rabbino e sua moglie.

Tutta la differenza fra la fede ebraica e la fede cattolica dipende da un'unica questione: "Questo Gesù che il mondo intero venera come Dio è veramente il Messia la cui venuta fu predetta dai Profeti dell'Antico Testamento"?

Qualunque cattolico che si ostini a negare che Gesù è il Figlio di Dio sarebbe scomunicato dalla Chiesa rischiando il castigo eterno dell'inferno, a meno che non si penta. Allo stesso modo, un ebreo che professi che Gesù è il Messia verrebbe espulso dalla Sinagoga come è successo a Zolli. Gli ebrei ortodossi di oggi credono completamente e fermamente alla loro antica dottrina

così come i cattolici tengono agli insegnamenti della Chiesa.

È necessario sottolineare, per amor di pace, che sebbene gli ebrei ripudino gli ebrei convertiti al cristianesimo, essi insegnano senza mezzi termini che i gentili [= gli infedeli] che credono nell'unico Dio del cielo e della terra, e che fanno la sua volontà, possono guadagnare la vita eterna, persino se la loro comprensione dell'unico Dio è in qualche modo viziata dalle loro nozioni riguardo a Gesù e alla sua missione.

La figlia di Zolli, non convertita, ha affermato in difesa di suo padre: "Non ho avuto l'impressione che la conversione di mio padre fosse un tradimento degli ebrei. Il fatto che abbia potuto spendere 40 anni studiando l'ebraismo dimostra la profonda connessione fra le due religioni". Zolli stesso disse tristemente: "Io continuo a mantenere inalterato tutto il mio amore per il popolo di Israele; e nella mia pena per il destino che si è abbattuto su di loro, non smetterò mai di amare gli ebrei. Non ho abbandonato gli ebrei diventando cattolico".

"Una volta ebreo, lo sei per sempre", è un detto troppo spesso citato da ebrei in buona fede come una sorta di prova che un ebreo non potrà mai nel suo intimo più profondo diventare un cristiano. Quando a Israel Zolli fu domandato se si considerava ancora un ebreo, rispose con la stessa espressione, spiegandone il significato più profondo. "Pietro, Giacomo, Giovanni, Matteo, Paolo e centinaia di ebrei come loro hanno forse cessato di essere ebrei quando hanno seguito il Messia divenendo cristiani? Assolutamente no".

Un ebreo che accetta oggi un Messia rimane tanto ebreo quanto lo rimarrebbe se e quando gli capitasse di accogliere la venuta di un Messia in un futuro più o meno lontano. In altre parole, un ebreo che accetta Gesù come suo Messia accetta un ebreo, e lui stesso rimane un ebreo. Questo può sembrare strano e persino eterodosso ai cattolici che hanno solo una conoscenza superficiale della storia profetica ebraica e dell'insegnamento cattolico a riguardo. Un ebreo convertito prende come suo Messia l'ebreo Gesù che discende dal re Davide senza interruzioni: si può essere più ebrei di così?

Un convertito accetta un Messia ebreo che ha dato prova che la sua missione era da Dio compiendo quelle cose che i profeti avevano preannunciato; soprattutto i numerosi e incontestabili miracoli e la sua resurrezione dalla morte. I suoi miracoli sono continuati e si sono moltiplicati nella sua Chiesa fino al momento presente. C'è qualche Messia che abbia fatto le stesse cose? Potrebbe qualche ebreo fare qualcosa di più grande per mettere il sigillo di Dio sui suoi insegnamenti?

Quando un devoto ebreo diventa discepolo di Gesù non cambia né la sua nazionalità, che è ebraica, né la sua religione che è l'ebraismo. Cosa fa dunque? Semplicemente porta la sua religione al completamento, come ha sottolineato Zolli: egli coglie il frutto maturo dall'albero piantato da Dio.

Questo è il motivo per cui l'ex rabbino ha potuto dire che non aveva abbandonato la Sinagoga per la Chiesa, e che una non poteva esistere senza l'altra. Questo è anche il motivo per cui ripeteva correttamente: "Una volta ebreo, lo sei per sempre".

"Un uomo non è convertito nel momento in cui sceglie, bensì nell'ora in cui riceve la chiamata di Dio. E quando si sente tale chiamata, chi la riceve ha solo una cosa da fare: obbedire" (tratto da *Before the dawn* di Eugenio Zolli).



“CROCIFISSO BIANCO” di Marc CHAGALL

Cap. 4. FONDAZIONE BIBLICA DELLA TEOLOGIA MORALE: NT

1. La persona di Gesù

La persona di Gesù: "*Verbum caro factum est*" (Gv 1,14): Parole e Gesti = Vangeli (Cfr. Mt: Parole 5- 7; Fatti: 8- 9...)

2. La proposta morale di Gesù

La proposta morale di Gesù: si fondono in Cristo i due pilastri della morale e della spiritualità dell'AT:

- a. **camminare alla presenza di Dio** (Gesù presenza che comunica a noi la presenza di Dio, P. F. SS: (*Sal* 15[16]))
- b. **fare la volontà di Dio**, Gesù - in sé e i noi! - celebra il *Pater Noster*!

3. L'essenza della morale proclamata- vissuta- comunicata da Gesù:

- a. l'amore è il comandamento fondamentale: "amatevi **come io** vi ho amati!"
- b. l'amore impregna di sé tutti gli atteggiamenti e le scelte del seguace di Cristo...
- c. la forza imperativa di questo amore scaturisce non estrinsecamente all'uomo, ma dalla struttura ontologico- esistenziale dell'uomo "**immagine amorosa di Dio Amore!**".

4. La circolarità dell'Amore

- a. Dio è Amore. *Ad intra* della Trinità, il Padre ama il Figlio nello Spirito Santo ...
- b. Dio-Amore (P. F. SS.), *ad extra* della Trinità, ama tutti gli uomini, giusti e ingiusti (*Mt* 5,45.48), con amore misericordioso (*Lc* 6,36)...
- c. gli uomini devono amarsi:
 - come il Padre ama (cfr. sopra *Mt* e *Lc*)...
 - come Cristo ci ama!" (*Gv* 15,12...)

5. Le qualità dell'Amore

- a. universale
- b. soprannaturale
- c. gratuito
- d. escatologico
- e. concreto: incarnato nella pelle e nei bisogni dei fratelli...

6. Le beatitudini del Discorso della Montagna

Le beatitudini = paradigmi ideali di questo amore che si fa **imperativo categorico morale cristiano**: la morale del cristiano è «**morale del Regno di Dio**»!

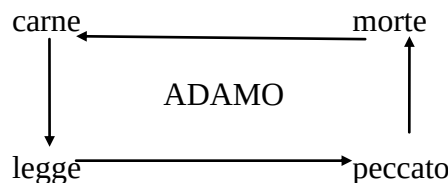
Cinque chiavi ermeneutiche per le Beatitudini evangeliche:

- 1) cristocentrismo
- 2) comunità ecclesiale: fonte e modello...
- 3) escatologia
- 4) paradosso della esistenza cristiana controcorrente...
- 5) Cristo, modello universale e concreto della carità energia che costruisce il Regno...

7. La vita morale nell'insegnamento di Paolo

- 1) L'antropologia paolina:

1. L'uomo sotto il Peccato Originale: Adamo (Rm 5,12-14)



2. Il credente in Cristo dopo il Peccato Originale (Rm 5,15- 21; 8,1-12)

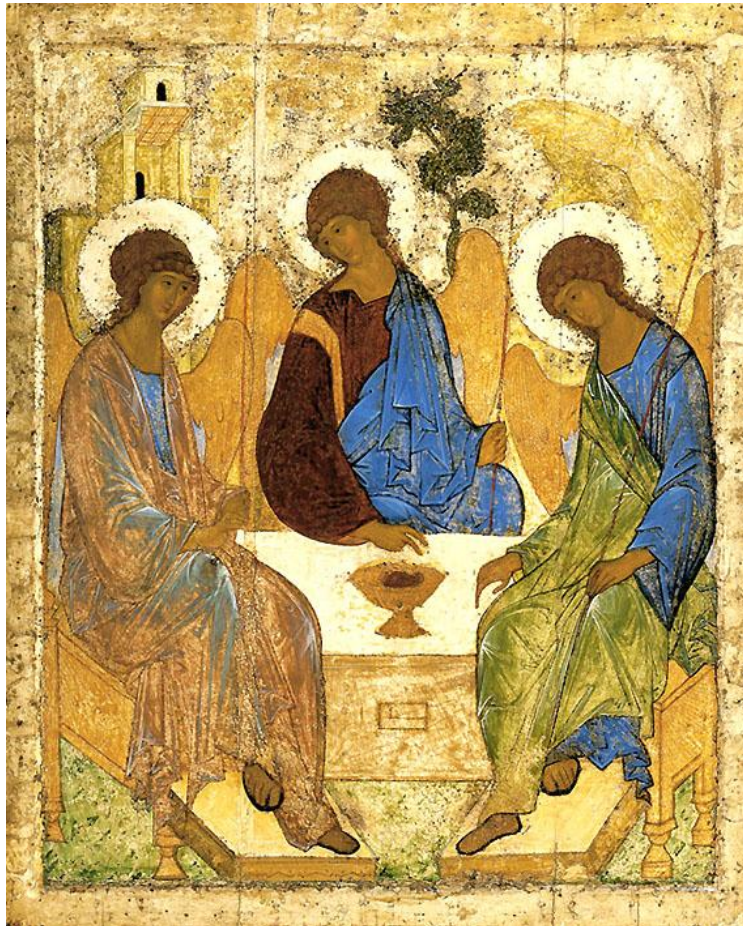


- 2) La dialettica indicativo (della fede) e imperativo (della vita morale) (Rm 12,1-2; 1Gv 3,1-10; 1Pt 4,1-6...)
- 3) Le esortazioni specifiche per i vari stati di vita (Haustafeln: Ef 5,22-6,9; Col 3,18- 4,1; 1Pt 2,18-3,7...)
- 4) I cataloghi dei vizi e delle virtù (Gal 5,16-26)¹

¹ "La forma letteraria del catalogo e le sue origini. In san Paolo troviamo molti cataloghi di vizi: cfr. 1Cor,10-11; 6,9-10; 2Cor. 12,20-21; Rom 1,29-31; 13,13; Gal 5,19-21; Col 3,5.8; Ef 4,31; 5,3-5; 1Tm. 1,9-10; 6,3-5; Tt 3,3; 2Tm 3,2-5. Altri cataloghi di vizi nel N.T., fuori di san Paolo, sono Mc 7,21-22 = Mt 15,19; 1Pt 2,1; 4,3.15; Eb 13,4; Ap 9,21; 21,8; 22,15. Talvolta vicini agli elenchi dei vizi, talvolta separati, si trovano elenchi di virtù (cfr. Gal 5,22-23; 2Cor 6,6; Fil 4,8; Col 3,12- 14; Ef 4,2-3.32; 5,9). Sono frequenti nelle Pastoralì le liste di virtù richieste dalle

5) Alcuni problemi morali che sorgono nelle comunità a cui si rivolge San Paolo:

- * divisioni e scandali (*1Cor* 1,10-16)
- * l'incestuoso (*1Cor* 5,1-13)
- * matrimonio, verginità, (*1Cor* 7,1-40)
- * ricorso ai tribunali dei pagani (*1Cor* 6,1-11)
- * idolotiti (*1Cor* 8,1- 13; 10,23-30)
- * armonizzazione dei carismi nell'assemblea (*1Cor* 12,1-31)
- * la costanza fino al martirio nelle persecuzioni *2Cor* 11,22-29)
- * la schiavitù (*Fm* 1-21; *Ef* 6,5-9)
- * il rispetto all'autorità civile (*Rm* 13,1-7)
- * ecc...



varie classi di persone, da Timoteo (*1Tm* 4,12; 6,n; *2Tm*.2,22; 3,10); da Tito (*Tt* 2,7-8); dall'episcopo (*1Tm* 3,2-4; *Tt* 1,6-9); dal diacono (*1Tm* 3,8-9.12) e dalla diaconessa (*1Tm* 3,11); dai vecchi (*Tt* 2,2) e dalle vecchie (*Tt* 2,3); dai giovani (*Tt* 2,6) e dalle giovani (*Tt* 2,4-5); dagli schiavi (*Tt* 2,9-10). Per questi cataloghi si pone il problema della loro origine: in che misura san Paolo li ha desunti dall'ambiente?" (S. ZEDDA, *Relativo e assoluto nella morale di San Paolo*, Paideia, Brescia 1984, pp. 90-91).

INTEGRAZIONI TEOLOGICO-PASTORALI

Cap. 4. FONDAZIONE BIBLICA DELLA TEOLOGIA MORALE: NT

4.1. *DODD Charles, Evangelo e Legge. Rapporto tra fede ed etica nel Cristianesimo primitivo, Paideia, Brescia 1968.*

4.2. *VS, Capitolo 1: «Maestro, che cosa devo fare di buono ...?» (Mt 19,16), nn. 6-27.*

4.3. *MEER Pieter van der, Diario di un convertito, Paoline, Alba (Cuneo) 1967.*

Prima conversione. Battesimo. Confessione

25 febbraio.

Devo parlare di ieri, festa di S. Mattia, l'apostolo scelto dallo Spirito Santo in sostituzione di Giuda. Occorrerebbero parole di Angeli per descrivere quanto è accaduto. Il Battesimo mi ha fatto cristiano, il Matrimonio mi ha unito ad Anne-Marie: la mia anima vive ora la vita di Dio.

Che cosa posso dire di questo fatto soprannaturale? Le parole del sacerdote mi hanno liberato della vecchia vita e mi hanno vestito di un abito nuovo, hanno cancellato le tenebre del passato, hanno reso l'anima mia pura come alabastro. Allorché di buon mattino, in compagnia di Anne-Marie e di Pieterke, raggiunsi la chiesa parrocchiale di S. Médard, sentivo nell'anima desiderio e timore. Non dimenticherò questo giorno. Ora sono cristiano. Dio mio, quanto è grande la tua Grazia! L'anima si protende verso di te come la montagna verso il cielo. No, non m'inganno; sono cristiano per sempre.

La cerimonia del Battesimo si svolse in questo modo: dopo che Bloy e Padre L. - essi stavano all'interno del Battistero - ebbero recitato i versetti del Salmo, io - che ero rimasto fuori del recinto - risposi alle domande di rito e recitai la preghiera del Padre Nostro; a questo punto venni ammesso al Fonte battesimale e là ricevetti l'acqua purifi-catrice. Durante il rito, sentivo su di me la forza consacratrice delle mani del sacerdote, avvertivo la potenza del Sacramento inondarmi l'anima e io, da parte mia, accettavo tutto, senza riserve e senza restrizioni. Con quelle parole e con quei gesti il sacerdote ha liberato la mia anima, ha allontanato da me il dominio del Maligno, mi ha reso puro e bello come un bambino: *Ego te baptizo in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti*. Avevo l'impressione di stringere tra le mani il soprannaturale. Quale strana impressione sentirsi accanto l'amore di Dio! Ora Gesù Cristo vive in me. Dopo il Battesimo di Pieterke - i suoi puri occhi di bambino riflettevano l'anima - ci recammo in un'altra cappella e là venni unito in matrimonio con Anne-Marie, con vincolo indissolubile, al pari del vincolo che unisce Cristo alla Chiesa.

Terminata la cerimonia ci recammo tutti a Montmartre, in casa di Bloy, dove venne servito un rinfresco. Ora soltanto posso dire di sapere che cosa è la gioia, che cosa è l'amore. Quel giorno, gli occhi di tutti brillavano di felicità.

Tutto è mutato in me. Quello che prima giudicavo degno di grande attenzione ora non mi interessa più. Ripenso al tempo passato e non mi riconosco: ero io l'infelice, l'inquieto che cercava con ansia e che giocava con la sua angoscia perché non trovava pace? Ero io l'ignorante che tentava di saziare la sua fame di Dio con cibi terreni e che ingannava sé stesso con menzogne nutrite d'orgoglio? Sì, ero proprio io. La disperazione mi faceva sanguinare, gli uomini che incontravo mi davano la sensazione del caos, eppure giudicavo la religione come il sogno fatuo, sorpassato e inutile, di uomini fuori tempo, e mi credevo generoso e sapiente perché ero disposto ad accordare diritto di cittadinanza a tutte le idee. Ero ridicolo e cieco. Ora invece *vedo*. Sono in ginocchio e inizio così la mia nuova vita: rinunzio al passato, ai pensieri, alle parole, alle azioni di un tempo; d'ora in avanti apparterrò a Dio, a Dio soltanto. Conquistami, fa di me quello che vuoi: *fiat voluntas tua!*

Eppure, sento in cuore una tristezza: cerco di amare Iddio, so che Egli è Verità e Amore, ma penso che, probabilmente, ancora lo farò soffrire, che ancora infiggerò i chiodi nelle Mani che mi hanno dato la vita e nei Piedi che hanno purificato la terra, che ancora intreccerò la corona di

spine sul Suo Capo adorabile, che altre volte rinnoverò la tristezza e il sangue della Sua preghiera al Getsemani. Debbo rinunciare a tutto, debbo seguirlo. Nel brano del Vangelo della Messa di oggi si legge: «*Tollite jugum meum super vos... Jugum enim meum suave est et onus meum leve*»¹

27 marzo

Se fosse stato un uomo ad istituire la confessione, quest'uomo avrebbe dato prova di conoscere molto a fondo l'anima dei suoi simili e avrebbe fatto loro un grande regalo. Ma io so che la confessione è qualcosa di ben più grande e l'ho sperimentato allorché, in ginocchio, dopo aver manifestato le cose più nascoste e segrete, mi son sentito ripetere le parole: «*Ego te absolvo... in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti*», sono parole che hanno il potere di liberare da ogni peso, di cacciare le tenebre del peccato, di rendere l'uomo libero e lieto. La confessione è il sacramento che fa toccare con mano la forza soprannaturale del prete. Il penitente parla a Gesù ed è Gesù stesso che assolve, che spezza le catene del peccato, che ridona all'anima la luce e la vita. Io conosco la bellezza di questo cambiamento interiore. È meraviglioso e commovente che Iddio abbia donato agli uomini questo mezzo, perché essi se ne servano nella lotta contro il male. La natura umana, nella sua fragilità non potrebbe seguire il cammino che porta verso Dio: essa ha bisogno di aiuto, ed ecco che Dio le viene incontro con i Sacramenti.

Tra quindici giorni, nella ricorrenza del Mercoledì Santo, Pieterke ed io ci accosteremo per la prima volta alla Santa Comunione ed anche Anne-Marie, che ormai da molti anni non frequentava più la chiesa, riceverà il corpo di Gesù: saranno con noi i Bloy e tutti assieme riceveremo la Comunione da Padre L. nella Basilica del Sacro Cuore.

Passo gran parte del tempo in compagnia di Bloy: mi piace quest'unione di anime nell'amore di Gesù e di Maria. Quando, per forza maggiore, devo trascorrere qualche ora con amici il cui cuore non è orientato verso Dio, mi annoio e capisco di perdere un tempo prezioso.

L'uomo ha bisogno di vivere nel silenzio per sentire nell'anima la voce di Dio e dei Santi².

4.4. Beato Emanuele Lozano Garrido (Linares, Spagna, 9 agosto 1920 - 3 novembre 1971)

Quando si presentò a Madrid la biografia di Lolo, il Cardinale Javierre diceva: “Conoscendo la predilezione che il Papa nutre per i giovani e i malati, possiamo solo immaginare la gioia che proverà Giovanni Paolo II nel dar il benvenuto a Lolo, che fa il suo ingresso nella congregazione dei Santi”. Continuava dicendo: “Non è difficile immaginare la gioia che avrà Giovanni Paolo II vedendo un invalido salire la gloria del Bernini. Conviene che la congregazione dei Santi converta le scale in rampa. Non esistono precedenti di una salita alla gloria del Bernini in sedia a rotelle. Per questo mi piace pensare che la Provvidenza divina ha riservato per Lolo il privilegio di un simile primato”.

Lolo era un giovane dell'Azione Cattolica. Nacque a Linares (Jaen-Spagna) nel 1920. A 22 anni una paralisi progressiva lo immobilizzò in una sedia a rotelle. La sua invalidità fu totale. Negli ultimi nove anni perse pure la vista. Lolo era un giovane laico, un cristiano che prese sul serio il Vangelo, o come diceva Martin Descalzo di lui: “Si dedicava a essere cristiano. Si dedicava a credere”. Prendeva tanto sul serio il Vangelo che un giorno una persona (Fr. Robert de Taizé) andò a casa sua, lo vide, ascoltò quel che diceva, guardò quel corpicino aggomitolato, prese la penna e scrisse sullo schermo della lampada, che illuminava dall'angolo il tavolo dove Lolo lavorava: “*Lolo sacramento del dolore*”.

L'esperienza eucaristica, che nel periodo dell'adolescenza convertì Lolo in un nuovo “Tarciso”, che portava con sé l'Eucarestia clandestinamente durante la guerra, si fece in lui più profonda quando passò la notte intera del Giovedì Santo in prigione, adorando il Signore nel

¹ VAN DER MEER Pieter, *Diario di un convertito*, Paoline, Alba (Cuneo) 1967, 170-172.

² VAN DER MEER Pieter, *Diario di un convertito*, Paoline, Alba (Cuneo) 1967, 176-177.

Santissimo sacramento che aveva superato il controllo dei soldati, occultato in un mazzo di fiori. L'Eucarestia toccò Lolo fino in fondo. Lo descrive molto bene Martin Descalzo: "Messa in casa di Manolo!". Sì, perché Lolo aveva scoperto cosa significasse l'eucarestia per la Chiesa e nella vita di ogni cristiano: egli non potrà vivere un solo giorno senza "*la tavola imbandita con Dio*"; questo è il titolo di uno dei suoi libri. L'Eucarestia è per Lolo la forza nella debolezza e la gioia nel dolore, ed è inoltre la fonte della sua inquietudine apostolica e della sua penna di scrittore.

La sua vita si spense il 3 di novembre del 1971. Era il giorno di S. Martino di Porres, chiamato dai confratelli "Fra Scopa", il santo che era cresciuto nella santità in un angolo del convento, come Lolo che aveva vissuto tutta la vita nel metro quadrato occupato dalla sua sedia a rotelle. Mentre io, sacerdote, che ho avuto la gioia di star 9 anni vicino a lui, accanto e insieme a lui pregavo il Padre Nostro e chiedevo con lui a Maria Santissima: "prega per noi peccatori adesso e nell'ora della nostra morte".

In quel momento si fermò il suo cuore dilatato "che non gli entrava nel petto", come diceva sempre il medico quando lo ascoltava. Dodici anni prima, lo stesso 3 di novembre, Lolo aveva scritto: "Oggi il giorno sa di banchina ferroviaria, quando arriva il treno e scende un amico che da molto tempo non hai visto. Tu già ti sei seduto qui vicino alla mia sedia, e io ti abbraccio affettuosamente". (Così scrisse nel suo libro "Dio parla tutti i giorni"). Era arrivato il momento dell'abbraccio affettuoso con Dio, che aveva amato e a cui, crocifisso dalla croce della sua prolungata e dura malattia, si era offerto come amico. Coloro che lo hanno conosciuto - oggi già sono passati 31 anni dalla sua morte - raccolgono la sua eredità. Hanno ripubblicato tutte le sue opere scritte; hanno istituito una associazione canonica che promuove la sua canonizzazione. Avendo conosciuto la sua semplicità francescana, chi sa che lui adesso dal cielo non guardi e sorrida con umore... E questo è Lolo: laico, giovane di Azione Cattolica, giornalista e scrittore cristiano, fisicamente invalido totale e non-vedente, di profondo spirito eucaristico e mariano, figlio amante della Chiesa, felice nel dolore, apostolo e consigliere ... E questo è il suo biglietto da visita! .. Potrà salire nella gloria del Bernini? Ma certamente occorrerà preparare una rampa per la sua sedia a rotelle!!!





Cap. 5. MAGISTERO E TEOLOGIA MORALE

1. Modelli ecclesiologici:

- 1) Ecclesiologia storico- giuridica
- 2) Ecclesiologia sacramentale
- 3) Ecclesiologia pneumatologico- carismatica
- 4) Ecclesiologia missionaria ed ecumenica
- 5) Ecclesiologia di comunione

2. Il molteplice ruolo del Magistero della Chiesa (dal CCC)

** Fede e Chiesa*

“**889** Per mantenere la Chiesa nella purezza della fede trasmessa dagli Apostoli, Cristo, che è la verità, ha voluto rendere la sua Chiesa partecipe della propria infallibilità. Mediante il «senso soprannaturale della fede», il popolo di Dio “aderisce indefettibilmente alla fede”, sotto la guida del Magistero vivente della Chiesa.

890 La missione del Magistero è legata al carattere definitivo dell'Alleanza che Dio in Cristo ha stretto con il suo popolo; deve salvaguardarlo dalle deviazioni e dai cedimenti, e garantirgli la possibilità oggettiva di professare senza errore l'autentica fede. Il compito pastorale del Magistero è quindi ordinato a vigilare affinché il popolo di Dio rimanga nella verità che libera. Per compiere questo servizio, Cristo ha dotato i Pastori del carisma dell'infallibilità in materia di fede e di costumi. L'esercizio di questo carisma può avere parecchie modalità.

891 “Di questa infallibilità il Romano Pontefice, capo del Collegio dei Vescovi, fruisce in virtù del suo ufficio, quando, quale supremo Pastore e Dottore di tutti i fedeli, che conferma nella fede i suoi fratelli, proclama con un atto definitivo una dottrina riguardante la fede o la morale. [...] L'infallibilità promessa alla Chiesa risiede pure nel Corpo episcopale, quando questi esercita il supremo Magistero col Successore di Pietro” soprattutto in un Concilio Ecumenico. Quando la Chiesa, mediante il suo Magistero supremo, propone qualche cosa “da credere come rivelato da

Dio” e come insegnamento di Cristo, “a tali definizioni si deve aderire con l'ossequio della fede”. Tale infallibilità abbraccia l'intero deposito della rivelazione divina.

892 L'assistenza divina è inoltre data ai successori degli Apostoli, che insegnano in comunione con il Successore di Pietro, e, in modo speciale, al Vescovo di Roma, Pastore di tutta la Chiesa, quando, pur senza arrivare ad una definizione infallibile e senza pronunciarsi in “maniera definitiva”, propongono, nell'esercizio del Magistero ordinario, un insegnamento che porta ad una migliore intelligenza della Rivelazione in materia di fede e di costumi. A questo insegnamento ordinario i fedeli devono “aderire col religioso ossequio dello spirito” che, pur distinguendosi dall'ossequio della fede, tuttavia ne è il prolungamento” (CCC 889- 892).

* “L’ufficio di interpretare autenticamente la Parola di Dio è stato affidato al solo Magistero della Chiesa, al Papa e ai vescovi in comunione con lui” (CCC 100).

* “*Vita morale e Magistero della Chiesa (dal CCC)*”

2032 La Chiesa, “colonna e sostegno della verità” (1Tm 3,15), “ha ricevuto dagli Apostoli il solenne comandamento di Cristo di annunciare la verità della salvezza”. “È compito della Chiesa annunciare sempre e dovunque i principi morali anche circa l'ordine sociale, e così pure pronunciare il giudizio su qualsiasi realtà umana, in quanto lo esigano i diritti fondamentali della persona umana o la salvezza delle anime”.

2033 *Il Magistero dei Pastori della Chiesa* in materia morale ordinariamente si esercita nella catechesi e nella predicazione, con l'aiuto delle opere dei teologi e degli autori spirituali. In tal modo, di generazione in generazione, sotto la guida e la vigilanza dei Pastori, si è trasmesso il “deposito” della morale cristiana, composto da un insieme caratteristico di norme, di comandamenti e di virtù che derivano dalla fede in Cristo e che sono vivificati dalla carità. Tale catechesi ha tradizionalmente preso come base, accanto al Credo e al Pater, il Decalogo, che enuncia i principi della vita morale validi per tutti gli uomini.

2034 Il Romano Pontefice e i Vescovi “sono i dottori autentici, cioè rivestiti dell'autorità di Cristo, che predicano al popolo loro affidato la fede da credere e da applicare nella pratica della vita”. Il *Magistero ordinario* è universale del Papa e dei Vescovi in comunione con lui insegna ai fedeli la verità da credere, la carità da praticare, la beatitudine da sperare.

2035 Il grado più alto nella partecipazione all'autorità di Cristo è assicurato dal carisma dell'infallibilità. Essa “si estende tanto quanto il deposito della divina rivelazione”; si estende anche a tutti gli elementi di dottrina, ivi compresa la morale, senza i quali le verità salvifiche della fede non possono essere custodite, esposte o osservate.

2036 L'autorità del Magistero si estende anche ai precetti specifici della legge naturale, perché la loro osservanza, chiesta dal Creatore, è necessaria alla salvezza. Richiamando le prescrizioni della legge naturale, il Magistero della Chiesa esercita una parte essenziale della sua funzione profetica di annunciare agli uomini ciò che essi sono veramente e di ricordare loro ciò che devono essere davanti a Dio.

2037 La Legge di Dio, affidata alla Chiesa, è insegnata ai fedeli come cammino di vita e di verità. I fedeli hanno, quindi, il *diritto* di essere istruiti intorno ai precetti divini salvifici, i quali purificano il giudizio e, mediante la grazia, guariscono la ragione umana ferita. Hanno il *dovere* di osservare le costituzioni e i decreti emanati dalla legittima autorità della Chiesa. Anche se sono disciplinari, tali deliberazioni richiedono la docilità nella carità.

2038 Nell'opera di insegnamento e di applicazione della morale cristiana, la Chiesa ha bisogno della dedizione dei Pastori, della scienza dei teologi, del contributo di tutti i cristiani e degli uomini di buona volontà. Attraverso la fede e la pratica del Vangelo i singoli fanno un'esperienza della “vita in Cristo”, che li illumina e li rende capaci di discernere le realtà divine e umane secondo lo Spirito di Dio. Così lo Spirito Santo può servirsi dei più umili per illuminare i sapienti e i più eminenti in dignità.

2039 I ministeri vanno esercitati in uno spirito di servizio fraterno e di dedizione alla Chiesa, in nome del Signore. Al tempo stesso la coscienza di ognuno, nel suo giudizio morale sui propri

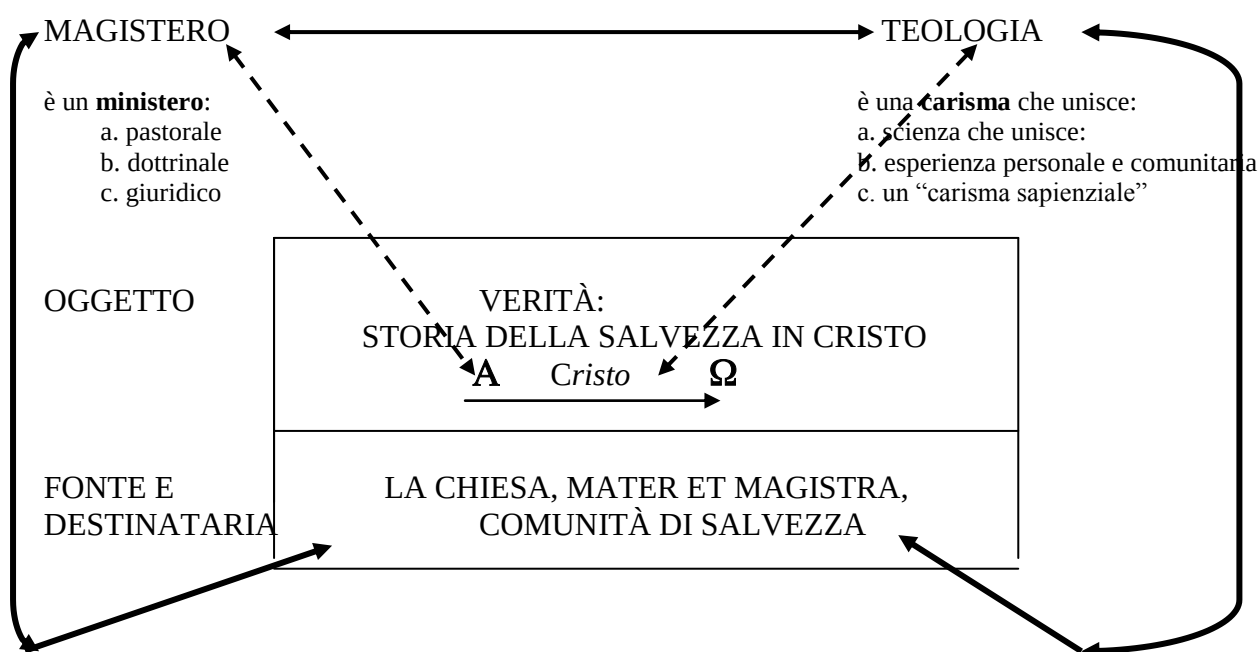
atti personali, deve evitare di rimanere chiusa entro i limiti di una considerazione individuale. Come meglio può, deve aprirsi alla considerazione del bene di tutti, quale è espresso nella legge morale, naturale e rivelata, e conseguentemente nella legge della Chiesa e nell'insegnamento autorizzato del Magistero sulle questioni morali. Non bisogna opporre la coscienza personale e la ragione alla legge morale o al Magistero della Chiesa.

2040 In tal modo può svilupparsi tra i cristiani un vero *spirito filiale nei confronti della Chiesa*. Esso è il normale sviluppo della grazia battesimale, che ci ha generati nel seno della Chiesa e ci ha resi membri del corpo di Cristo. La Chiesa, nella sua sollecitudine materna, ci accorda la misericordia di Dio, che trionfa su tutti i nostri peccati e agisce soprattutto nel sacramento della Riconciliazione. Come madre premurosa, attraverso la sua liturgia, giorno dopo giorno, ci elargisce anche il nutrimento della Parola e dell'Eucaristia del Signore” (CCC 2032-2040).

3. Schematicamente: ruoli del Magistero della Chiesa per la morale

- 1) Il Magistero è una delle fonti della teologia morale (*norma normata* dalla Scrittura e dai Padri) (cfr. Peschke, pp. 19- 21)
- 2) Il Magistero insegna con autorità in questioni di fede e di morale (LG 25) (cfr. Peschke, pp. 104- 105)
- 3) Il Magistero è un aiuto nelle decisioni morali (cfr. Peschke, pp. 63- 65)
- 4) Il Magistero aiuta a risolvere i conflitti di coscienza (cfr. Peschke, pp. 179- 181)

4. In sintesi: un grafico che confronta la natura del Magistero con quello della Teologia



NB. I possibili esiti del rapporto tra magistero e teologi:

1. Armonia concorde e complementare...
2. Dicotomia, in cui ci si ignora vicendevolmente...
3. Dissenso. Riguardo alle posizioni dei teologi, i livelli del dissenso possono essere:
 - a. livello di coscienza personale...
 - b. livello di discussione tra specialisti (convegni, riviste specializzate, ecc.)...
 - c. livello di contestazione pubblica (sovente ampliata dai mass-media) che, prima o poi, richiederà un confronto "formale":

(Cfr. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Vocazione ecclesiale del teologo* (24 giugno 1990); ID., *Regolamento per l'esame delle dottrine* (30 maggio 1997), in: "Il Regno-Documenti" 42 (1997/17) 517- 519); COMMISS. TEOL. INTERNAZ., *I mutui rapporti fra magistero ecclesiastico e teologia* (6 giugno 1976), in EV 5, nn. 2032- 2053).



Cap. 6. RICERCA DEL SENSO DELLA VITA E FINE ULTIMO

1. Il fine ultimo nella “Summa Theologiae” di San Tommaso d’Aquino

Premessa. Premettiamo uno sguardo d’insieme ai principi ispiratori e alla impostazione generale della *Summa Theologiae*.

I.a Pars: Dio:

- Uno (qq. 2ss.)
- Trino (qq. 27ss)
- Creatore degli angeli, del creato e dell’uomo (qq. 44ss)
- Provvidente (qq. 103ss).

I.a IIae Pars: Uomo:

- Fine (qq. 1- 5)
- Voluntarium (qq. 6ss)
- Moralità (qq. 18ss)
- Passioni (qq. 22ss)
- Abitudini, virtù in genere, doni dello Spirito Santo, beatitudini e frutti dello Sp.S.(qq. 49ss)
- Vizi- Peccati (qq. 71ss)
- Legge (qq. 90ss)
- Grazia- merito (qq. 109ss)

II.a II.ae Pars: Virtù teologali e cardinali :

- Fede (qq. 1ss)
- Speranza (qq. 17ss)
- Carità (qq. 23ss)

- Prudenza (qq. 45ss)
- Giustizia (qq. 57ss)
- Fortezza (qq. 123ss)
- Temperanza (qq. 141ss)

- Profezie - Carismi - Stati di vita (qq. 171-189)

- III.a Pars: Cristo: Incarnazione, passione, morte, risurrezione, ascensione, giudizio finale (qq. 1-59)
- Sacramenti (qq. 60-68)
- Risurrezione dei morti e realtà escatologiche (qq. 69-99)
- Limbo - Purgatorio (quasi appendice: qq. 91-92).

2. Visione di San Tommaso sul fine ultimo.

Le piante e gli animali raggiungono il loro fine non in quanto si muovono da sé coscientemente, ma perché sono mossi dall'istinto e dalla conoscenza sensitiva.

L'uomo invece si orienta verso i suoi fini o come gli animali per molte sue reazioni istintuali, o **mosso dall'intimo della persona** dalla **conoscenza** razionale e dalla libera **volontà**.

Intelletto e volontà, facoltà spirituali, non vengono appagati completamente da beni particolari, ma aspirano al **bene assoluto** (cfr *Summa Theologiae*, I-II, qq.1-5). Da tali premesse si deduce che nessuno può vivere senza un «assoluto» che costituisce la meta ideale dell'intelletto e della volontà; meta che non è mai pienamente raggiunta dal conseguimento delle mete parziali.

NB. Precisare le **due modalità** di funzionamento dell'intelletto e della volontà a seconda che esse si rivolgono al **vero- bene in quanto tale** (ivi compreso il vero-bene assoluto) o alle **verità-beni particolari**. La prima modalità è necessitante ed esprime la natura stessa dell'intelletto che non può non conoscere il vero, e della volontà che non può non orientarsi verso il bene. Invece a riguardo delle verità beni particolari, **l'intelletto** rimane determinato (non può non dire che 'due più due fanno quattro', o che 'l'essere è e il non essere non è!'), mentre **la volontà** rimane libera di orientarsi o meno verso un bene particolare, o di scegliere l'uno o l'altro dei beni particolari.

Il fine ultimo è il raggiungimento del BENE ASSOLUTO. San Tommaso afferma che il fine ultimo dell'uomo è la sua **BEATITUDINE**, cioè la **visione di Dio in quanto rende beato l'uomo**. In altre parole, la beatitudine è la stessa vita eterna di Dio. Il concetto di **eternità** si identifica con Dio ("*Dio è l'eternità*": cfr S. Th., I, q.10, 2. ad 3); S. Tommaso definisce l'eternità: '*interminabilis vitae tota simul ac perfecta possessio*' ("*Il possesso perfetto e simultaneo della vita eterna*": cfr S. Th., I, q.10, 1, c).

Le **tre caratteristiche** del fine ultimo, suprema beatitudine dell'uomo, sono le seguenti:

- a) il fine ultimo deve essere il **bene supremo**;
- b) il fine ultimo deve essere **eterno e inamissibile**;
- c) il fine ultimo deve essere per la persona **totale** cioè tale da appagare tutte le aspirazioni e le potenzialità della persona (*corpo, psiche, intelletto, volontà, rapporti con gli altri, con il cosmo e con la storia....*).

San Tommaso afferma che l'uomo è chiamato da Dio alla «**visio Dei beata**»¹ nella sua accezione più ampia: in cielo noi «**videbimus, gaudebimus, amabimus**». Guardando l'uomo constatiamo che egli è intimamente strutturato, in ogni suo elemento esistenziale, in maniera tale da poter raggiungere il fine ultimo della "*beatitudine- visio beata*". Quindi **solo Dio può essere il fine ultimo dell'uomo** perché solo Dio è il bene supremo, eterno e totale, che ci chiama a sé perché possiamo appagare ogni nostra aspirazione vedendo Lui, godendo in Lui, amando Lui!

Gli altri **beni e valori intra-mondani** e infra-umani per San Tommaso **non possono costituire il fine ultimo** (cfr I-II, qq. 2-3). ma possono essere soltanto fini **particolari** (rispetto

¹ Cfr. *Summa Theol.*, I- II, q.3, 4c; II- II, q.167. 1 ad 1. Cfr. COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Comunione e servizio. La persona immagine di Dio* (23 luglio 2004), in EV 22, nn. 2870-2964, pp. 1642-1725; oppure in "La Civiltà Cattolica" 2004, fasc. IV, pp. 254-286.

al tutto della beatitudine della persona) o **intermedi** (rispetto al fine ultimo, definitivo ed escatologico). Inoltre va detto che questi fini particolari o intermedi ricevono la loro qualifica morale dal loro riferimento al fine ultimo; in concreto ciò va detto, quindi, per la ricchezza, gli onori, la gloria, la potenza, la salute e la bellezza fisica, i piaceri e lo sviluppo delle qualità umane che ci abilitano a vivere sulla terra. Nessuno di questi beni (né il loro possesso integrale e simultaneo!) realizza le tre condizioni proprie del fine ultimo; infatti o non sono il bene supremo, o non sono eterni e inamissibili, oppure non appagano totalmente la persona in tutte le sue aspirazioni. Soltanto la «visione beatifica di Dio» è il fine ultimo dell'uomo¹.

La trattazione del fine dell'uomo nella Summa Theologica (I-II, qq. 1-5)

Quaestio I: Il fine dell'uomo in genere (8 articoli)

1. L'uomo agisce per un fine?
2. Agire per un fine è proprio di un essere razionale?
3. Se gli atti umani vengono specificati dal fine.
4. Se la vita umana ha un fine.
5. Un solo uomo può avere più fini ultimi?
6. Se tutto ciò che l'uomo vuole, lo vuole per il fine ultimo
7. Se c'è un solo fine per tutti gli uomini.
8. Se le altre creature si dirigono verso il fine ultimo.

Quaestio II: Ciò che costituisce il fine ultimo (8 articoli)

1. Se la beatitudine dell'uomo sia nelle ricchezze.
2. Se la beatitudine dell'uomo sia negli onori.
3. Se la beatitudine dell'uomo sia nella fama- gloria.
4. Se la beatitudine dell'uomo sia nel potere.
5. Se la beatitudine dell'uomo sia un bene del corpo.
6. Se la beatitudine dell'uomo sia nella voluttà.
7. Se la beatitudine dell'uomo sia in un bene dell'anima.
8. Se la beatitudine dell'uomo sia un bene creato.

Quaestio III: Essenza della beatitudine (8 articoli)

1. La beatitudine è un bene increato?
2. La beatitudine è una «operatio»?
3. La beatitudine è una «operatio» solo della parte sensitiva o solo della parte intellettuale.
4. Se la beatitudine è una «operatio» dell'intelletto o della volontà.
5. Se la beatitudine è una «operatio» dell'intelletto speculativo o pratico.
6. Se la beatitudine sia l'approfondimento delle scienze speculative.
7. Se la beatitudine sia il conoscere le «sostanze separate», ossia gli angeli.
8. Se la beatitudine sia la visione dell'essenza divina.

Quaestio IV: Gli elementi necessari per la beatitudine (8 articoli)

1. Se per la beatitudine si richiede il diletto.
2. Se nella beatitudine è più importante la visione o il diletto.
3. Se per la beatitudine si richiede la comprensione.
4. Se per la beatitudine si richiede la rettitudine della volontà
5. Se per la beatitudine si richiede il corpo.
6. Se per la beatitudine si richiede qualche perfezione del corpo.
7. Se per la beatitudine si richiedono alcuni beni esterni alla persona.
8. Se per la beatitudine si richiede la compagnia degli amici.

¹ NB. In termini scolastici si suole distinguere il fine ultimo '*materialmente inteso*' (= Dio in quanto **Bene Sommo**) e il fine ultimo '*formalmente inteso*' (= Dio in quanto è **comunione-beatitudine** per l'uomo).

Quaestio V: Il conseguimento della beatitudine (8 articoli)

1. Se l'uomo può raggiungere la beatitudine.
2. Se un uomo può essere più beato di un altro.
3. Se uno può essere beato in questa vita.
4. Se si può perdere la beatitudine raggiunta.
5. Se l'uomo può raggiungere la beatitudine con le sue possibilità naturali.
6. Se l'uomo raggiunge la beatitudine per mezzo dell'azione di una creatura superiore.
7. Se si richiede qualche opera buona perché l'uomo ottenga da Dio la beatitudine.
8. Se ogni uomo desideri la beatitudine.

3. Visione personalista del fine dell'uomo (senso definitivo dell'esistenza umana)

La riflessione dell'antropologia personalista ha come fondamento e come punto di partenza la constatazione che **l'uomo è comunione** ¹.

Tale comunione è pienamente umana nei **rapporti interpersonali** degli uomini tra loro e degli uomini con Dio.

La comunione interpersonale nasce e si sviluppa a partire dalle due energie tipicamente umane della **parola** e dell'**amore**.

Il dinamismo parola- amore che fa nascere e maturare i rapporti interpersonali quando è vissuto nei rapporti tra gli uomini (anche i più elevati, come l'amore- dialogo tra gli sposi o quello tra madre e figlio) non esaurisce la tensione verso l'infinito che si trova alla base e all'inizio di ogni relazione interpersonale. In ogni uomo c'è un anelito verso l'Infinito che nessun dialogo- amore inter- umano potrà mai appagare pienamente. E' così che il dialogo- amore tra «l'io e il tu» umano, mentre fa sorgere la nuova entità del «noi», accomuna due aneliti verso l'Infinito e, pertanto, diventa inizio di un dialogo- amore tra l'io-noi umano e il «Tu» di Dio, pienezza di Parola e di Amore.

Documenti significativi sulla impostazione personalista del fine dell'uomo

1. **GS n. 18:** *La morte passaggio alla comunione con Dio.* "In faccia alla morte l'enigma della condizione umana diventa sommo... L'istinto del cuore lo fa giudicare rettamente, quando aborrisce e respinge l'idea di una totale rovina e di un annientamento definitivo della sua persona. Il germe dell'eternità che porta in sé, irriducibile com'è alla sola materia, insorge contro la morte... La morte corporale... sarà vinta quando l'uomo sarà restituito allo stato perduto per il peccato, dall'onnipotenza e dalla misericordia del Salvatore. **Dio infatti ha chiamato e chiama l'uomo a stringersi a lui con tutta intera la sua natura in una comunione perpetua con la incorruttibile vita divina.** Questa vittoria l'ha conquistata il Cristo risorgendo alla vita, dopo aver liberato l'uomo dalla morte mediante la sua morte. Pertanto la fede, offrendosi con solidi argomenti a chiunque voglia riflettere, dà una risposta alle sue ansietà circa la sorte futura".

2. **LG n. 19:** *L'uomo è chiamato a partecipare alla felicità di Dio.* "La ragione più alta della dignità dell'uomo consiste nella sua vocazione alla comunione con Dio. Fin dal suo nascere l'uomo è invitato al dialogo con Dio: non esiste infatti, se non perché creato per amore da Dio, da lui sempre per amore è conservato, né vive pienamente secondo verità se non lo riconosce liberamente e se non si affida al suo Creatore. Molti nostri contemporanei, tuttavia, non percepiscono affatto o esplicitamente rigettano questo intimo e vitale legame con Dio, così che

¹ Per un approfondimento personalista della trattazione sul fine dell'uomo, cfr. R. FRATTALLONE, *Per una impostazione nuova del trattato morale sul fine dell'uomo*, in: *Rivista di Teologia Morale* 2 (1970) N. 5, pp. 71-83; ID., *La vita come impegno per la causa del Regno*, in: G. COFFELE – R. TONELLI (a cura di), *Verso una spiritualità laicale e giovanile*, LAS, Roma 1989, pp. 249-283.

l'ateismo va annoverato fra le cose più gravi del nostro tempo".

3. **LG n.10:** *Gli interrogativi più profondi dell'uomo.* "Alcuni dai soli sforzi umani attendono una vera e piena liberazione della umanità, e sono persuasi che il futuro regno dell'uomo sulla terra appagherà tutti i desideri del loro cuore... Diventano sempre più numerosi quelli che si pongono o sentono con nuova acutezza gli interrogativi capitali: cos'è l'uomo? Qual è il significato del dolore, del male, della morte che malgrado ogni progresso continuano a sussistere? Cosa valgono queste conquiste a così caro prezzo raggiunte? Che reca l'uomo alla società, e cosa può attendersi da essa? Cosa ci sarà dopo questa vita? Ecco, la chiesa crede che Cristo, per tutti morto e risorto, dà all'uomo, mediante il suo Spirito, luce e forza perché l'uomo possa rispondere alla suprema sua vocazione... Crede ugualmente di trovare nel suo Signore e Maestro la chiave, il centro e il fine di tutta la storia umana".

4. **LG n. 48:** *Indole escatologica della nostra vocazione.* La Chiesa, alla quale tutti siamo chiamati in Cristo Gesù e nella quale per mezzo della grazia di Dio acquistiamo la santità, non avrà il suo compimento se non nella gloria celeste, quando verrà il tempo in cui tutte le cose saranno rinnovate (cfr. *Ap* 3,21), e col genere umano anche tutto l'universo, il quale è intimamente congiunto con l'uomo e per mezzo di lui arriva al suo fine, troverà nel Cristo la sua definitiva perfezione (cfr. *Ef* 1,10; *Col* 1,20).

E invero il Cristo, quando fu levato in alto da terra, attirò tutti a sé (cfr. *Gv* 12,32 gr.); risorgendo dai morti (cfr. *Rm* 6,9) immise negli apostoli il suo Spirito vivificatore, e per mezzo di lui costituì il suo corpo, che è la Chiesa, quale sacramento universale della salvezza; assiso alla destra del Padre, opera continuamente nel mondo per condurre gli uomini alla Chiesa e attraverso di essa congiungerli più strettamente a sé e renderli partecipi della sua vita gloriosa col nutrimento del proprio corpo e del proprio sangue. Quindi la nuova condizione promessa e sperata è già incominciata con Cristo; l'invio dello Spirito Santo le ha dato il suo slancio e per mezzo di lui essa continua nella Chiesa, nella quale siamo dalla fede istruiti anche sul senso della nostra vita temporale, mentre portiamo a termine, nella speranza dei beni futuri, l'opera a noi affidata nel mondo dal Padre e attuiamo così la nostra salvezza (cfr. *Fil* 2,12).

Già dunque è arrivata a noi l'ultima fase dei tempi (cfr. *1Cor* 10,11). La rinnovazione del mondo è irrevocabilmente acquisita e in certo modo reale è anticipata in questo mondo: difatti la Chiesa già sulla terra è adornata di vera santità, anche se imperfetta. Tuttavia, fino a che non vi saranno i nuovi cieli e la terra nuova, nei quali la giustizia ha la sua dimora (cfr. *2Pt* 3,13), la Chiesa peregrinante nei suoi sacramenti e nelle sue istituzioni, che appartengono all'età presente, porta la figura fugace di questo mondo; essa vive tra le creature, le quali ancora gemono, sono nel travaglio del parto e sospirano la manifestazione dei figli di Dio (cfr. *Rm* 8,19- 22).

Congiunti dunque con Cristo nella Chiesa e contrassegnati dallo Spirito Santo "che è il pegno della nostra eredità" (*Ef* 1,14), con verità siamo chiamati figli di Dio, e lo siamo veramente (cfr. *1Gv* 3,1), ma non siamo ancora apparsi con Cristo nella gloria (cfr. *Col* 3,4), nella quale saremo simili a Dio, perché lo vedremo qual è (cfr. *1Gv* 3,2). Pertanto, "finché abitiamo in questo corpo siamo esuli lontani dal Signore" (*2Cor* 5,6); avendo le primizie dello Spirito, gemiamo interiormente (cfr. *Rm* 8,23) e bramiamo di essere con Cristo (cfr. *Fil* 1,23). Dalla stessa carità siamo spronati a vivere più intensamente per lui, il quale per noi è morto e risuscitato (cfr. *2Cor* 5,15). E per questo ci sforziamo di essere in tutto graditi al Signore (cfr. *2Cor* 5,9) e indossiamo l'armatura di Dio per potere star saldi contro gli agguati del diavolo e resistergli nel giorno cattivo (cfr. *Ef* 6,11- 13). Siccome poi non conosciamo il giorno né l'ora, bisogna che, seguendo l'avvertimento del Signore, vegliamo assiduamente, per meritare, finito il corso irripetibile della nostra vita terrena (cfr. *Eb* 9,27), di entrare con lui al banchetto nuziale ed essere annoverati fra i beati (cfr. *Mt* 25,31- 46), e non ci venga comandato, come a servi cattivi e pigri (cfr. *Mt* 25,26), di andare al fuoco eterno (cfr. *Mt* 25,41), nelle tenebre esteriori dove «ci sarà pianto e stridore dei denti» (*Mt* 22,13 e 25,30). Prima infatti di regnare con Cristo glorioso, noi tutti compariremo "davanti al tribunale di Cristo, per ricevere ciascuno il salario della sua vita mortale, secondo quel che avrà fatto di bene o di male" (*2Cor* 5,10), e alla fine del mondo "usciranno dalla tomba,

chi ha operato il bene a risurrezione di vita, e chi ha operato il male a risurrezione di condanna" (Gv 5,29, cfr Mt 25,46). Stimando quindi che "le sofferenze del tempo presente non sono adeguate alla gloria futura che si dovrà manifestare in noi» (Rm 8,18; cfr 2Tm 2,11- 12), forti nella fede aspettiamo «la beata speranza e la manifestazione gloriosa del nostro grande Iddio e Salvatore Gesù Cristo» (Tt 2,13) "il quale trasformerà allora il nostro misero corpo, rendendolo conforme al suo corpo glorioso» (Fil 3,21), e verrà «per essere glorificato nei suoi santi e ammirato in tutti quelli che avranno creduto».

NB. Sulla sorte definitiva e sul senso della vita di chi non ha la fede cristiana, cfr LG n.16.

4. GIOVANNI PAOLO II, *Lettera enciclica "Veritatis Splendor"* (6 agosto 1993), nn. 71- 75.

5. **Il Catechismo Olandese**, come proposta di iniziazione della fede all'adulto della società contemporanea, si apre con una Prima Parte dedicata a queste tematiche strettamente connesse con il tema del «senso della vita»: *L'anelito inestinguibile; l'invocazione dell'infinito; il rovescio della medaglia*.

"Abbiamo parlato della nostra brama di felicità. Ci sia ora permesso accennare ad un altro sintomo: il nostro anelito alla bontà.

L'uomo sa che non gli è lecito carpire la felicità a qualsiasi costo, perché conquistata così nemmeno sarebbe felicità. L'uomo vuol vivere *bene*.

Per quanto uno ami una donna, se col suo amore dovesse rendere infelice, per esempio, un altro uomo e quattro bambini, non potrebbe seguire il suo impulso. Per poter essere veramente felice, l'uomo deve preferire l' "agir bene" all' "essere felice". In noi vive la coscienza...

Allora, la mia vita ha uno scopo? Ha un senso? Anche dal nostro desiderio di essere buoni nasce il presentimento che io, essere finito e instabile, sia destinato e chiamato ad una bontà assoluta!"¹.

6. **Il Catechismo della Chiesa Cattolica** tratta del senso dell'esistenza e del «fine ultimo» in chiave marcatamente biblica come "*La nostra vocazione alla beatitudine* (nn. 1716- 1729):

I. Le beatitudini. II. Il desiderio della felicità. III. La beatitudine cristiana.



¹ *Il nuovo catechismo olandese. Annuncio della fede agli uomini di oggi*, LDC, Leumann (TO) 1969, pp. 22- 23.

NOVE LIVELLI DEL SENSO MORALE: prospettiva morale, pedagogica e pastorale

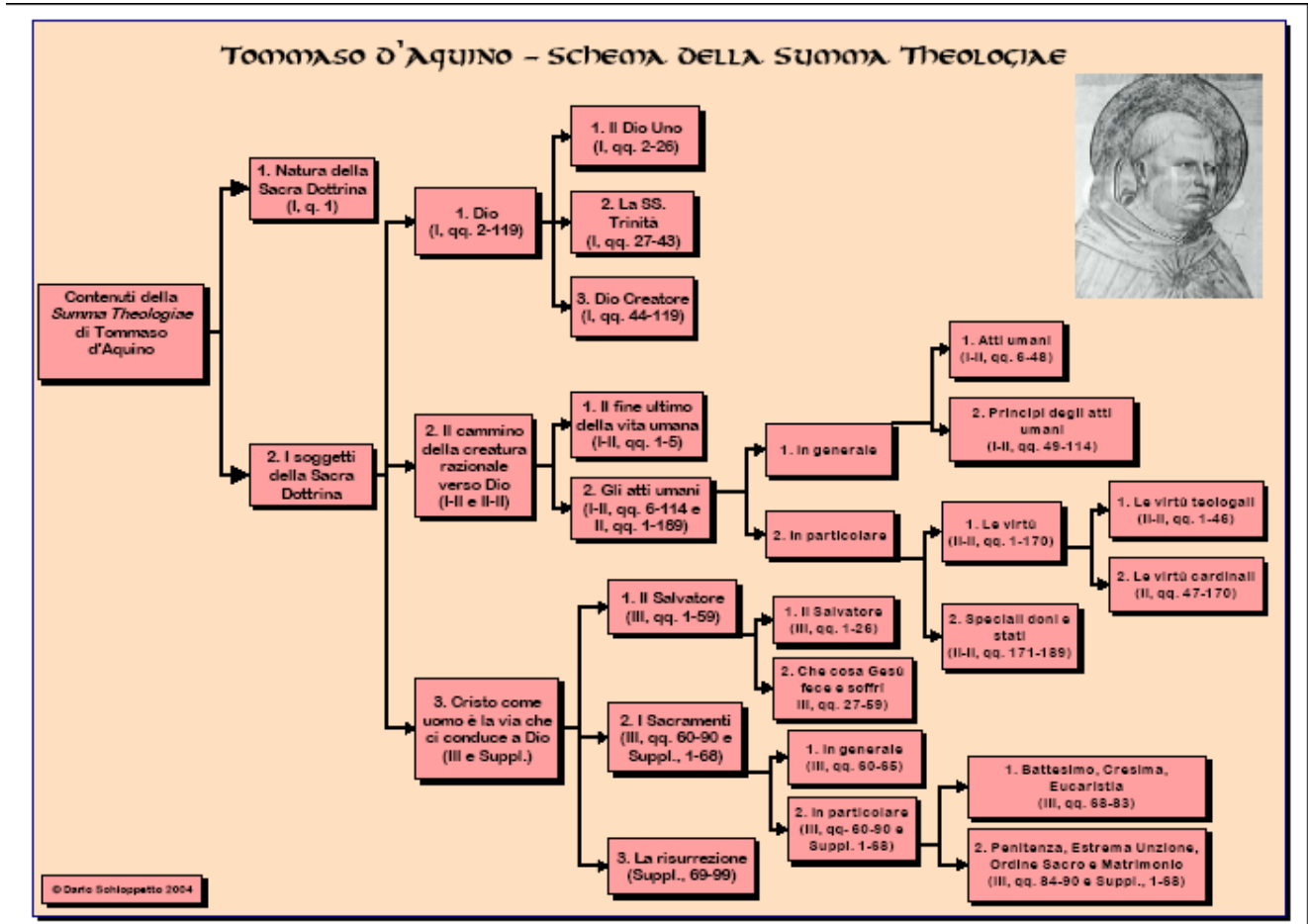
Valori della vita	Sfere dell'esist.	Livello premorale	Deviazioni patolog.	Espressione autenticamente morale: umana e cristiana
1. Il benessere	Bio- fisiologico	Ripetiz. Ritmica	Senso di colpa, autopunizione	Gratitudine, gioia di vivere e di comunicare amore.
2. L'azione	Psico- motorio	Ripetiz- senza "rin- novamento", né "ideale"	Colpevolizzare l'azione: dualismo spirito- materia	L'agire come espansione della coscienza di "essere persona in Xto".
3. Il piacere	Istintività "id- Ego- Superego"	Inizio del rapporto "istintivo"	"Perversioni" Il piacere per la persona...	"Al di là del principio del piacere". la persona per...?!
4. L'approvazione l'affettività	Affetti	Premorale: - dell'autorità	Legate ad un - della approvaz. non assimilato: scrupoli, angoscia!	Superam. di una morale eteronoma super- ego forte e - per una morale autonoma - per una morale teonoma...
5. L'identificaz. e l'intellig.	Io- ideale, Intelligenza come invernamento dell'io ideale...	Elaborazione di un "ideale dell'io"	- divismo - autodivismo	Dal "limite" dell'io al vero ideale: "il progetto di vita".
6. Il sociale	Senso sociale	- "Contratto" sociale - Servizio sociale	- Solipsismo - Collettivismo	Personalismo: IO- TU- NOI! "strutture essenziali dell'uomo"
7. Il bello	Senso estetico	- Bello- Buono - Bello Utile - Bello Piacevole	- Antiestetismo - Disinteresse per il gusto estetico	Bello: GLORIA: di Dio dell'uomo del creato
8. Il bene	Senso morale	- Utile, dilettevole e bello riferiti alla persona	- Mancanza di gerarchia dei valori - Falsa ger. dei val. - Incompleta " " "	a. Morale per la persona b. " riferita a valori autentici e gerarchizzati c. fondata sull'Assoluto
9. DIO	Senso religioso	- Riti - Tradizione - Spontaneità parziale - Separazione tra religione e morale	- Involuzione relig. - Pseudo- manifestaz. - Ateismo - Scrupolosità	Armonia tra: • Sacro = vera religiosità • Bene = vera moralità.

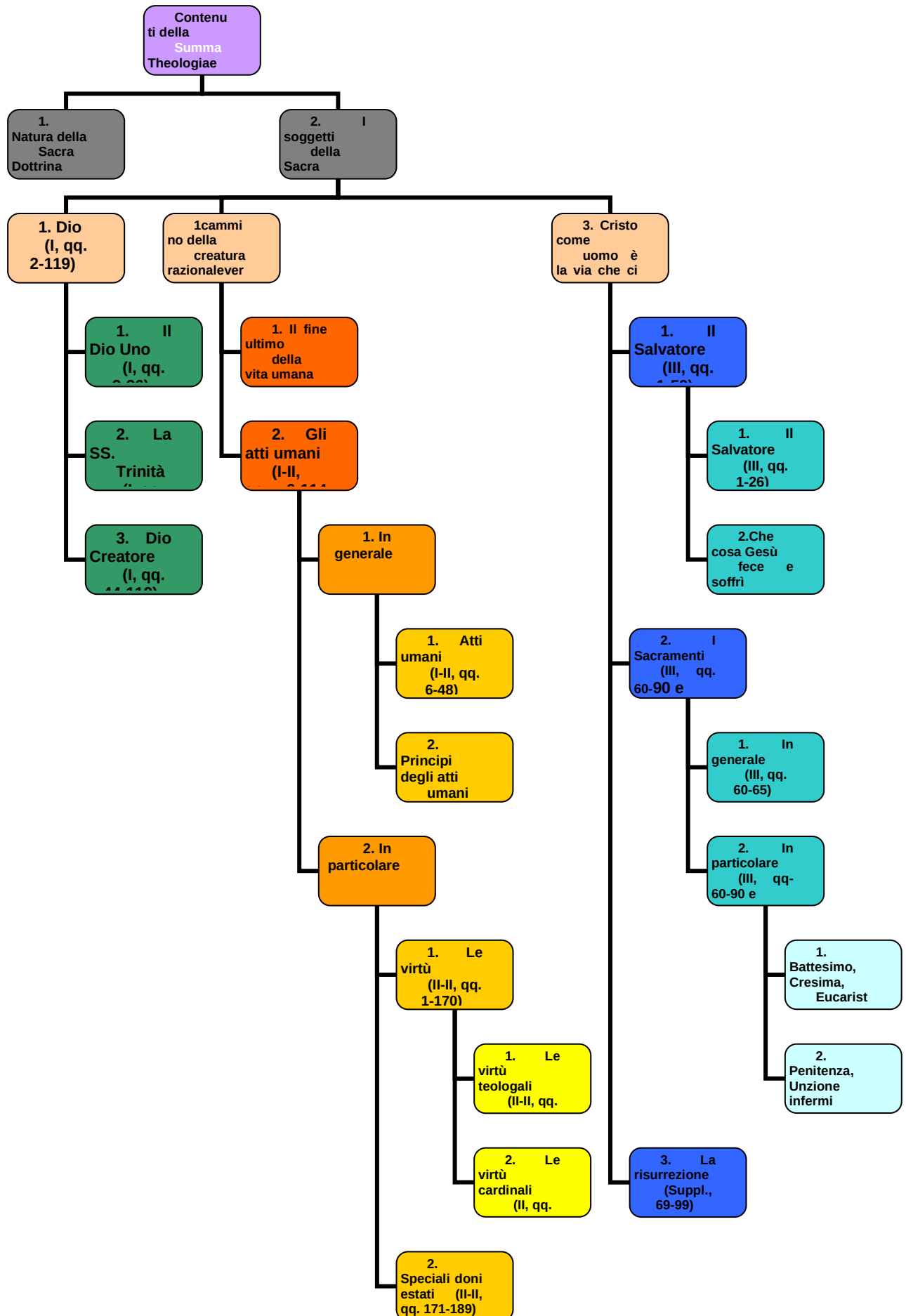
(da: H. BISSONIER, *Psicologia e morale nella nuova catechesi*, LDC. Leumann (TO) 1969).

INTEGRAZIONI TEOLOGICO-PASTORALI

Cap. 6. RICERCA DEL SENSO DELLA VITA E FINE ULTIMO

6.1. Due grafico per l'insieme della "Summa Theologiae"





6.2. POSSENTI Vittorio, *Il personalismo di Emmanuel Mounier, le sue radici e la sua attualità*:

Riprendiamo da *Avvenire* del 27 gennaio 2010 un articolo scritto da Vittorio Possenti ed apparso con il titolo originario "L'anima «densa» di Mounier", ...

Quale è stato il codice personalistico di Mounier? Vi è in lui un 'principio persona' intorno a cui ruoti il suo pensiero, in modo analogo a quanto accade col "principio responsabilità" nell'opera di Hans Jonas? È Mounier stesso a metterci sulla strada giusta in *Personalismo e cristianesimo* (1939). All'obiezione di tanti secondo cui non vale la pena prendere le mosse troppo da lontano (ossia da una riflessione filosofica sull'uomo) per orientarsi sui problemi della civiltà e della politica, risponde: «La ragione è che **le esigenze temporali del personalismo, a dire il vero, sono costringenti a rigore solo se la persona trascende ontologicamente ciò che è biologico e sociale, e che solo una metafisica cristiana assicura questa trascendenza.** Occorre dunque addentrarsi maggiormente nel contenuto del personalismo cristiano». Il polo animante del personalismo mounieriano degli anni '30 o la sua *intentio* è individuato nel cristianesimo; più che un personalismo primariamente metafisico e/o morale il suo è un personalismo cristiano, che elabora l'impronta specifica che il cristianesimo dà alla filosofia della persona.

Il centro di questo personalismo teologico sta nell'assunto, vero cardine della teologia cristiana contro ogni sapienza pagana d'ora innanzi spossessata, che la persona «è in rapporto immediato con Dio, *nulla interposita natura* (Sant'Agostino)». Quale distanza dalla vulgata antropologica attuale in cui la persona è un momento transeunte e meramente organico-vitale dell'evoluzione della vita, e non è in rapporto con alcuna trascendenza! Vero è invece che, in virtù della connessione tra Dio e l'uomo, quando declina l'uno declina anche l'altro: "morte di Dio" e morte dell'uomo procedono di conserva. Mounier va ben oltre l'opposizione moderna tra Dio e uomo, per cui quanto viene attribuito al primo è tolto all'altro, secondo la nota posizione di Feuerbach, Marx, Bakunin, Proudhon.

Dedicando attenzione al tema dell'anima, Mounier produce un distacco dall'orizzonte dell'impersonale e una valorizzazione del personale come individuale. Da questo lato **egli è condotto ad aprire una polemica antiellenica: l'ellenismo o il pensiero greco viene giudicato incapace di intendere e valorizzare l'individuale, e di tendere invece verso l'eterno ritorno. Egli reagisce contro l'impersonalismo che parassita l'antropologia e che la indirizza verso il terreno neutro della scienza.**

Nonostante la brevità del messaggio di *Personalismo e cristianesimo* sull'anima, vi sono alcuni preziosi ammaestramenti da trarre. In Mounier traspare l'idea che **l'enigma della persona e dell'anima sia talmente denso che il pensiero filosofico e scientifico non siano da soli in grado di diradarlo**, e che dunque occorra nutrirsi della Rivelazione. Settant'anni dopo la situazione è molto mutata e la questione dell'anima - lungamente accantonata - fatica molto a farsi strada nonostante qualche recente tentativo di ripresa che deve fare i conti col naturalismo, le neuroscienze, il darwinismo. Come mi è capitato di scrivere, oggi noi arriviamo sempre in tempo per la psiche e il cervello, e tardi per l'anima.

Nel 1939 il personalismo di Mounier aveva raggiunto un'elaborazione che si presentava pregna di due cammini che dopo il 1945 si allontaneranno nel senso che ad uno solo dei due verrà dato ampio rilievo: un cammino di riflessione rivolto verso un personalismo a base teologica e "ontologica", e un personalismo più legato ad una descrizione delle categorie dell'azione verso cui Mounier si orientò, facendo ampio ricorso a categorie quali: esistenza incorporata, libertà sotto condizione, vocazione, concentrazione, espansione, presenza a sé e alla storia, *engagement*, *épanouissement*, *affrontement*.

Si tratta di categorie in cui affiora l'appartenenza di Mounier alla grande tradizione morale francese, ma che in taluni casi risentono della congiuntura particolare in cui furono pensate per cui oggi sono divenute alquanto gergali. Penso in specie alla categoria alquanto abusata e

polimorfa di *engagement* che è stata quasi una parola d'ordine per due o tre generazioni, ma che attualmente risulta poco parlante.

Andrebbero perciò rielaborate, forse rinominate e esplorate secondo nuovi contenuti, se vogliamo mantenere loro una promessa di futuro. **Nella vita dello spirito e della cultura tutto accade come se le parole che al momento incidono più intensamente siano dotate di minor durata e si consumino più velocemente, a meno che non siano portate da parole più profonde.** Ora queste parole più profonde ci sono in Mounier, ma nell'ultimo decennio di vita e nell'urgenza dell'azione sono rimaste inesprese e non ulteriormente elaborate. Forse ciò ha contribuito al minor impatto del personalismo mounieriano nelle ultime decadi.

6.3. VS, *La scelta fondamentale*, nn. 65-70.

6.4. Agostino, *Le confessioni, Libro I, 1-2:*

Come invocare Dio?

1. 1. *Tu sei grande, Signore, e ben degno di lode; grande è la tua virtù, e la tua sapienza incalcolabile* ¹. E l'uomo vuole lodarti, una particella del tuo creato, che si porta attorno il suo destino mortale, che si porta attorno la prova del suo peccato ² e la prova che tu resisti *ai superbi* ³. Eppure l'uomo, una particella del tuo creato, vuole lodarti. Sei tu che lo stimoli a dilettarsi delle tue lodi, **perché ci hai fatti per te, e il nostro cuore non ha posa finché non riposa in te.** Concedimi, Signore, di conoscere e capire ⁴ se si deve prima invocarti o lodarti, prima conoscere oppure invocare. Ma come potrebbe invocarti chi non ti conosce? Per ignoranza potrebbe invocare questo per quello. Dunque ti si deve piuttosto invocare per conoscere? Ma *come invocheranno colui, in cui non credettero? E come credere, se prima nessuno dà l'annuncio?* ⁵. *Loderanno il Signore coloro che lo cercano?* ⁶, perché cercandolo lo trovano ⁷, e trovandolo lo loderanno. Che io ti cerchi, Signore, invocandoti, e t'invochi credendoti, perché il tuo annuncio ci è giunto. T'invoca, Signore, la mia fede, che mi hai dato e ispirato mediante il tuo Figlio fatto uomo, mediante l'opera del tuo Annunziatore.

Perché invocare Dio?

2. 2. Ma come invocare il mio Dio, il Dio mio Signore? Invocarlo sarà comunque invitarlo dentro di me; ma esiste dentro di me un luogo, ove il mio Dio possa venire dentro di me, ove possa venire dentro di me Dio, Dio, che *creò il cielo e la terra* ⁸? C'è davvero dentro di me, Signore Dio mio, qualcosa capace di comprenderti? Ti comprendono forse il cielo e la terra, che hai creato e in cui mi hai creato? Oppure, poiché senza di te nulla esisterebbe di quanto esiste, avviene che quanto esiste ti comprende? E poiché anch'io esisto così, a che chiederti di venire dentro di me, mentre io non sarei, se tu non fossi in me? Non sono ancora *nelle profondità degli inferi*, sebbene tu sei anche là, e *quando pure sarò disceso all'inferno, tu sei là* ⁹. Dunque io non sarei, Dio mio, non sarei affatto, se tu non fossi in me; o meglio, non sarei, se non fossi in te, *poiché tutto da te, tutto per te, tutto in te* ¹⁰. Sì, è così, Signore, è così. Dove dunque t'invoco, se sono in te? Da dove verresti in me? Dove mi ritrarrei, fuori dal cielo e dalla terra, perché di là venga in me il mio Dio, che disse: "*Cielo e terra io colmo*" ¹¹?

6.5. *Secolarizzazione e secolarismo: genesi e storia di due categorie* (di Giuseppe Reguzzoni)

Dal Reich millenario alla critica delle escatologie secolarizzate

Mentre la filosofia e la sociologia, insieme con la teologia liberale, pervengono all'inizio del secolo XX a un uso della categoria di secolarizzazione che si vorrebbe caratterizzato da rigorosi presupposti ermeneutici e storici, la prassi e la teologia ecclesiale si muovono in una direzione apparentemente parallela, ma con esiti a tratti assai divergenti. L'uso del modello della secolarizzazione nella teologia protestante del secolo XX prende, infatti, le mosse dalla reazione alla sua versione massonica e positivista.

La data che segna l'avvio del grande dibattito sul secolarismo nella teologia e nella prassi

ecclesiale protestante coincide con il Congresso del Consiglio Missionario Mondiale, l'organizzazione che coordina tutte le missioni evangeliche, a Gerusalemme nel 1928. Secondo la testimonianza di Martin Schlunk, allora presidente del Consiglio Missionario Mondiale, «nessuna delle parole chiave con cui la Conferenza aveva raccolto le proprie riflessioni sul Monte degli Ulivi si impose tanto rapidamente e tanto ampiamente quanto la parola secolarismo»¹. In precedenza il termine era già presente, con un altro significato teologico, da Martin Kähler². Ad aprire il dibattito su questo tema nel corso del Congresso fu il teologo americano Rufus Matthew Jones (1863-1948), che tenne una delle relazioni fondamentali, sul tema «*Secular Civilization and the Christian Task*». Utilizzando il termine «*Secularism*», Jones intendeva ricollegarsi al progetto ideologico delle società di pensiero positiviste, ma, nei contenuti, il suo voleva essere un forte richiamo a contrastare la crescente perdita di significatività della fede all'interno della civiltà occidentale. All'interno del gruppo di lavoro di lingua tedesca si fece osservare l'imprecisione di questa scelta terminologica e si ritenne improprio l'uso di quell'eufemismo inglese, che, di fatto, veniva usato come sinonimo dell'ateismo pratico e dell'irreligiosità³. Obiezioni di questo genere, però, restarono isolate e non poterono impedire che il termine "secolarismo" si diffondesse rapidamente per esprimere in forma sintetica la scristianizzazione del mondo moderno, soprattutto nell'ambito della teologia pratica⁴ e anche in ambito tedesco, dove la tradizione di pensiero legata a Weber e al protestantesimo liberale avrebbe dovuto indurre a scelte semantiche differenti⁵.

A partire dalla metà degli anni Venti, il mondo cristiano-evangelico fu percorso da forti spinte alla "riconquista" cristiana della società e della cultura, in cui la lotta contro il secolarismo mirava ad abbattere il monopolio ideologico degli stati, con modalità analoghe a quelle portate avanti dagli stati liberali nel corso del secolo XIX contro i privilegi delle chiese cristiane e in nome della secolarizzazione⁶. Bisognava «ripercorrere in senso inverso il processo che aveva portato alla secolarizzazione della scienza e della cultura», adeguando la vita della Chiesa alle forme e alle realtà di vita moderne, lottando contro il secolarismo per cristianizzare nuovamente il mondo. Ma era una lotta che trovava in disaccordo Barth e la teologia dialettica, che nella volontà di "riconquistare" il mondo vedevano il rischio concreto di ridurre l'evento cristiano a qualcosa di questo mondo, il pericolo, cioè, che la Chiesa finisse per secolarizzarsi: «La realtà divina è una totalità in sé conclusa, e un qualcosa di un genere nuovo e diverso rispetto al mondo. Non la si può servire al consumatore, non la si può appiccicare o adattare...

Dove sono le finestre del mondo divino che danno sulla nostra vita sociale? Chi ci autorizza a fare come se ci fossero? Certo, secolarizzare Cristo per l'ennesima volta, oggi ad esempio per amore del socialismo, del pacifismo o dei boy-scouts, come un tempo per la patria o per l'universo svizzero o per quello tedesco, e sempre un'impresa possibile. Ma, diciamolo pure francamente, e un'impresa che ci fa orrore: non vorremmo tradire Cristo ancora una volta»⁷. L'uso barthiano del termine secolarizzazione risulta perfettamente in linea con la sostanza della

¹ Cfr. SCHLUNK (a cura di.), *Von den Höhen des Ölbergs, Bericht der deutschen Abordnung über die Missionstagung in Jerusalem 1928*, Stuttgart / Basel / Berlin, p. 5s.; cfr., inoltre, *Report of the Jerusalem Meeting on the International Missionary Council (March 24-April 8 in 1928)*, Oxford 1928, vol. 1.

² Martin KÄHLER, *Die Wissenschaft der christlichen Lehre von dem evangelischen Grundartikel (ein Abriss)*, Neukirchener, 1966 (prima edizione. Leipzig 1905), p. 106 e 441.

³ Cfr. Wilhelm SCHOLZ, *Säkularisation, Säkularismus und Entchristlichung*, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 1930/11 (nuova serie), p. 291s.

⁴ Sulla sua diffusione nell'ambito delle chiese "riformate", si veda H. LÜBBE, *La secolarizzazione ...*, pp. 87-89.

⁵ Cfr. E. SCHOLZ, *Säkularisation ...*, p. 292s.

⁶ Cfr. H. LÜBBE, *La secolarizzazione ...*, p. 83. Lübke cita anche, in nota, la relazione programmatica di Karl Veidt al congresso della *Christlich-soziale Gesinnungsgemeinschaft* (CSVD) nel 1924, il cui gruppo dirigente, dopo la seconda guerra mondiale, avrebbe partecipato alla fondazione della CDU (*Christlich Demokratische Union*): «La cristianizzazione (secolarizzazione) della vita del popolo è il problema decisivo della politica tedesca».

⁷ Karl BARTH, *Der Christ in der Gesellschaft*, in: *Das Wort Gottes und die Theologie. Gesammelte Vorträge*, München, 1929, pp. 33-69, p. 36. Cfr. H. LÜBBE, *La secolarizzazione ...*, p. 83.

sua visione teologica e, nella fattispecie, ecclesiologica: il problema non è che il mondo diventi sempre meno cristiano, ma che la Chiesa, e con essa la fede, non si riduca a una realtà di questo mondo. In realtà, le chiese (protestanti) nella loro lotta contro il secolarismo difendevano il diritto alla propria esistenza, un diritto che, in teoria e secondo la lettera della *vulgata* secolarista, era loro garantito proprio dalla natura pluralistica della società secolarizzata; a livello pratico, però, lo scontro emergeva sui grandi temi dell'educazione, della scuola, dell'assistenza ospedaliera. L'alternativa era chiara: «Ha lo stato il diritto e il dovere di educare a un'etica confessionalmente neutra che renda moralmente possibile la sua stessa volontà di coesistenza ideologica? Oppure deve lasciare che siano le confessioni stesse a curare questa morale?»¹.

La presa del potere da parte del nazionalsocialismo segnò una brusca interruzione del dibattito sulla secolarizzazione, così come era andato configurandosi all'interno della cristianità evangelica a partire dagli anni Venti. Si venne creando un clima nuovo, in cui sembrava venuto il momento di proclamare «la fine del secolarismo»². Le ragioni profonde di questa percezione stavano nella sostanziale identificazione tra secolarismo e cultura liberale, impostasi a partire dalla fine del secolo XIX. «Il secolarismo non è altro ... che il lato oggettivo del liberalismo»³, per cui la fine del secondo non poteva non portare alla fine anche del primo. Il nazionalsocialismo nel suo programma di rigenerazione della cultura e della civiltà tedesca si proponeva anche il superamento della «vuota» civiltà dell'illuminismo e della mancanza di forza e di autorità tipici della mentalità liberale. Ciò poteva indurre qualche critico del secolarismo a cercare delle affinità o, quanto meno, qualche parallelo ideologico, pur nel timore che una «biologia puramente secolare» finisse per «dominare tutta la storia tedesca»⁴, nella speranza – ben presto rivelatasi vana – che il nazionalsocialismo accettasse il ruolo di alleato politico nella lotta per il superamento del «secolarismo» liberale⁵. D'altra parte, proprio la natura totalitaria e totalizzante del fenomeno nazionalsocialista ne rivelano la diretta dipendenza dal processo «secolaristico», almeno stando alle analisi di teologi contemporanei, come Richard Karwehl, giovane e dinamico allievo di Karl Barth, la cui opera, significativamente, precede la nascita del Terzo Reich⁶. Egli vi sostiene che il nazionalsocialismo è una «escatologia secolarizzata», comprensibile solo come opposizione all'altra grande escatologia secolarizzata, quella del socialismo marxista. «Nel nazionalsocialismo ... abbiamo una escatologia secolarizzata ... in essa il messianismo giudaico è superato e sostituito dal messianismo germanico» che spiega il peccato originale «come peccato contro il sangue. La somiglianza con Dio è l'immagine dell'ariano ... il programma del partito è immutabile e infallibile come il dogma della Chiesa. Il Regno di Dio è sostituito dal Terzo Reich»⁷.

Si tratta di un modello di pensiero destinato a essere ripreso dopo la caduta del nazionalsocialismo, alla fine della seconda guerra mondiale, ma che negli anni della dittatura e della guerra «perse di importanza perché nella situazione di lotta per la sopravvivenza in cui la chiesa confessante era venuta a trovarsi, i problemi di discendenza impliciti nel concetto di secolarizzazione perdevano molto del loro interesse»⁸.

In effetti, è alla fine della seconda guerra mondiale che il concetto di secolarizzazione torna «a essere una categoria indispensabile a ogni analisi del presente», non tanto, però, da parte della

¹ H. LÜBBE, *La secolarizzazione ...*, p. 84.

² Cfr. Hans SCHOMERUS, *Das Ende des Säkularismus*, Hamburg 1935, citato in H. LÜBBE, *La secolarizzazione...*, p. 93.

³ H. SCHOMERUS, *Das Ende ...*, p. 93.

⁴ H. SCHOMERUS, *Das Ende ...*, p. 94.

⁵ Cfr. H. LÜBBE, *La secolarizzazione ...*, p. 94.

⁶ Richard KARWEHL, *Politisches Messiasum. Zur Auseinandersetzung zwischen Kirche und Nationalsozialismus*, in: "Zwischen den Zeiten", München 1931/9, pp. 519-543.

⁷ R. KARWEHL, *Politisches Messiasum ...*, 539-540 (passim).

⁸ H. LÜBBE, *La secolarizzazione ...*, p. 95.

teologia accademica, quanto piuttosto da parte di «una certa pubblicistica impegnata»¹. Gli esempi sono numerosi, ma tra questi spicca la sintesi che Alfred Müller-Armack traccia nel suo volume sul «secolo senza Dio»², particolarmente interessante per il suo carattere di bilancio storico culturale della modernità. Lo schema appare assai semplice e proprio per questo efficace sul piano ideologico: la modernità inizia con il Rinascimento che «trasporta il cielo sulla terra» e rende «autonomo» l'uomo, trionfa con l'Illuminismo, che segna l'affermazione assoluta della scienza e la nascita del mito del progresso che sostituisce l'escatologia cristiana. Con la Rivoluzione Francese e con le ideologie ottocentesche questa «fede» nel progresso e nella felicità terrena si estende alle masse, convogliandole nell'idolatria dei sistemi totalitari. La catastrofe in cui la Germania e l'Europa si trovano alla fine della seconda guerra mondiale rivela la tragedia in cui il «regno di questo mondo» è venuto a trovarsi, in conseguenza di un «gigantesco processo di secolarizzazione» e mostra la via della rinascita, che non può non consistere nella riappropriazione da parte di tutti i popoli europei del patrimonio comune della fede cristiana³.

Mentre si va così definendo una rilettura della modernità come secolarizzazione e di quest'ultima come "madre" dei totalitarismi, sia in ambito evangelico e che in ambito cattolico vi è chi si sforza di mettere di nuovo a tema la secolarizzazione, in una prospettiva marcatamente teologica, ma non priva di interessanti riflessi di ordine storiografico.

È il caso, soprattutto di alcuni dei lavori più importanti di Friedrich Gogarten, a cominciare dal volume *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit*, pubblicato nel 1953. In esso, l'autore riassume il processo culturale della secolarizzazione, intesa come una sorta di movimento unitario che caratterizza la storia dell'Occidente moderno e che conclude a una nuova concezione "autonoma" dell'uomo e del mondo.

La prospettiva, però, è, o vuole essere, del tutto nuova: il fenomeno della secolarizzazione non è visto, infatti, «a partire dal mondo», ma «a partire dalla fede»⁴. In effetti, trattando il problema in una prospettiva eminentemente teologica (in cui non mancano richiami al pensiero di Weber e di Troeltsch, ma, soprattutto, alla *Teologia politica* di Carl Schmitt), Gogarten ritiene che il punto di partenza del processo di secolarizzazione risieda nella fede cristiana stessa, che produce la «storicizzazione» dell'esistenza umana. Secondo Gogarten, nella fede l'uomo si pone senza alcuna anticipazione davanti al futuro e riceve così l'interesse o la salvezza del proprio essere e dell'essere del mondo. Il credente, di fronte al futuro, è un essere che si interroga e che interroga. Da questa modalità della secolarizzazione, «che resta nell'ambito del secolare», Gogarten distingue quella che egli definisce con il termine "secolarismo" e che si produce quando il «non sapere» non regge il confronto con l'idea della totalità. È il caso, per lui, del secolarismo delle soteriologie e delle ideologie⁵, con la loro pretesa di «spiegare» il mondo. Per Gogarten l'epoca moderna ha via via soggiaciuto alla tentazione di uscire dalla vertigine della non conoscenza, pensando il tutto come idea e precipitando così nel «secolarismo».

Con la distinzione tra secolarizzazione e secolarismo, già vista negli scritti di Schlunk, Gogarten porta a termine un processo di riflessione sulla natura dell'epoca moderna, avviata già nei suoi primi scritti⁶. Per lui tale distinzione è di fondamentale importanza per la riflessione e la prassi ecclesiale, dal momento che la fede cristiana avrà un futuro nel mondo moderno solo recependo la legittimità di una secolarizzazione retamente intesa rispetto alle pretese del secolarismo.

È evidente che, in tale prospettiva, la lettura polemica della secolarizzazione, così come era stata formulata Karwehl o da Müller-Armack, è priva di senso. Parimenti, è altrettanto evidente

¹ H. LÜBBE, *La secolarizzazione ...*, p. 97.

² Alfred MÜLLER-ARMACK, *Das Jahrhundert ohne Gott. Zur Kulturosoziologie unserer Zeit*, Münster 1948.

³ Cfr., per questo ultimo passaggio, A. MÜLLER-ARMACK, *Das Jahrhundert ...*, p. 150.

⁴ Cfr. Friedrich GOGARTEN, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit*, Stuttgart 1953, pp. 11s.

⁵ Cfr. F. GOGARTEN, *Verhängnis ...*, p. 138.

⁶ Cfr. H. ZABEL, *Säkularisation ...*, p. 825.

che il quadro storico è oggi radicalmente mutato e forse ancora di più quello teologico, ma, anche per questo, la distinzione tra secolarizzazione e secolarismo torna a risultare preziosa. Ciò non toglie che lo storico debba guardarsi da un uso troppo schematico o semplicistico delle due categorie. E, a questo punto, può essere utile un'osservazione di natura puramente storica sull'idea di secolarizzazione introdotta da Gogarten: per quest'ultimo, infatti, la secolarizzazione (*Säkularisation*) rappresenterebbe nient'altro che il compimento della Riforma (espressione che si ritrova anche in Schmitt, ma in un'altra accezione) e, dunque, del cristianesimo in quanto tale. D'altra parte, è evidente come in questa riduzione dell'evento cristiano a pura categoria culturale si è di fronte a un radicale abbandono della fede nella sua dimensione soprannaturale.

In prospettiva storica (non teologica) Hans Meier ha ribattuto all'idea di una identificazione troppo facile tra Riforma e secolarizzazione, ricordando che il concetto di secolarizzazione è comunque anteriore alla Riforma stessa e che per quest'ultima la soppressione dei monasteri e dei conventi era un dato che aveva una valenza teologica enorme, dal momento che la Riforma, almeno alle sue origini, non si proponeva affatto di cancellare l'esistenza "monastica", ma intendeva piuttosto contribuire ad estenderla a tutta la dimensione dell'esperienza umana, in direzione di quella che Weber aveva chiamato «*innerweltliche Askese*», ascesi intramondana. In prospettiva teologica (e non storica) a Gogarten si può obiettare e si è obiettato (Balthasar, Kasper, Ratzinger) che la secolarizzazione intesa come piena mondanizzazione del mondo rispetto all'alterità di Dio, in coerenza con i presupposti più radicali della teologia dialettica, finisce per annullare il significato dell'Incarnazione e della Redenzione che è incarnazione in questo mondo e redenzione di questo mondo, come dire che il Dio totalmente altro ha liberamente voluto essere all'interno di questo mondo, come Creatore e Redentore, per il suo disegno di salvezza e non per affermare l'estraniamento del mondo. Anche perché, contrariamente alle previsioni dei teologi della secolarizzazione, questo mondo divenuto mondano non ha affatto rinunciato alla ricerca non solo della dimensione spirituale, ma anche di quella sacrale. È come se l'ineludibile esigenza si fosse mutata nella forma, ma non nella sostanza della domanda, girando su se stessa, però, lungo l'asse di una soggettività radicale verso forme di spiritualità e sacralità post-cristiane.



Cap. 7. LA LEGGE DI DIO

Premessa

a. Quadro generale biblico di riferimento, l'«alleanza»:

* Struttura dell'alleanza: patto-legame tra Dio e l'uomo, impegno, presenza di Dio, eschaton

a) Patto-legame Dio-Uomo:

AT: cfr. *Es* 19,3-8; 24,3; *Sal* 118.

NT: *Lc* 22,14-21.

b) Impegno definitivo di Dio e fragile da parte dell'uomo:

AT: *Gen* 2,15-16; *Es* 19,3-8; 24,3.

NT: *Lc* 22,14-21: la perennità della presenza di Cristo ("Emmanuel" e sacramento primordiale...); la centralità dell'eucaristia. Da parte dell'uomo la fragilità nella percepire e nel vivere "in Cristo-eucaristia"...

c) Presenza di Dio: "Emmanuel"

AT: *Gen* 2,15-16; *Es* 19,3-8; 24,3. Dio-Emmanuel come "creatore" e "liberatore"...

NT: *Lc* 22,14-21: la perennità della presenza di Cristo ("Emmanuel" e sacramento primordiale...); la centralità dell'eucaristia. Da parte dell'uomo la fragilità nella percepire e nel vivere "in Cristo-eucaristia", vertice del "Dio-con-noi".

d) La proiezione escatologica: "il senso della vita dell'uomo e del cristiano" (l'alleanza opera la connessione dei trattati di etica teologica: fine dell'uomo, legge, coscienza e libertà).

→AT: *Gen* 1,26-31; *Es* 19,3-8; 24,3. Dio-Emmanuel conduce alla Terra Promessa

→NT: *Lc* 22,14-21; 22,18b: la proiezione escatologia dell'eucaristia nell'esistenza terrena del Cristo e nella vita di ogni cristiano "in Cristo".

b. La legge morale tra giustizia e amore

"Quando gli uomini sono amici non c'è alcun bisogno di giustizia, mentre, quando si è giusti, c'è ancora bisogno di amicizia ed il più alto livello della giustizia si ritiene che consista in un atteggiamento di amicizia [...] Senza amici nessuno sceglierebbe di vivere, anche se possedesse tutti gli altri beni. Nella povertà e nelle altre sventure si considerano gli amici come ultimo rifugio!! (ARISTOTELE, *Etica a Nicomaco*, L. VIII, 1. *Necessità dell'amicizia*).

c. «*Ama e fa' ciò che vuoi*» (Sant'Agostino)

“In questo si è manifestato l'amore di Dio in noi, che egli ha mandato in questo mondo il suo Figlio Unigenito, affinché potessimo vivere per mezzo suo» (1Gv 4,9). Il Signore stesso ha detto: «Nessuno può avere maggior amore di chi dà la sua vita per i suoi amici», e l'amore di Cristo verso di noi si dimostra nel fatto che egli è morto per noi.

Quale è invece la prova dell'amore del Padre verso di noi? Che egli ha mandato il suo unico Figlio a morire per noi. [...]. Ecco, il Padre consegnò Cristo e anche Giuda lo consegnò; forse che il fatto non appare simile? Giuda è traditore - dunque anche il Padre è traditore? Non sia mai, tu dici.[...] Il Padre lo diede e Cristo stesso si diede. [...] Se il Padre diede il Figlio ed il Figlio se stesso, Giuda che cosa fece? Una consegna è stata fatta dal Padre, una dal Figlio, una da Giuda: si tratta di una identica cosa: ma come si distinguono il Padre che dà il Figlio, e il Figlio che dà se stesso e Giuda, il discepolo, che dà il suo maestro?

Il Padre ed il Figlio fecero ciò nella carità; compì la stessa azione anche Giuda, ma nel tradimento. Vedete che non bisogna considerare che cosa fa l'uomo ma con quale animo e con quale volontà lo faccia.

Troviamo Dio Padre nella stessa azione in cui troviamo anche Giuda: benediciamo il Padre, detestiamo Giuda. Perché benediciamo il Padre e detestiamo Giuda? Benediciamo la carità, detestiamo l'iniquità.

Quanto vantaggio infatti venne al genere umano dal fatto che Cristo fu tradito? Forse che Giuda ebbe in mente questo vantaggio nel tradire? Dio ebbe in mente la nostra salvezza per la quale siamo stati redenti; Giuda ebbe in mente il prezzo che prese per vendere il Signore. Il Figlio ebbe in mente il prezzo che diede per noi, Giuda pensò al prezzo che ricevette per venderlo.

Una diversa intenzione dunque, rese i fatti diversi. Se misuriamo questo identico fatto dalle diverse Intenzioni, una di esse deve essere amata, l'altra condannata; una deve essere glorificata, l'altra detestata. Tanto vale la carità! Vedete che essa sola soppesa e distingue i fatti degli uomini. Dicemmo questo in riferimento a fatti simili. In riferimento a fatti diversi troviamo un uomo che Infierisce per motivo di carità ed uno gentile per motivo di iniquità. Un padre percuote il figlio e un mercante di schiavi invece tratta con riguardo. Se ti metti davanti queste due cose, le percosse e le carezze, chi non preferisce le carezze e fugge le percosse? Se poni mente alle persone, la carità colpisce, l'iniquità blandisce. Considerate bene quanto qui insegniamo, che cioè i fatti degli uomini non si differenziano se non partendo dalla radice della carità. Molte cose infatti possono avvenire che hanno una apparenza buona ma non procedono dalla radice della carità: anche le spine hanno i fiori; alcune cose sembrano aspre e dure; ma si fanno, per instaurare una disciplina, sotto il comando della carità.

Una volta per tutte dunque ti viene imposto un breve precetto: ama e fa' ciò che vuoi; sia che tu taccia, taci per amore; sia che tu parli, parla per amore; sia che tu corregga, correggi per amore; sia che perdoni, perdona per amore; sia in te la radice dell'amore, poiché da questa radice non può procedere se non il bene”¹.

d. Legge morale

Pre-comprensioni e comprensione del concetto di “legge”

In un mondo come il nostro, dove sia la coscienza dei singoli che la riflessione filosofica e teologica mettono in luce primariamente l'originalità dell'io, i diritti della persona, l'irripetibilità di ogni situazione, i vari dinamismi di crescita della personalità umana, ecc., un discorso sulla legge morale si pone fin dal principio molto arduo e problematico, e forse destinato a venir rifiutato o misconosciuto. Ma la problematica rimane: che cos'è una legge morale? Donde trae la sua obbligatorietà? Che cos'è la natura umana? Chi può conoscere le leggi morali? Esistono leggi universali oppure esistono solamente i singoli individui che sono legge a se stessi? Simili

¹ AGOSTINO, *Commento alla prima lettera di Giovanni*, 7,7- 8.

interrogativi pongono ogni affermazione sulla legge morale come su un terreno di sabbie mobili dove regnano l'incertezza, l'ipotesi, le ipotesi soggettive.

Eppure, malgrado l'apparente scacco cui sembra condannato ogni tentativo di comprensione, rimane il fatto che l'uomo esiste «come uomo» sotto ogni latitudine e in ogni epoca storica; e l'impulso intimo che si traduce nell'istanza «conosci te stesso, comprendi chi sei e perché devi agire moralmente», è una maniera specifica in cui l'uomo esprime nella storia il suo essere uomo, nel tentativo di trasformare l'appello della natura in affermazione della persona.

Quando una persona si pone un interrogativo che coinvolge la problematicità dell'io (esempio: «esiste una legge morale naturale valida per tutti gli uomini?»), non dobbiamo pensare che il processo di comprensione si svolga soltanto come un rapporto dialettico disincarnato tra l'intelligenza dell'uomo e la nozione di legge morale. Un ruolo determinante viene svolto dalla personalità stessa dell'io che pone un orizzonte previo di comprensione. Non si tratta solo di pregiudizi negativi che impediscono il procedimento dell'intelligenza, ma di molti elementi (cultura generale, esperienze vitali passate, educazione ricevuta, attitudini previe di dialogo, limiti esistenziali vari, ecc.) che in se stessi sono ambivalenti, poiché formano - positivamente - il quadro di riferimento per l'assimilazione delle nuove riflessioni, ma - negativamente - possono alterare, mutilare, manipolare le nuove nozioni da comprendere.

Di fronte alla nozione di «legge naturale» la pre-comprensione è molto varia, ma si può ricondurre ad alcuni tipi principali che analizzeremo mettendone in evidenza gli elementi negativi e positivi.

1) Pre-comprensione e legislazione positiva.

Il termine «legge» quasi automaticamente fa emergere alla mente esperienze, quadri di valori, preconcetti... legati alla legislazione positiva (costituzione della nazione; i vari codici; normativa civile; organismi giuridici nazionali e internazionali...). Gli elementi tipici di ogni legge positiva (l'autorità che la fonda e la interpreta; il grado di obbligatorietà; le sanzioni previste...) sembrano presentarsi subito come esterni e coartanti la persona singola, e più o meno destinati al bene comune della collettività.

Quando la nozione di «legge morale naturale» avesse come pre-comprensione questa pre-formazione mentale, porterebbe sempre la sensazione che essa è qualcosa di estraneo all'individuo, che esige una osservanza estrinseca, legalista (formalismo!). Però la nozione sottolineerebbe gli aspetti obbliganti, universali propri della legge.

2) Pre-comprensione e filosofia esistenzialista.

L'esistenzialismo, partendo da una opposizione radicale tra natura (essere-in-sé) e coscienza (l'essere-per-sé), nega ogni possibile radicazione della «legge naturale» nell'individuo singolo; questi è pura originalità e creatività proprio in quanto si contrappone e si distingue dalla «natura». Le leggi, quindi, o sono da ricondurre al fisicismo e al meccanicismo dell'essere-in-sé, oppure sono una conseguenza della convivenza sociale che tenta di affogare l'io nell'anonimato. Gli elementi negativi di una pre-comprensione esistenziale della legge naturale giungono alla impossibilità di fondare una vera legge morale naturale, mentre gli aspetti positivi provengono dalla affermazione, altamente problematica, dell'originalità della persona singola.

3) Pre-comprensione e filosofia neopositivista.

La pre-comprensione propria di una mentalità positivista è quella che proietta nella legge morale il procedimento proprio delle «scienze esatte» (matematica, fisica, chimica...); si arriva a identificare la scienza con le «scienze esatte», misconoscendo il valore di tutte le «scienze dello spirito» (H. G. GADAMER, *Verità e metodo*, Milano, Fabbri, 1972², alle pp. 211- 310 critica questa mentalità scienziata). Inoltre questa mentalità positivista del concetto di scienza, oggi tanto diffusa, giunge necessariamente a identificare ogni legge (anche quelle morali dell'uomo) con i vari determinismi (fisici, biologici, psicologici, sociologici...) oppure (esorbitando dal

proprio ambito e invadendo il campo delle «scienze dello spirito») afferma l'indeterminismo assoluto. Tra gli elementi positivi la pre-comprensione neopositivistica della legge morale naturale, contiene in sé l'istanza urgente di fondare in forma rigorosamente scientifica ogni riflessione sull'uomo.

4) *Pre-comprensione e metafisica.*

I trattati classici di etica, frutto della riflessione neoscolastica, deducevano con facilità le leggi morali dalla essenza dell'uomo, approfondita dalla psicologia razionale. Non sempre, però, in queste trattazioni, si vedevano chiaramente: il limite tra natura, fisicamente intesa, e persona; il rapporto tra legge, natura umana e persona; il confine tra le affermazioni certe e accettate da tutti, e le riflessioni concrete del pensiero umano, e ciò che era pura deduzione razionale-sillogistica, sovente remota, dai principi primi della legge naturale. Però, oltre a questi aspetti in parte negativi e problematicamente aperti, c'erano gli aspetti positivi riconducibili alla presentazione «filosofico-scientifico-deduttiva» della legge naturale.

5) *Pre-comprensione e filosofia personalista.*

Il personalismo, che tenta di superare sia il determinismo positivista, sia l'astrattismo intellettualista, pone al centro della riflessione filosofica la persona, considerata come il valore che fonda ogni valore. Nei confronti di ogni legge il personalismo opera uno spostamento di accento nel rapporto tra legge e valore, ricercando sempre in ogni legge il valore che matura la personalità umana. La centralità della persona e l'accentuazione data ai valori individuali (soprattutto quando non sono riequilibrati da una giusta nozione di società) possono condurre ad una miscomprensione della stessa dimensione sociale della persona.

Gli elementi positivi di una tale riflessione possono contribuire a rettificare gli altri tipi di pre-comprensione (soprattutto quella legalista); inoltre il personalismo costituisce un quadro di comprensione molto adatto e molto vicino alla rivelazione biblica (sia l'Antico Testamento che il Nuovo): nella Sacra Scrittura l'obbligatorietà di ogni legge si scopre come frutto di un incontro di amore interpersonale in cui Dio prende l'iniziativa di incontrare l'uomo per dargli una «legge» che è «legge di vita e di comunione con Dio»¹.

e. *Interdipendenza tra legge, coscienza e libertà*

Come in un triangolo equilatero, i tre elementi dell'ethos (legge, coscienza e libertà) sono strettamente connessi e interdipendenti. Nella esistenza umana e nel progetto di vita di ognuno, l'alterazione di uno di essi porta necessariamente alla alterazione degli altri due. Meno libertà conduce necessariamente alla tirannia (esterna o interna alla persona!); meno coscienza conduce ad una eteronomia avvilente e ad una personalità incapace di giungere a maturazione; la riduzione o la scomparsa della legge, conduce all'arbitrio individuale o sociale.

f. Cfr. CCC, 1950-1986.

g. Cfr. *Veritatis splendor*, nn. 35-53.

h. Peschke, pp. 67-143.

Esposizione sistematica della legge morale:

1. *“Lex aeterna Dei”:*

La legge eterna di Dio è la “*Ratio gubernationis Dei*”: = **il piano salvifico eterno di Dio** (S.Th., I-II, q. 91, art 1; q. 93, art 1...). Essa è da sempre presente nella mente di Dio, a prescindere dall'evento della creazione. La legge eterna di Dio è la rivelazione del Suo Amore

¹ R. FRATTALLONE, *Legge morale*, in AA.VV., *Dizionario dei temi della fede*, SEI, Torino 1977, pp. 198-199.

che diventa “governo del mondo”.

NB. Nel concetto generico di “legge” intervengono sempre «intelligenza e volontà»!.

2. “Lex gratiae”:

Per San Tommaso **la legge della grazia** è: “*Lex nova principaliter ipsa gratia est Spiritus sancti in corde fidelium scripta, secundario autem est lex scripta, prout in ea traduntur illa, quae vel ad gratiam disponunt, vel ad usum ipsius gratiae spectant*” (S.Th., I-II, q. 106, 1, conclusio)

* AT: “Partecipazione al piano salvifico di Dio nell’attesa del Cristo” (*historia salutis*!):

(cfr. S. Th. I-II, qq. 98-105)

- a. la grazia globale della creazione dell’uomo, vertice del creato;
- b. la grazia- promessa dopo il peccato originale;
- c. la grazia “messianica” (emergente dai libri storici, profetici e sapienziali) si esprime come:

* *Dono di Dio*. Tutte le norme (etiche, giuridico- sociali, culturali) non sono viste come imposizione tirannica o sopraffazione verso il popolo, ma sono un regalo e un privilegio di fronte a tutti gli altri popoli.

* *Dono di Alleanza*. La legge (“Torah”) non un codice penale (giuridico o penale) che propone ideali puramente sociali o etici, ma è la concretizzazione dell’Alleanza, nella quale si realizza:

- La Rivelazione di Dio al Suo popolo.
- La risposta del popolo (tutti insieme e ciascuno individualmente) che impegna ad una osservanza delle norme, considerate come prolungamento della “rivelazione- parole di Dio”.

* *Dono presenza al cospetto di Dio*. La Legge è una Presenza, un perpetuarsi dell’evento di grazia che si compì ai piedi del Sinai. Il ricordo della stipulazione storica dell’Alleanza diventa presenza di Dio in ogni scelta del pio israelita.

* *Dono, fonte di gioia*. Soprattutto nella preghiera dei Salmi l’israelita rivive la gioia del dialogo orante con JHWH, utilizzando le stesse parole da Lui ispirate agli autori sacri. Il concetto ebraico di Legge, che comprende anche altri interventi di Dio (consiglio, luce, cammino, ecc.) è sempre fonte di gioia: è Dio che guida, sostiene ed anima il cammino verso la gioia perfetta che sfocia nel “seno di Abramo”.

* NT: “Partecipazione al piano salvifico di Dio «nel Cristo» morto, risorto, che invia dal cielo lo Spirito Santo (S.Th., I-II, qq. 106-109):

a. *Destinatari della partecipazione al piano di salvezza*

- * i singoli fedeli
- * le comunità ecclesiali
- * l’intera umanità
- * il mondo...

b. *La Legge nei Sinottici*

* Legge nel contesto della persona di Gesù e dell’annuncio del Regno di Dio. È Gesù la “norma universale e concreta”. Mediante l’avvento del Regno, il Cristo assurge a norma valida per tutti gli uomini.

* Legge e “Volontà del Padre”. Dall’inizio alla fine della sua vita terrena, Cristo rimane sottoposto alla volontà del Padre. Il suo principio di vita diventa il modello perfetto e il paradigma concreto di riferimento per ogni credente: “*Venga il tuo Regno... sia fatta la Tua Volontà come in cielo così in terra*” (Mt 6,10).

* Volontà di Dio e legge giudaica. Gesù opera in Sé il passaggio dalla legge antica, sgorgata dalla antica Alleanza, alla Nuova Legge che nasce dalla Nuova Alleanza (il Cristo che fa Sua la

Volontà del Padre nella consumazione del mistero pasquale). La legge antica, e le interpretazioni degli Scribi e dei Farisei non coincidono con la Volontà di Dio: Gesù oltrepassa le singole prescrizioni casistiche e restrittive, riaffermando il principio superiore del “*fare della Volontà di Dio il cibo quotidiano!*”.

“Avete inteso che fu detto agli antichi: Non uccidere; chi avrà ucciso sarà sottoposto a giudizio. Ma io vi dico: chiunque si adira con il proprio fratello, sarà sottoposto a giudizio. Chi poi dice al fratello: stupido, sarà sottoposto al sinedrio; e chi gli dice: pazzo, sarà sottoposto al fuoco della Geenna” (Mt 5,21- 22).

“Avete inteso che fu detto: Non commettere adulterio; ma io vi dico: chiunque guarda una donna per desiderarla, ha già commesso adulterio con lei nel suo cuore” (Mt 5,27- 28).

* Amore di Dio e amore del prossimo. Gesù. Riaffermando la legge dell’amore, pone in stretta relazione e interdipendenza l’amore verso Dio e l’amore verso il prossimo: è questo il cuore della nuova legge.

“Un dottore della legge, lo interrogò per metterlo alla prova: “Maestro, qual è il più grande comandamento della legge?”. Gli rispose: “Amerai il Signore Dio tuo con tutto il cuore, con tutta la tua anima e con tutta la tua mente. Questo è il più grande e il primo dei comandamenti. E il secondo è simile al primo: Amerai il prossimo tuo come te stesso. Da questi due comandamenti dipendono tutta la Legge e i Profeti” (Mt 22,35- 40).

c. La Legge in Paolo

* Nelle Lettere di san Paolo il termine “legge – νόμος” può avere significati diversi.

Indichiamo i più importanti:

- Legge in quanto rivelazione dell’AT (cfr. Rom 3,31).
- Legge in quanto il complesso dei Libri dell’AT (1Cor 14,21).
- Legge limitata ai libri del Pentateuco (Rom 3,21).
- Legge riferita alle norme esplicite di vita contenute nel Pentateuco.
- Legge in quanto “legge di natura” (Rom 2,1- 16).

* Per Paolo la “legge” possiede una ambiguità etica di fondo:

a) è *buona*: infatti le norme dell’AT relative alla condotta morale indirizzano la persona verso il bene; quindi la legge possiede un’intima sua bontà che proviene dalla bontà stessa di Dio Creatore;

b) *può produrre effetti cattivi*. Può apparire impossibile ad essere osservata e condurre, così, alla ribellione e al peccato. Può essere osservata “farisaicamente” e quindi alienare dal cammino verso Cristo. Invece di energia di vita, si trasforma allora in energia di morte.

“Il peccato poi, approfittando dell’occasione di questo precetto (di non desiderare), ha suscitato in me ogni sorta di cupidigie; poiché senza legge il peccato è morto” (Rom 7,8).

Tuttavia in Paolo la funzione negativa della Legge come energia di peccato e di morte, lascia un ampio spazio alla speranza e alla luce. Dio trasforma la Torah, fatta oggetto di abuso dall’uomo peccatore, in un aiuto valido per giungere al Salvatore: la legge è diventata realmente «il nostro pedagogo per condurci a Cristo» (Gal 3,24), cosicché Cristo è lo scopo finale e la pienezza della legge.

d. La “Lex Gratiae” in San Tommaso:

* Indica lo stesso Dio Trino, la stessa Trinità che abita in noi. Essa costituisce la componente principale della nuova legge portata da Cristo, e quindi consiste nella grazia dello Spirito Santo donata da Cristo.

* San Tommaso specifica così i vari aspetti della «lex gratiae»:

- È lo Spirito Santo che inabitava le più intime fibre dell'uomo, «*mentem inhabitans*».
- Essa assume la funzione di guida nella vita morale. «*illuminat interius*».
- Inclina la volontà, ad agire bene, «*affectum inclinatur ad recte agendum*» muovendo il cuore, «*cor movetur*».

- È come un istinto dello Spirito Santo, «*instinctus*».
- Lo Spirito afferra così profondamente l'uomo, da causare la libera risoluzione della volontà proprio in quanto libera: «*ipsum motum voluntatis et liberi arbitrii Spiritus sanctus in eis causat*».
- È la legge della libertà, «*lex libertatis*».
- Nella «*lex gratiae*» il dettato esteriore della legge non esercita più alcuna funzione coercitiva, perché i credenti «*sponte faciunt quod lex mandat, ab ipsa non coacti*»; infatti il fedele animato dalla legge interiore della grazia, osserva i dettami della legge per iniziativa personale; quindi, in certo senso, il cristiano diventa legge a se stesso.
- La «*lex gratiae*» è una legge interiore.
- La «*lex gratiae*» è la legge dell'amore, «*lex caritatis*»; «*lex amoris*».

e. La Legge nella teologia dei Protestanti

Premesse:

- * 1. Dalla concezione del peccato originale → il pessimismo teologico
- * 2. L'ispirazione soggettiva della Sacra Scrittura (= il libero esame)

- Le tre funzioni della legge (i tre «*usus legis*»)

1) **Usus politicus legis.** «Dio promulga e usa la legge innanzitutto per tenere in scacco il genere umano decaduto, per preservarlo dalla rovina e dall'autodistruzione della guerra di tutti contro tutti, e quindi per conservarlo fisicamente in vita per la redenzione. In questa maniera Dio provvede, attraverso la legge (per es. il Decalogo), a un certo ordine esterno»¹.

2) **Usus elenchticus legis.** «Una parte più importante sostiene la legge nell'evento stesso della giustificazione: Dio la utilizza per accusare l'uomo peccatore e per condurlo, nel suo venire meno di fronte alle esigenze dei comandamenti, all'esperienza e al riconoscimento della sua colpevole fragilità, della sua caduta nel peccato e del suo incontestabile bisogno di redenzione (usus elenchticus legis [dal termine greco «*elénchein* = incolpare, disonorare»], detto anche «usus theologicus, spiritualis o paedagogicus»)².

3) **Tertius usus legis.** «Quando l'uomo, mediante la parola di grazia di Dio, il vangelo, e nella fede in questa parola, è giustificato, la legge ha per lui ancora un compito da espletare, oppure in questo caso Cristo costituisce realmente la fine della legge? Qualora la legge rivesta ancora una funzione anche per il giustificato, accanto ai due ruoli già menzionati verrebbe ad aggiungersene anche un «terzo». Si spiega così l'espressione «*tertius usus legis*». Nella problematica sulla terza funzione della legge, si tratta insomma di sapere se, nei confronti del giustificato, la legge abbia terminato di sostenere la sua parte, oppure se non debba ancora indicargli il modo in cui è tenuto a comportarsi da giustificato e a dimostrare a Dio la sua riconoscenza... Nessuna teologia protestante sulla legge è condivisa da tutti»³.

3. «*Lex positiva divina*»

* **AT: La legge positiva divina dell'AT è la Parola che esplicita e suggella la Alleanza mediante le «Parole» che specificano il dettato storico- salvifico rivelato (a partire dal Decalogo – Dieci Parole).**

¹ A. GÜNTHER, *Chiamata e risposta. Una nuova teologia morale - I*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 1994⁷, p. 225.

² A. GÜNTHER, *Ibidem*.

³ A. GÜNTHER, *Ibidem*, pp. 225- 226.

NB. Nell'AT si ritrovano tre specie di leggi con finalità e limiti diversi.

- 1) *Leggi morali*, il cui scopo è quello di indicare al popolo il retto comportamento verso JHVH, verso gli altri membri del popolo dell'alleanza e verso se stessi chiamati alla santità!
- 2) *Leggi cerimoniali* che determinano le norme da osservare nel culto verso JHVH dell'AT.
- 3) *Leggi giuridico- sociali*, il cui scopo è quello di ordinare l'assetto politico e giuridico del popolo ebraico.

*** NT: La legge positiva divina del NT**, chiamata anche "lex evangelica", è il *Cristo- Parola* centro e fulcro dell'intera *historia salutis*. La legge evangelica si specifica:

a. *nel comandamento fondamentale dell'amore* "amatevi... come Cristo" (Gv 15,12-13);

b. *nelle beatitudini del Regno*:

"Vedendo le folle, Gesù salì sulla montagna e, messosi a sedere, gli si avvicinarono i suoi discepoli. Prendendo allora la parola, li ammaestrava dicendo:

"Beati i poveri in spirito, perché di essi è il regno dei cieli.

Beati gli afflitti, perché saranno consolati.

Beati i miti, perché erediteranno la terra.

Beati quelli che hanno fame e sete della giustizia, perché saranno saziati.

Beati i misericordiosi, perché troveranno misericordia.

Beati i puri di cuore, perché vedranno Dio.

Beati gli operatori di pace, perché saranno chiamati figli di Dio.

Beati i perseguitati per causa della giustizia, perché di essi è il regno dei cieli.

Beati voi quando vi insulteranno, vi perseguiteranno e, mentendo, diranno ogni sorta di male contro di voi per causa mia. Rallegratevi ed esultate, perché grande è la vostra ricompensa nei cieli. Così infatti hanno perseguitato i profeti prima di voi" (Mt 5,1-12).

c. *nella rilettura del Decalogo* (Mt 5,17- 48);

d. *nell'organismo virtuoso* proprio del cristiano nelle sue situazioni di vita (Ef 4,11- 13).

e. *nella duplice prospettiva insegnata da San Paolo*, per il quale la legge dell'AT è:

a) *legge di morte* (Gal 3,11; Rm 3,28), oppure

b) *legge pedagogo che conduce a Cristo* (Gal 3,24).

4. "*Lex moralis naturalis*":

"*Participatio legis aeternae in creatura (natura) rationali*" (S.Th., I-II, q. 91, art 2; q. 94).

*** La legge morale naturale è la partecipazione della legge eterna di Dio all'uomo, in quanto essere ragionevole.**

*** È la capacità di amare** che l'uomo esprime nelle sue strutture di esistenza. Essa consiste essenzialmente nelle "Dieci Parole"che, animate dalla "Legge dell'Amore", coprono l'intera esistenza dell'uomo.

* Essa **si ritrova nel cuore di ogni uomo**, anche in chi non conosce il vero Dio.

* Essa è strettamente **legata alla legge eterna di Dio**.

* La legge morale naturale è presente e **agisce** all'interno di tutte le tappe della **Storia della Salvezza**: "*Amor Dei in corde hominis!*":

- la creazione...

- il peccato originale...

- Gesù Cristo...

- la Chiesa...

- la Pentecoste...

- l'eschaton...

** I quattro elementi essenziali e strutturali della “legge morale naturale”:*

a. **La creaturalità**. Il fatto che siamo creature deve diventare coscienza della nostra totale dipendenza dal Creatore.

NB. Dio ci ha creato come una *unità strutturata*; la legge morale naturale riguarda direttamente la persona nella sua unitarietà, ma tale legge si espande dall'intimità dell'io ad ogni struttura del nostro essere (corpo, psiche, intelligenza, volontà, relazione con gli altri, relazione con il cosmo, relazione con la storia). Nella dialettica tra le singole strutture esistenziali e l'unitarietà dell'io palpita e sviluppa la Legge- Amore- Creatore di Dio.

b. **La storicità**.

1) Inseriti nella storia umana, percepiamo la dialettica tra l'essere (sempre uguale) e il divenire (come continuo cambiamento).

2) Inseriti nella storia della salvezza in Cristo, riconosciamo che le tappe di essa (la creazione, il peccato originale, il mistero pasquale di Cristo, l'eschaton) influiscono nella nostra esistenza e ne determinano la qualità morale.

c. **La razionalità**. L'uomo può scoprire la legge morale naturale (con l'intelletto: tramite il ragionamento, oppure per mezza dell'intuizione) e conoscere anche la sua debolezza (nella volontà, nella sua psiche, nei diversi condizionamenti dell'esistenza, ecc.)

d. **L'essenza umana** che preesiste e fonda la legge morale naturale. Se la legge morale naturale viene riconosciuta nell'essenza della natura umana, l'individuo raggiunge ciò che di eterno vive nella sua esistenza: il disegno eterno di Dio partecipato concretamente da questa persona.

** I tre problemi principali sulla legge morale naturale:*

a. **Conoscenza** della legge morale naturale. Il Concilio Vaticano I afferma che alla mente umana è possibile conoscere l'esistenza di Dio e le verità che non sono impervie alla ragione umana, ma che, per le conseguenze del peccato originale, queste verità possono essere raggiunte con difficoltà e miste con qualche errore. (cfr. Denzinger 3005). La rivelazione cristiana aiuta l'uomo a superare tali difficoltà e a raggiungere la verità.

b. **Estensione** della legge morale naturale. Nei manuali preconciliari spesso la legge morale naturale si estendeva anche a precetti derivanti non dalla natura umana, ma dalle consuetudini o dalla cultura ambientale. Oggi si tende a restringere l'ambito della legge morale naturale ai seguenti elementi:

1) Il primo principio morale (*bonum faciendum, malum vitandum*);

2) I valori- precetti del Decalogo (= I Dieci Comandamenti);

3) Il dinamismo etico che spinge al pieno possesso delle virtù, alla piena realizzazione etica di sé fino alla santità.

c. **Mutabilità** della legge morale naturale. Il nucleo essenziale della legge morale naturale (cfr. sopra l'estensione!) non può mutare; altrimenti dovrebbe mutare l'essenza dell'uomo. Il rivestimento storico e culturale del nucleo può mutare con il volgere degli anni, o da una cultura all'altra, oppure da una persona all'altra. Che cosa cambia dunque? Cambia o la conoscenza della legge naturale (quando il nucleo non fosse pienamente riconosciuto), oppure l'applicazione degli elementi essenziali del nucleo alle “novità” del divenire storico.

NB. Cfr. *Veritatis splendor*, n. 53: (Nucleo essenziale: NO; rivestimento storico: SI! = cambia: a) la conoscenza della legge naturale; b) l'applicazione di essa alle “novità” della vita e del divenire umano).

5. “*Lex humana*”:

* **La definizione di legge umana** comprende 5 componenti essenziali:

- a. “*Quaedam ordinatio*
- b. *rationis*
- c. *ad bonum commune*
- d. *ab eo qui curam communitatis habet*
- e. *promulgata*” (S. Th. I-II, q. 90, art 4, c; cfr. Ulpiano ...).

* **La legge umana si distingue in:**

- a. *Legge umana ecclesiastica*: nasce per l’“ecclesia”.

NB. I cinque elementi:

- 1) gli *obblighi* specificati;
- 2) la *ragionevolezza*;
- 3) il *bene comune* dei fedeli e della comunità;
- 4) l’*autorità* legittima (ai vari livelli);
- 5) la *promulgazione*

- b. *Legge umana civile*: nasce per la “comunità civile”.

Analizzare i *cinque elementi* propri di ogni legge: 1) le prescrizioni proprie dello Stato; 2) la ragionevolezza della norma; 3) il bene comune dei cittadini; 4) la legittima autorità civile ai vari livelli; 4) la promulgazione tramite i canali previsti dalla stessa legge...

c. *Quattro questioni da approfondire*:

1. *L'epikeia* (Peschke, pp. 108-109; 136; 139-143; Günthör, pp. 375-379);
2. *L'estinzione della legge*. (Peschke, pp. 142-143; Günthör, pp. 381-382);
3. *La «legge» nella riflessione dei protestanti* (cfr. Günthör, pp. 223- 242; Peschke, pp. 97-98),
4. *La legge naturale e la salvezza di chi non ha fede* (cfr. LG 16; Günthör, pp. 316-317; 242; Peschke, pp. 94-101).

NB. Per approfondire: cfr. “*La legge morale*” in: CCC 1950- 1986; GIOVANNI PAOLO II, *Veritatis splendor*, nn. 35-53.



Papiro di Rylands (120 d. C.) = Gv 18,31-33. 37-38: “Allora Pilato disse loro: «Prendetelo voi e giudicatelo secondo la vostra legge!» ...

INTEGRAZIONI TEOLOGICO-PASTORALI

Cap. 7. LA LEGGE DI DIO

7.1. VS: *La libertà e la legge*, nn. 35-53.

7.2. Agostino, *“Ama e fa’ ciò che vuoi!”*:

«**Ama e fa’ ciò che vuoi**»: è una delle frasi più famose e più citate di Agostino. Pochi però sanno in quale contesto essa si trovi e che cosa significasse nelle intenzioni dell’autore. Il contesto è l’interpretazione della Prima lettera di Giovanni, alla quale il vescovo d’Ippona dedicò un ciclo di dieci omelie, le prime otto predicate dal 14 aprile (domenica di Pasqua) al 21 aprile (ottava di Pasqua) del 407. La frase in questione si trova nell’omelia 7, predicata sabato 20 aprile. Agostino sta commentando i versetti 4-12 del capitolo 4 dell’epistola giovannea, un passaggio cruciale del testo sacro, lì dove Giovanni afferma solennemente che «Dio è amore» e che «in questo si è manifestato l’amore di Dio per noi: Dio ha mandato il suo unigenito Figlio [...] come vittima di espiazione per i nostri peccati». Nel consegnare suo Figlio al sacrificio della croce, Dio ha dunque rivelato ciò che Egli è, ossia Amore. Anche Giuda, potrebbe obiettare qualcuno, ha consegnato Gesù alla morte, ma il suo fu tradimento; forse che anche Dio ha tradito suo Figlio? No, risponde Agostino, perché il medesimo atto cambia di valore a seconda dell’intenzione con cui viene compiuto: nel caso di Dio, si trattava di amore, nel caso di Giuda di tradimento. Così, anche noi dobbiamo anzitutto porre alla base del nostro agire l’amore per il prossimo; in questo modo, ad esempio, sgridare potrà essere un atto d’amore (come succede tra padre e figlio), mentre al contrario essere gentili senza amore potrebbe essere solo un comportamento interessato (come tra mercante e cliente). Ecco allora l’invito: «Ama e fa’ ciò che vuoi (*Dilige et quod vis fac*)»: non un’esaltazione del sentimento e del capriccio, bensì un’esortazione alla responsabilità per il bene del prossimo. Riportiamo qui sotto il testo integrale dell’omelia agostiniana.

OMELIA 7

1. *Questo mondo è per tutti i fedeli che cercano la patria* ciò che fu il deserto per il popolo d’Israele. Essi vagavano per il deserto ma cercavano la patria: tuttavia, sotto la guida del Signore, non potevano fallire la meta. La loro strada era il comando stesso del Signore. Sebbene essi andassero vagando per quarant’anni, quel loro cammino può essere compiuto in pochissime tappe, note a tutti. Si attardarono non perché abbandonati dal Signore, ma perché Dio voleva provarli. Ciò che anche a noi il Signore promette, è una dolcezza ineffabile, un bene, come dice la Scrittura e come spesso vi abbiamo ricordato, *che occhio umano non vide, né orecchio udì, né mai s’è presentato allo spirito dell’uomo* (Is 64, 4; 1Cor 2, 9). Siamo provati dai lavori della vita temporale e le tentazioni della vita presente ci aprono gli occhi. Ma se non volete morire di sete, in questo deserto della vita presente, bevete l’acqua della carità. Essa è la fonte che il Signore ha voluto apprestarci quaggiù, affinché non venissimo meno lungo la strada: beviamone in abbondanza e quando saremo arrivati in patria, ne berremo ancor più abbondantemente. È stato letto da poco il Vangelo; nelle stesse parole con cui si è conclusa la lettura del brano evangelico, di che cosa avete sentito parlare se non di carità? In realtà noi abbiamo stretto un patto con Dio per cui se vogliamo che egli ci condoni i peccati, anche noi dobbiamo perdonare i peccati che sono stati commessi contro di noi (cf. Mt 6, 12). Ma è appunto la carità che fa perdonare i peccati. Togli dal cuore la carità ed esso conserverà l’odio e non saprà perdonare. Là ci sia la carità ed essa sicuramente perdona, perché non si chiude in se stessa. Tutta quanta questa Epistola, che abbiamo voluto commentarvi, non fa altro, come vedete, che raccomandarci quell’unico bene che è la carità. Non bisogna neanche temere che, ripetendo sempre la stessa raccomandazione, la carità venga in odio. Che cosa si dovrà poi amare, se la carità diventa oggetto di odio? Se da questa carità noi siamo indotti ad amare tutte le altre cose, come dovremmo amare la carità stessa? Ciò che non deve mai stare lontano dal cuore, non stia lontano neppure dalla bocca.

2. *Voi, o miei figlioli, già siete da Dio e l'avete vinto (1Gv 4, 4)*: chi avete vinto se non l'anticristo? Poco prima Giovanni aveva affermato: Chiunque dissolve Gesù Cristo e afferma che egli non è venuto nella carne, non proviene da Dio (1Gv 4, 3). Vi abbiamo spiegato, se ricordate, come tutti coloro che violano la carità negano che Gesù Cristo sia venuto nella carne. Non c'era bisogno che Gesù arrivasse in terra se non a causa della carità. Egli ci raccomanda quella carità di cui parla lui stesso nel Vangelo: Nessuno può aver maggior amore di chi dà la vita per i suoi amici (Gv 15, 13). Il figliuolo dell'uomo avrebbe mai potuto dare per noi la sua vita, senza rivestirsi della carne, nella quale potesse morire? Chi dunque viola la carità, qualunque cosa dica con la lingua, nega con la sua vita che Cristo è venuto nella carne; ed egli è un anticristo, dovunque si trovi, in qualsiasi luogo sia entrato. Che cosa dice Giovanni a quelli che sono cittadini della patria alla quale sospiriamo? Voi lo avete vinto. Come l'hanno vinto? Perché colui che sta in voi è più grande di colui che è nel mondo (1Gv 4, 4). Perché costoro non attribuissero alle proprie forze la vittoria e non venissero vinti dall'arroganza che è frutto di superbia (il diavolo vince chi riesce a rendere superbo) ma conservassero, secondo il suo volere, l'umiltà, che cosa dice loro? Lo avete vinto. Chiunque sente dire: avete vinto, alza la testa, si pavoneggia, e vuole essere lodato. Ma non esaltarti, considerando invece chi in te ha vinto. Perché hai vinto? Perché colui che sta in voi è più grande di colui che è nel mondo. Sii umile, porta il Signore Dio tuo, sii la cavalcatura di colui che ti monta. È un bene per te che lui ti diriga e lui stesso guidi il cammino. Se non avessi lui seduto in sella, potresti alzare la testa, potresti dar calci: ma guai a te, che restaresti senza un reggitore; perché questa libertà ti conduce alle belve per essere da loro divorato.

3. *Questi sono del mondo. Chi? Gli anticristi*. Avete già udito chi siano. E li riconoscete, se voi non lo siete: chi infatti lo è, non li riconosce. Essi sono nel mondo: perciò parlano delle cose del mondo ed il mondo li ascolta (1Gv 4, 5). Chi sono quelli che parlano delle cose del mondo?

Volgete pure l'attenzione a coloro che parlano contro la carità. Avete sentito le parole del Signore: Se perdonerete agli uomini i loro peccati, anche il vostro Padre dei cieli perdonerà i vostri peccati; ma se non perdonerete, neanche il Padre perdonerà a voi (Mt 6, 14-15). È la verità che lo afferma; che se, al contrario, non è la verità, puoi pure contraddire. Se sei cristiano e credi a Cristo, sai che lui disse: Io sono la verità (Gv 14, 6). Si tratta, dunque, di una affermazione vera e sicura. Senti invece gli uomini che parlano il linguaggio del mondo. Ti dicono: perché non ti vendichi e lasci che l'altro si glori di averti fatto questo? Orsù! fagli capire che ha a che fare con un uomo. Parole del genere si sentono dire tutti i giorni. Quelli che le dicono parlano il linguaggio del mondo; ed il mondo li ascolta. Soltanto quelli che amano il mondo pronunciano parole del genere e soltanto quelli che amano il mondo le ascoltano. Chi ama il mondo e trascura la carità nega, come avete sentito, che Gesù sia venuto nella carne. Che forse il Signore ha agito così nella carne? Quando era schiaffeggiato, volle forse vendicarsi? Quando pendeva dalla croce, non disse forse: Padre, perdona loro, perché non sanno quello che fanno (Lc 23, 34)? Se lui, che ne aveva il potere, non minacciava, perché mai tu minacci, perché avvampi d'ira tu che sei sottoposto all'autorità altrui? Egli è morto perché così volle, e non minacciava; tu non sai quando morirai e minacci?

4. *Noi veniamo da Dio*. Qual è la ragione? Vedete se c'è altra ragione che non sia la carità. Noi veniamo da Dio. Chi conosce Dio, ci ascolta: chi non è da Dio, non ci ascolta. Questo è il segno che ci fa riconoscere lo spirito di verità e lo spirito dell'errore (1Gv 4, 6). Chi ci ascolta ha lo spirito di verità; chi non ci ascolta ha lo spirito di errore. Vediamo di che cosa ci ammonisce e ascoltiamo piuttosto lui che ammonisce in spirito di verità; non gli anticristi, non gli amatori del mondo, non il mondo. Se siamo nati da Dio, Dilettissimi... Attenzione al seguito. Ci aveva prima detto: Noi siamo da Dio. Chi conosce Dio, ci ascolta; chi non viene da Dio, non ci ascolta. Questo è il segno col quale riconosciamo lo spirito di verità e quello dell'errore. E così ci aveva reso attenti al fatto che chi conosce Dio lo ascolta, chi non lo conosce non l'ascolta; e questo è il criterio di distinzione tra spirito di verità e d'errore. Vediamo dunque cos'è questa sua ammonizione, che dobbiamo sentire da lui. Dilettissimi, amiamoci a vicenda. Perché? Perché

forse ci ammonisce un uomo? Perché l'amore viene da Dio. Ha posto un valido fondamento al dovere della carità dicendo che essa viene da Dio: ma ci dirà ancora di più, se ascoltiamo attentamente. Ha appena detto: L'amore viene da Dio; e chiunque ama, è nato da Dio e ha conosciuto Dio. Chi non ama, non conosce Dio. Perché? Perché Dio è amore (1Gv 4, 7-8). Che cosa poteva dire di più, o fratelli? Se non ci fosse in tutta questa Epistola e in tutte le pagine della Scrittura nessuna lode della carità all'infuori di questa sola parola che abbiamo inteso dalla bocca dello Spirito, che cioè Dio è carità, non dovremmo chiedere di più.

5. *Vedete dunque che agire contro l'amore, significa agire contro Dio.* Nessuno dica: io pecco contro un uomo, quando non amo il fratello (sentite!); e peccare contro un uomo è cosa da poco; purché non pecchi contro Dio! Ma come non pecchi contro Dio, quando pecchi contro l'amore? *Dio è amore.* Lo diciamo forse noi? Se fossimo noi a dire: *Dio è amore*, forse qualcuno di voi si scandalizzerebbe e direbbe: che cosa ha detto? Che cosa ha voluto dire, affermando che *Dio è amore*? Dio ci ha dato il suo amore, ci ha donato il suo amore. *L'amore proviene da Dio: Dio è amore.* Eccovi, o fratelli, nelle vostre mani le Scritture di Dio: questa Epistola è una di quelle canoniche; si legge in tutte le chiese, è ammessa sull'autorità del mondo intero, essa stessa ha edificato il mondo. Senti ciò che ti vien detto da parte dello Spirito di Dio: Dio è amore. Se osi, ormai, agisci pure contro Dio e non amare il fratello.

6. *Come conciliare le due espressioni appena ricordate: L'amore proviene da Dio, e l'amore è Dio?* Dio è Padre e Figlio e Spirito Santo: il Figlio è Dio da Dio e lo Spirito Santo è Dio da Dio; questi tre sono un solo Dio, non tre dèi. Se il Figlio è Dio, se lo Spirito Santo è Dio e se ad amare è solo colui nel quale abita lo Spirito Santo, allora veramente l'amore è Dio; Dio, però, perché procede da Dio. L'Epistola ha le due espressioni: *L'amore proviene da Dio* e *l'amore è Dio*. La Scrittura solo del Padre non afferma che viene da Dio. Quando ti incontri nelle parole *da Dio*, o si intende parlare del Figlio o dello Spirito Santo. Dice l'apostolo Paolo: *L'amore di Dio è diffuso nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo che ci è stato dato* (Rm 5, 5); e da qui comprendiamo che è lo Spirito Santo l'amore. È esso, infatti, quello Spirito Santo, che i cattivi non possono ricevere; è esso la fonte di cui la Scrittura dice: *Abbi una sorgente d'acqua in tua esclusiva proprietà e nessun estraneo la usi con te* (Pr 5, 16-17). Tutti quelli che non amano Dio sono estranei, anticristi. E anche se entrano nelle basiliche, non possono annoverarsi tra i figli di Dio; non appartiene loro questa fonte di vita. Anche il malvagio può avere il battesimo; può avere anche il dono della profezia. Sappiamo che il re Saul aveva il dono della profezia; egli perseguitava il santo David e tuttavia fu ripieno dello spirito di profezia e incominciò a profetare (cf. 1 Sam 19). Anche il malvagio può ricevere il sacramento del corpo e del sangue del Signore: di costoro infatti è detto: *Chi mangia e beve indegnamente, mangia e beve la propria condanna* (1 Cor 11, 29). Anche il malvagio può portare il nome di Cristo, dirsi cioè cristiano ed essere malvagio; di costoro è detto: *Disonoravano il nome del loro Dio* (Ez 36, 20). Anche il malvagio dunque può avere tutti questi sacramenti; ma il malvagio non può possedere la carità restando malvagio. È questo il dono proprio dei buoni; questa la sorgente ad essi esclusiva. Lo Spirito di Dio vi esorta a bere di questa fonte; lo Spirito di Dio vi esorta a bere di se stesso.

7. *In questo si è manifestata la carità di Dio per noi.* Abbiamo in queste parole l'esortazione ad amare Dio. Potremmo forse amarlo, se lui per primo non ci avesse amato? Se siamo stati pigri nell'amarlo, non siamo nel corrispondere al suo amore. Per primo egli ci ha amati; e neppure ora siamo disposti ad amarlo. Egli ci ha amati quando eravamo peccatori, ma ha distrutto la nostra iniquità; ci ha amati quando eravamo ammalati, ma è venuto a noi per guarirci. *Dio dunque è amore. In questo si è manifestato l'amore di Dio in noi, che egli ha mandato in questo mondo il suo Figlio Unigenito, affinché potessimo vivere per mezzo suo* (1Gv 4, 9). Il Signore stesso ha detto: *Nessuno può avere maggior amore di chi dà la sua vita per i suoi amici*, e l'amore di Cristo verso di noi si dimostra nel fatto che egli è morto per noi. Quale è invece la prova dell'amore del Padre verso di noi? Che egli ha mandato il suo unico Figlio a morire per noi. Così afferma l'apostolo Paolo: *Egli che non risparmiò il suo proprio Figlio, ma lo diede per noi tutti, come non ci ha dato insieme con lui tutti i doni?* (Rm 8, 32). Ecco, il Padre consegnò Cristo e

anche Giuda lo consegnò; forse che il fatto non appare simile? Giuda è traditore; dunque anche il Padre è traditore? Non sia mai, tu dici. Non lo dico io ma l'Apostolo: *Lui che non risparmiò il proprio Figlio, ma lo diede per tutti noi*. Il Padre lo diede e Cristo stesso si diede. L'Apostolo infatti dice: *Colui che mi amò e diede se stesso per me* (Gal 2, 20). Se il Padre diede il Figlio ed il Figlio se stesso, Giuda che cosa fece? Una consegna è stata fatta dal Padre, una dal Figlio, una da Giuda: si tratta di una identica cosa: ma come si distinguono il Padre che dà il Figlio, e il Figlio che dà se stesso e Giuda il discepolo che dà il suo maestro? Il Padre ed il Figlio fecero ciò nella carità; compì la stessa azione anche Giuda, ma nel tradimento. Vedete che non bisogna considerare che cosa fa l'uomo ma con quale animo e con quale volontà lo faccia. Troviamo Dio Padre nella stessa azione in cui troviamo anche Giuda: benediciamo il Padre, detestiamo Giuda. Perché benediciamo il Padre e detestiamo Giuda? Benediciamo la carità, detestiamo l'iniquità. Quanto vantaggio infatti venne al genere umano dal fatto che Cristo fu tradito? Forse che Giuda ebbe in mente questo vantaggio nel tradire? Dio ebbe in mente la nostra salvezza per la quale siamo stati redenti; Giuda ebbe in mente il prezzo che prese per vendere il Signore. Il Figlio ebbe in mente il prezzo che diede per noi, Giuda pensò al prezzo che ricevette per venderlo. Una diversa intenzione dunque, rese i fatti diversi. Se misuriamo questo identico fatto dalle diverse intenzioni, una di esse deve essere amata, l'altra condannata; una deve essere glorificata, l'altra detestata. Tanto vale la carità! Vedete che essa sola soppesa e distingue i fatti degli uomini.

8. Dicemmo questo in riferimento a fatti simili. In riferimento a fatti diversi troviamo un uomo che infierisce per motivo di carità ed uno gentile per motivo di iniquità. Un padre percuote il figlio e un mercante di schiavi invece tratta con riguardo. Se ti metti davanti queste due cose, le percosse e le carezze, chi non preferisce le carezze e fugge le percosse? Se poni mente alle persone, la carità colpisce, l'iniquità blandisce. Considerate bene quanto qui insegniamo, che cioè i fatti degli uomini non si differenziano se non partendo dalla radice della carità. Molte cose infatti possono avvenire che hanno una apparenza buona ma non procedono dalla radice della carità: anche le spine hanno i fiori; alcune cose sembrano aspre e dure; ma si fanno, per instaurare una disciplina, sotto il comando della carità. **Una volta per tutte dunque ti viene imposto un breve precetto: ama e fa' ciò che vuoi; sia che tu taccia, taci per amore; sia che tu parli, parla per amore; sia che tu corregga, correggi per amore; sia che perdoni, perdona per amore; sia in te la radice dell'amore, poiché da questa radice non può procedere se non il bene.**

9. In questo sta l'amore. In ciò si è manifestato l'amore di Dio in noi: che Dio mandò il Figlio suo Unigenito in questo mondo, affinché noi viviamo per mezzo suo. In questo è l'amore, non nel fatto che noi abbiamo amato, ma nel fatto che lui stesso ci ha amati. Noi non abbiamo amato lui per primi: infatti egli per questo ci ha amati, perché lo amassimo. E Dio mandò il Figlio suo quale propiziatore per i nostri peccati: propiziatore, sacrificatore. Egli immolò la vittima per i nostri peccati. Dove trovò la vittima? Dove trovò quella vittima pura che voleva offrire? Non la trovò e offrì se stesso. Carissimi, se Dio così ci amò, dobbiamo anche noi amarci vicendevolmente (1Gv 4, 9-11). *Pietro* - disse - *mi ami?* Ed egli rispose: *Ti amo. Pasci le mie pecore* (Gv 21,15-17).

10. Nessuno mai vide Dio (1Gv 4, 12). Dio è invisibile; non bisogna cercarlo con gli occhi ma col cuore. Se volessimo vedere il sole, toglieremmo gli impedimenti agli occhi del corpo, per poter vedere la luce; così se vogliamo vedere Dio, purghiamo quell'occhio con cui Dio può essere visto. Dove si trova questo occhio? Ascolta il Vangelo: *Beati i mondi di cuore, perché essi vedranno Dio* (Mt 5, 8). Nessuno si faccia un'idea di Dio seguendo il giudizio degli occhi. Costui si farebbe l'idea di una forma immensa oppure prolungherebbe negli spazi una grandezza immensurabile, come questa luce che colpisce i nostri occhi e che egli stende all'infinito quanto può; oppure si farebbe di Dio l'idea di un vecchio dall'aspetto venerando. Non devi avere pensieri di questo genere. Se vuoi vedere Dio, hai a disposizione l'idea giusta: *Dio è amore*. Quale volto ha l'amore? quale forma, quale statura, quali piedi, quali mani? nessuno lo può dire. Esso tuttavia ha i piedi, che conducono alla Chiesa; ha le mani, che donano ai poveri; ha gli

occhi, coi quali si viene a conoscere colui che è nel bisogno; dice il salmo: *Beato colui che pensa al povero ed all'indigente* (Sal 41 [40], 2). La carità ha orecchi e ne parla il Signore: *Colui che ha orecchi da intendere, intenda* (Lc 8, 8). Queste varie membra non si trovano separate in luoghi diversi, ma chi ha la carità vede con la mente il tutto e allo stesso tempo. Tu dunque abita nella carità ed essa abiterà in te; resta in essa ed essa resterà in te. È mai possibile, o fratelli, che uno ami ciò che non vede? Perché allora, quando si fa la lode della carità, vi sollevate in piedi, acclamate, date lodi? Che cosa vi ho mostrato? Vi ho forse mostrato alcuni colori? Vi ho messo innanzi oro e argento? Vi ho sottoposto delle gemme tolte da un tesoro? Che cosa di grande ho mostrato ai vostri occhi? Forse che il mio volto nel parlarvi si è mutato? Io sono qui in carne ed ossa, sono qui nella stessa forma in cui ho fatto il mio ingresso; anche voi siete qui nella stessa forma in cui siete venuti. Ma si fa la lode della carità e uscite in acclamazioni. Certamente i vostri occhi non vedono nulla. Ma come essa vi piace quando la lodate, così vi piaccia di conservarla nel cuore. Capite, o fratelli, ciò che voglio dire: io vi esorto, per quanto il Signore lo concede, a procurarvi un grande tesoro. Se si mostrasse a voi un vaso d'oro cesellato, indorato, fatto con arte, ed esso attraesse i vostri occhi e attirasse a sé la brama del vostro cuore, e la mano dell'artista vi piacesse così come il peso della materia e lo splendore del metallo, forse che ciascuno di voi non direbbe: "oh, se avessi quel vaso"? Ma lo avreste detto inutilmente, poiché non era in vostro potere averlo. Oppure, se uno volesse averlo, penserebbe di rubarlo dalla casa di un altro. A voi vien fatto l'elogio della carità; se essa vi piace, abbiateela, possedetela; non è necessario che facciate un furto a qualcuno, non è necessario che pensiate di comprarla. Essa è gratuita. Tenetela, abbracciatela: niente è più dolce di essa. Se di tal pregio essa è quando viene presentata a voce, quale sarà il suo pregio quando è posseduta? 11. Se volete conservare la carità, fratelli, innanzitutto non pensate che essa sia avvilente e noiosa; non pensate che essa si conservi in forza di una certa mansuetudine, anzi di remissività e di negligenza. Non così essa si conserva. Non credere allora di amare il tuo servo, per il fatto che non lo percuoti; oppure che ami tuo figlio, per il fatto che non lo castighi; o che ami il tuo vicino allorquando non lo rimproveri; questa non è carità, ma trascuratezza. Sia fervida la carità nel correggere, nell'emendare; se i costumi sono buoni, questo ti rallegrerà; se sono cattivi, siano emendati, siano corretti. Non voler amare l'errore nell'uomo, ma l'uomo; Dio infatti fece l'uomo, l'uomo invece fece l'errore. Ama ciò che fece Dio, non amare ciò che fece l'uomo stesso. Amare quello significa distruggere questo: quando ami l'uno, correggi l'altro. Anche se qualche volta ti mostri crudele, ciò avvenga per il desiderio di correggere. Ecco perché la carità è simboleggiata dalla colomba che venne sopra il Signore (cf. Mt 3, 16). Quella figura cioè di colomba, con cui venne lo Spirito Santo per infondere la carità in noi. Perché questo? Una colomba non ha fiele: tuttavia in difesa del nido combatte col becco e con le penne, colpisce senza amarezza. Anche un padre fa questo; quando castiga il figlio, lo castiga per correggerlo. Come ho detto, il mercante, per vendere, blandisce ma è duro nel cuore: il padre per correggere castiga ma è senza fiele. Tali siate anche voi verso tutti. Ecco, o fratelli, un grande esempio, una grande regola: ciascuno ha figli o vuole averli; oppure, se ha deciso di non avere assolutamente figli dalla carne, desidera per lo meno averne spiritualmente: chi è che non corregge il proprio figlio? Chi è quel padre che non dà castighi (cf. Eb. 12, 7)? E tuttavia sembra che egli infierisca. L'amore infierisce, la carità infierisce: ma infierisce, in certo qual modo, senza veleno, al modo delle colombe e non dei corvi. Questo mi ha ricordato, fratelli miei, di dirvi che quei violatori della carità hanno operato scisma: come odiano la carità, così odiano la colomba. Ma la colomba li accusa: essa proviene dal cielo, i cieli si aprono, resta sopra la testa del Signore. E perché? Per udire: *Questi è colui che battezza* (Gv 1, 33). Allontanatevi, o predoni; allontanatevi, o invasori della proprietà di Cristo. Nelle vostre proprietà, dove volete fare da padroni, avete osato affiggere i titoli del Signore. Egli conosce i suoi titoli; rivendica la sua proprietà; non distrugge i titoli, ma entra e prende possesso. Così non viene distrutto il battesimo di chi viene alla Chiesa Cattolica, affinché non venga distrutto il titolo del suo Re. Ma che cosa avviene nella Chiesa Cattolica? Il titolo viene riconosciuto; il possessore entra sotto i suoi propri titoli, là dove il predone entrava con titoli non suoi.

7.3. Rave Party & Love-Parade. Lo sballo e la perdita totale del senso della vita:

Rave Party

«Chiamateci pure nomadi dello sballo. Ci muoviamo dalla spiaggia all'hangar come un'onda di ratti che strisciano lungo i muri. Che cambiano ogni ora l'appuntamento. Sempre col terrore di essere beccati dalla pula. Ci prendono oppure li imburriamo? E come entrare dentro la gabbia del Icone sperando di trovarci il paradiso con Kate Moss vestita da Eva. Però sai che la fiera è sempre nei pressi, e che può tornare da un momento all'altro per sbranarti. Il rave diventa una pera psicologica, ma alla fine si rivela sempre una bugia sordida. Quello che ti promette prima il falco (così si chiama l'organizzatore) è sballo, alcol e musica più forte della velocità del sole. Insom-ma tu credi di viverti una notte di "bella raffa" (cioè di libertà assoluta) e invece quei tuoni musicali battono il ritmo del tuo prossimo funerale.

«La prima ora è trascinante. Sono note di piacere che ti entrano nelle vene. Poi cominci ad assetare il tuo corpo, a perdere liquidi e allora devi concimare la tua fatica. Si comincia con l'alcol. Uno, due, tre bicchieri. Poi non li conti più. Entri in orbita e se reggi rum e vodka duri anche 6 o 7 ore. Poi schianti e devi fermarti. Quelli che tirano mattina, invece, sono tutti pompatis di cocaina mista a qualunque schifo. Li vedi subito: dalle tasche e dagli zaini tirano fuori perfino i sacchetti per vomitare. Svuotano lo stomaco e ricominciano. *Il rave come un volo di libertà? Il rave è un sabba dove il giorno si fonde nella notte, dove la bellezza della giovinezza si perde dentro la dannazione della droga.* Perché ci torno e ci ritorno? Perché alla fine è una sfida tra me e quel mostro sonoro. Perché tanti di loro vengono annientati dentro le sue spire e invece io lo frego sempre. Ogni volta mi dico: questa è l'ultima. Ma poi lui mi risucchia dentro al suo ritmo. L'immersione dentro quella caverna oscura è una partita di poker dove la posta in gioco è la tua pelle. Niente di più eccitante. Nulla di più fesso»¹.

Love-Parade

La Love-Parade era un popolare festival di musica techno, nato nel 1989 a Berlino (Germania) e replicata poi in tutto il mondo: altre città ad aver ospitato *LoveParade* sono state Tel Aviv, Città del Messico, Acapulco, Vienna, Città del Capo, San Francisco, Leeds, Roma (con il nome di Festival dell'Amore / Amore Festival), Sydney e Santiago del Cile. Le uniche città nelle quali viene ancora tenuta questa manifestazione sono però Acapulco, Tel Aviv, Santiago e Berlino. La manifestazione del 2010 organizzata a Duisburg è stato teatro di una delle più gravi stragi di spettatori in Europa degli ultimi 30 anni.

La Love-Parade 2010 di Duisburg è funestata da drammatici incidenti: *il 24 luglio 21 persone rimangono uccise, 342 sono i feriti* in base gli ultimi dati forniti dalla polizia, di cui 42 in gravi condizioni, il tutto a seguito di una gigantesca calca avvenuta all'interno di un tunnel lungo 200 m e largo 30 m sulla Karl Lehr Strasse, unica via d'accesso alla manifestazione.^[1]; si tratta di una tra le più gravi tragedie europee durante un evento di massa. Mentre le cause degli eventi sono in corso di accertamento, viene stimato che il numero dei partecipanti fosse di 1.400.000 persone, cifra notevolmente superiore alle aspettative delle autorità, intese per 250.000 persone^[2]. Dall'inchiesta giornalistica del settimanale tedesco Der Spiegel, emergono le gravi responsabilità di autorità e organizzatori^[3].

Dopo la tragedia di Duisburg, gli organizzatori hanno dichiarato che l'evento non si svolgerà mai più.

¹ STEFANO, 20 anni, primo anno di economia, in "Panorama", 3 settembre 2009, p. 66.



Cap. 8. LA COSCIENZA CRISTIANA

1. La coscienza nella rivelazione biblica:

1) **AT** (cfr Dizionari biblici alla voce לֵב = leb, cuore...): ..

* Fatti: Adamo (*Gen* 3,7-10); Caino (*Gen* 4,9-14); David (*2Sam* 24,10).

* Insegnamenti (*Gb* 27,6; *Sal* 16,3; 50; 138,23-26...).

2) **NT**: il termine συνείδησις = *sunéidesis*, coscienza è adoperato 30 volte ¹:

* 20 volte in Paolo:

♦ *Rm* 2,5; 13,5;

♦ *1Cor* 4,4 (il verbo σύνοιδα = *súnoida*, sapere, conoscere); 8,7a,b,.10.12; 10,25.27.28.29;

♦ *2Cor* 1,12; 4,2; 5,11;

♦ *1T* 1,5.19; 3,9; 4,2;

♦ *2Tm* 1,3;

♦ *Tt* 1,15;

* 5 volte in Eb: 9,9.14; 10,2.22; 13,18;

* 3 volte in 1Pt: 2,19; 3,16.21;

* 2 volte in At: 23,1; 24,16.

3) La riflessione sistematica nel pensiero di Paolo:

a. coscienza = personalità morale (implicita la dimensione religiosa- cristiana):

* buona (*At* 23,1; *1Tm* 1,5.19; *1Pt* 3,16), cattiva (*Eb* 10,22);

* forte - debole (*1Cor* 8,7; cfr *Rm* 2,9: il concetto, ma non il termine; *1Tm* 1,19; *1Pt* 3,16;

b. coscienza = funzione di "giudice" (*Rm* 13,5), "norma" (*Rm* 9,1; 13,5), "testimone" (*Rm* 2,15)

c. coscienza = atto di giudizio: (qui "giudizio" significa "giudicare e scegliere").

* obbligo di seguire tale giudizio (cfr *Rm* 13,2(!).5)

* giudizio di liceità e di prudenza (*1Cor* 8,1: "scienza- coscienza")

* criterio per giudicare è la carità verso Dio, se stessi e il prossimo ².

¹ NB. Non dimenticare che il termine «cuore» è adoperato 148 volte nel NT con vari significati.

²GS 16: Dignità della coscienza morale

"Nell'intimo della coscienza l'uomo scopre una legge che non è lui a darsi, ma alla quale invece deve obbedire e la cui voce che lo chiama sempre, ad amare e a fare il bene e a fuggire il male, quando occorre, chiaramente dice alle orecchie del cuore: fa questo, fuggi quest'altro. L'uomo ha in realtà una legge scritta da Dio dentro al suo cuore: obbedire ad essa è la dignità stessa dell'uomo, e secondo questa egli sarà giudicato (cfr. *Rm* 2,14- 16).

La coscienza è il nucleo più segreto e il sacrario dell'uomo, dove egli si trova solo con Dio, la cui voce risuona nell'intimità propria (cfr. PIO XII, *Radiomessaggio sulla retta coscienza cristiana da formare nei giovani*, 23 marzo 1952: AAS 44 (1952) 271). Tramite la coscienza si fa conoscere in modo mirabile quella legge, che trova il suo compimento nell'amore di Dio e del prossimo (cfr. *Mt* 22,37- 40; *Gal* 5,14). Nella fedeltà alla coscienza i cristiani si

4) La coscienza nei Sinottici come «interiorità della persona»:

a. Mt 6,21: “Là dov'è il tuo tesoro, sarà anche il tuo cuore”.

b. Mt 11,28: “28 Venite a me, voi tutti, che siete affaticati e oppressi, e io vi ristorerò. 29 Prendete il mio giogo sopra di voi e imparate da me, che sono mite e umile di cuore, e troverete ristoro per le vostre anime. 30 Il mio giogo infatti è dolce e il mio carico leggero”. (contesto!)

c. Mt 23,13-22: “¹³ Guai a voi, scribi e farisei ipocriti, che chiudete il regno dei cieli davanti agli uomini; perché così voi non vi entrate, e non lasciate entrare nemmeno quelli che vogliono entrarci ¹⁴. ¹⁵ Guai a voi, scribi e farisei ipocriti, che percorrete il mare e la terra per fare un solo proselito e, ottenutolo, lo rendete figlio della Geenna il doppio di voi. ¹⁶ Guai a voi, guide cieche, che dite: Se si giura per il tempio non vale, ma se si giura per l'oro del tempio si è obbligati. ¹⁷ Stolti e ciechi: che cosa è più grande, l'oro o il tempio che rende sacro l'oro? ¹⁸ E dite ancora: Se si giura per l'altare non vale, ma se si giura per l'offerta che vi sta sopra, si resta obbligati. ¹⁹ Ciechi! Che cosa è più grande, l'offerta o l'altare che rende sacra l'offerta? ²⁰ Ebbene, chi giura per l'altare, giura per l'altare e per quanto vi sta sopra; ²¹ e chi giura per il tempio, giura per il tempio e per Colui che l'abita. ²² E chi giura per il cielo, giura per il trono di Dio e per Colui che vi è assiso”.

d. Mc 7,1-23: “¹ Allora si riunirono attorno a lui i farisei e alcuni degli scribi venuti da Gerusalemme. ² Avendo visto che alcuni dei suoi discepoli prendevano cibo con mani immonde, cioè non lavate - ³ i farisei infatti e tutti i Giudei non mangiano se non si sono lavate le mani fino al gomito, attenendosi alla tradizione degli antichi, ⁴ e tornando dal mercato non mangiano senza aver fatto le abluzioni, e osservano molte altre cose per tradizione, come lavature di bicchieri, stoviglie e oggetti di rame - ⁵ quei farisei e scribi lo interrogarono: “Perché i tuoi discepoli non si comportano secondo la tradizione degli antichi, ma prendono cibo con mani immonde? ”. ⁶ Ed egli rispose loro: “Bene ha profetato Isaia di voi, ipocriti, come sta scritto:

Questo popolo mi onora con le labbra,
ma il suo cuore è lontano da me.

⁷ Invano essi mi rendono culto,
insegnando dottrine che sono precetti di uomini.

⁸ Trascurando il comandamento di Dio, voi osservate la tradizione degli uomini”. ⁹ E aggiungeva: “Siete veramente abili nell'eludere il comandamento di Dio, per osservare la vostra tradizione. ¹⁰ Mosè infatti disse: Onora tuo padre e tua madre, e chi maledice il padre e la madre sia messo a morte. ¹¹ Voi invece dicendo: Se uno dichiara al padre o alla madre: è Korbàn, cioè offerta sacra, quello che ti sarebbe dovuto da me, ¹² non gli permettete più di fare nulla per il padre e la madre, ¹³ annullando così la parola di Dio con la tradizione che avete tramandato voi. E di cose simili ne fate molte”.

[*Insegnamento sul puro e sull'impuro*]

¹⁴ Chiamata di nuovo la folla, diceva loro: “Ascoltatemi tutti e intendete bene: ¹⁵ non c'è nulla fuori dell'uomo che, entrando in lui, possa contaminarlo; sono invece le cose che escono dall'uomo a contaminarlo”. ¹⁶.

¹⁷ Quando entrò in una casa lontano dalla folla, i discepoli lo interrogarono sul significato di quella parabola. ¹⁸ E disse loro: “Siete anche voi così privi di intelletto? Non capite che tutto ciò che entra nell'uomo dal di fuori non può contaminarlo, ¹⁹ perché non gli entra nel cuore ma nel ventre e va a finire nella fogna? ”. Dichiarava così mondi tutti gli alimenti. ²⁰ Quindi soggiunse: “Ciò che esce dall'uomo, questo sì contamina l'uomo. ²¹ Dal di dentro infatti, cioè dal cuore

uniscono agli altri uomini per cercare la verità e per risolvere secondo verità tanti problemi morali, che sorgono tanto nella vita dei singoli quanto in quella sociale. Quanto più, dunque, prevale la coscienza retta, tanto più le persone e i gruppi sociali si allontanano dal cieco arbitrio e si sforzano di conformarsi alle norme oggettive della moralità. Tuttavia succede non di rado che la coscienza sia erronea per ignoranza invincibile, senza che per questo essa perda la sua dignità. Ma ciò non si può dire quando l'uomo poco si cura di cercare la verità e il bene, e quando la coscienza diventa quasi cieca in seguito alla abitudine del peccato”.

degli uomini, escono le intenzioni cattive: fornicazioni, furti, omicidi, ²² adulteri, cupidigie, malvagità, inganno, impudicizia, invidia, calunnia, superbia, stoltezza. ²³ Tutte queste cose cattive vengono fuori dal di dentro e contaminano l'uomo".

2. Coscienza e coscienza morale

- 1) *Coscienza e persona* (inconscio, preconcio, livello cosciente della persona)
- 2) *Coscienza e valori morali*:
 - a. coscienza *potenziale* (= facoltà): 1. sinderesi; 2. scienza morale
 - b. coscienza *attuale* (= giudizio): 1. *ragionamento*(sillogismo); 2. *intuizione*.
- 3) *Tipologia della coscienza morale*:
 - a. [*rispetto alla verità oggettiva*] coscienza retta (o vera) - erronea (vincibilmente o invincibilmente);
 - b. [*rispetto al giudizio dato dal soggetto*] coscienza certa o incerta (4 gradi: certezza, opinione, ipotesi, dubbio);
 - c. [*rispetto alla sensibilità del soggetto per i valori morali*]: 4 tipi di sensibilità: coscienza delicata, scrupolosa, rilassata, farisaica.

3. Il giudizio morale concreto: sintesi di coscienza (potenziale e attuale) e prudenza (nell'organismo virtuoso della persona)

- 1) *L'uomo vede e sceglie*
 - * che cosa è *bene* (coscienza potenziale)
 - * che cosa è *bene oggi- qui* (coscienza attuale)
 - * che cosa è *bene oggi- qui per me* (prudenza).
- 2) *Coscienza norma di moralità*:
 - * NB. Norma oggettiva della moralità è la legge morale; norma soggettiva è la coscienza. La coscienza è norma di moralità sotto due aspetti:
 - a. *in riferimento al soggetto*, cioè alla persona in quanto "io" cosciente e libero;
 - b. *in riferimento alla oggettività ideale*: cioè nella coscienza si rivela come partecipa il singolo individuo alla persona ideale; il riferimento è, quindi al Bene Assoluto, che è il "fondamento ultimo" e "norma"...
- 3) *La prudenza è virtù*:
 - a. *umana* (ATT! Nel cristiano si fa unità tra coscienza umana e coscienza teologale, tra legge naturale e legge nuova, tra libertà e libertà in Cristo, tra prudenza umana e prudenza nello Spirito)
 - b. *operativa*: agisce sia nel settore morale, oppure nel settore non immediatamente morale.
 - NB. La crescita morale dipende dalla dinamica della prudenza...
 - c. definizioni di prudenza:
 - * S. Agostino: "La prudenza è amore, poiché discerne saggiamente ciò che aiuta e ciò che nasconde l'amore" (PL 32,1322).
 - * S. Tommaso: a) *la virtù della prudenza* è la condizione abituale del soggetto che perfeziona la ragion pratica in vista di un *retto giudizio* di scelta, in relazione a ciò che deve essere fatto 'adesso-qui' (S. Th., II-II, q 49, a 2, ad 1). b) *L'atto di prudenza* è la ragione che procede secondo rettitudine nella libera 'scelta' di atti particolari, in rapporto al conseguimento del fine ultimo (II-II, q 49, a 2, ad 1).

4. I principi della coscienza come norma di moralità

1. La coscienza **retta e certa** è l'unica norma di moralità (oggettiva e soggettiva).
2. La coscienza **certa ma invincibilmente erronea** è norma di moralità non "per sé" ma "per accidens"
- * Conseguenza: Non si può agire contro la coscienza certa e invincibilmente erronea!.
3. La coscienza **vincibilmente erronea** non è norma di moralità (né "per sé", né "per accidens").
4. La **coscienza dubitante** non è norma di moralità, perché nel dubbio la coscienza sospende ogni giudizio; ogni decisione "al buio" rischia sempre di compiere il male.
- * Conseguenza: Non si può agire, con un *dubbio pratico* di coscienza o con coscienza *vincibilmente erronea*.
5. Nel caso di **dubbio solubile**: il passaggio dal dubbio alla certezza morale: tre passi successivi:

1). **Diretta eliminazione del dubbio operata:**

- a) direttamente mediante la riflessione e lo studio personale;
- b) ricorrendo al consiglio degli esperti.

2) **Indiretta eliminazione del dubbio pratico mediante l'aiuto di un principio riflesso particolare**

Un *principio riflesso particolare* è un principio che illumina il problema da un punto di vista vicino alla valutazione morale: per es. dal punto di vista del diritto (CIC, la legge civile), dal punto di vista della teologia spirituale, ecc. (cfr. PESCHKE, pp. 167- 168).

* * * **Principi riflessi utili per la indiretta eliminazione del dubbio pratico:**

1. La legge dubbia non obbliga.
 2. Nel dubbio dobbiamo stare dalla parte in cui sta la presunzione.
 3. Nel dubbio si presume che ogni persona sia innocente.
 4. Nel dubbio si presume che l'azione sia valida.
 5. Nel dubbio il fatto non si presume ma va provato.
 6. Nel dubbio si presume che si sia agito come si agisce ordinariamente.
 7. Nel dubbio si presume che sia preferibile il comportamento tradizionale, abituale e indicato dalla autorità.
 8. Nel dubbio si presume che l'attuale possessore sia il padrone.
- NB. Dobbiamo scegliere l'alternativa più sicura quando si tratta dei mezzi più sicuri per la salvezza dell'anima (sacramenti!), o per la vita fisica (medicine sicure, ecc.).

3. **Indiretta eliminazione del dubbio teorico mediante l'applicazione di un principio riflesso universale**

Un **principio riflesso universale** è equivalente ad **uno dei sistemi morali** riconosciuti dalla Chiesa, per es. il **probabilismo** (cfr D. CAPONE, Sistemi morali, in: *Nuovo Dizionario di Teologia Morale*, Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1990, pp. 1246- 1254).

6. Nel caso di **dubbio insolubile** di fronte ad un'azione che la persona deve compiere, "tra due mali bisogna preferire la scelta di quello minore":

Motivo: In questa situazione non si va contro il primo principio morale ("il male deve essere evitato"), perché la persona sceglie il male minore non perché esso è "un male", ma perché "è bene evitare il male maggiore!".

5. Libertà dell'atto di fede e limiti della libertà religiosa

Cfr. DH 10. 7; PESCHKE, pp. 174- 175; R. FRATTALLONE, *Religione, fede, speranza e carità virtù del cristiano. «La piena maturità in Cristo» (Ef 4,13)*, Editrice LAS, Roma 2003, pp. 272-

276; 307-315.

6. La maturazione della coscienza morale cristiana

(cfr R. FRATTALLONE, *Gradualità nello sviluppo della coscienza morale nell'arco dell'età evolutiva*, in G. CRAVOTTA (a cura di), *Giovani e morale*, Napoli, Dehoniane 1984, pp 135- 179; T. GOFFI – G. PIANA (a cura di), *Corso di morale. I. Vita nuova in Cristo*, Brescia, Queriniana 1983, pp.485- 489); E. GIAMMANCHERI – M. PERETTI (a cura di), *L'educazione morale*, Brescia, La Scuola 1977).

7. Coscienza e Magistero ecclesiastico (fonti e bibliografia)

* GS 16; LG 25; CCC 1776- 1802.

* GIOVANNI PAOLO II, *Lettera enciclica "Veritatis splendor"* (6 agosto 1993), nn.54- 64; CONGREG. per la DOTTRINA della FEDE, *Istruzione "Vocazione ecclesiale del teologo"* (24 maggio 1990); ID., *Regolamento per l'esame delle dottrine* (30 maggio 1997), in: "Il Regno-Documenti" 42 (1997/17) 517- 519); COMMISS. TEOL. INTERNAZ., *I mutui rapporti fra magistero ecclesiastico e teologia* (6 giugno 1976), in Ench. Vat. 5, nn. 2032- 2053.

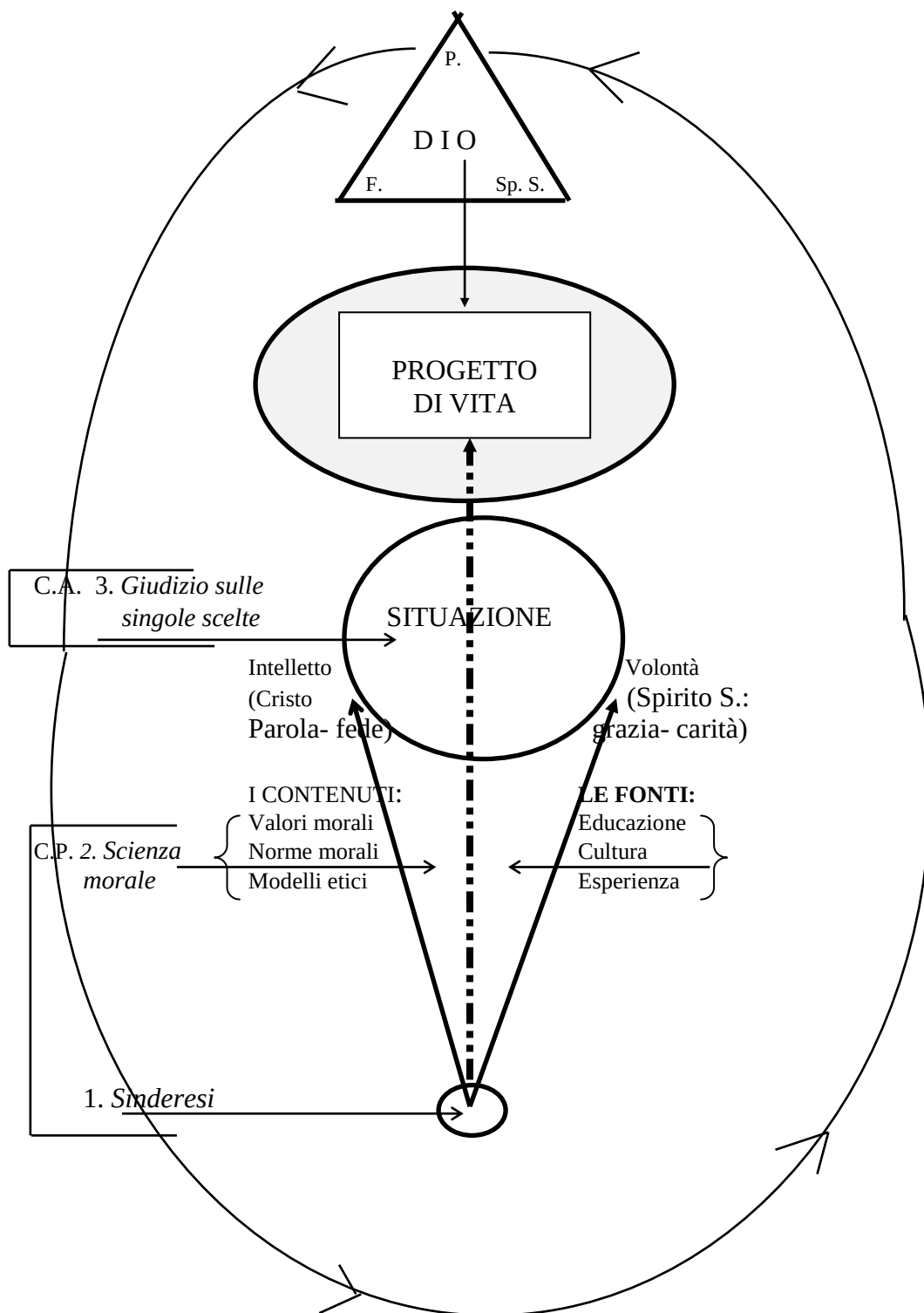
* R. FRATTALLONE, *La coscienza scintilla di verità: dottrina della «Veritatis splendor» e problematica odierna*, in: G. RUSSO (a cura di), *Veritatis splendor. Genesi, elaborazione, significato*, Dehoniane, Roma 1995², pp. 97- 128; R. FRATTALLONE, *Norma morale oggettiva, Magistero e coscienza soggettiva*, in: G. COFFELE - G. GATTI, *Problemi morali dei giovani oggi*, LAS, Roma 1990, pp. 81- 103; G. MATTAI, *Magistero e teologia: alle radici di un dissenso*, in "Asprenas" 37 (1990/1) 27- 40; L. MELINA, *Coscienza, libertà e Magistero*, in: "La Scuola Cattolica" 120 (1992/2- 3) 152- 171; R. TREMBLAY, *"Donum veritatis". Un document qui donne à penser*, in "Nouvelle Revue Théologique" 114 (1992/3) 391- 411; F. COMPAGNONI, *La ricerca della verità morale nella Chiesa*, in: L. LORENZETTI (a cura di), *Etica Teologica*, Vol. 1, Dehoniane, Bologna 1992², pp. 97- 156; G. RUSSO (a cura di), *Veritatis splendor. Genesi, elaborazione, significato*, Dehoniane, Roma 1995².

8. La problematica odierna sulla coscienza morale e l'insegnamento magisteriale della «Veritatis splendor», nn. 54- 64

(Cfr. R. FRATTALLONE, *La coscienza scintilla di verità: dottrina della «Veritatis splendor» e problematica odierna*, in: G. Russo (a cura di), *Veritatis splendor. Genesi, elaborazione, significato*, Roma 1995², pp. 97- 128; in particolare: pp. 121- 128):

1. Coscienza «creativa»... (cfr. VS 54)
2. Coscienza «giudizio» o «decisione»... (cfr. VS 55.59)
3. Coscienza ed «eccezioni» alla legge morale naturale... (cfr. VS 56)
4. «Teleologismo» e coscienza... (cfr. VS 93).

9. Un grafico. Coscienza: strutture e dinamismi



10. Gradualità nello sviluppo della coscienza morale nell'arco dell'età evolutiva ¹

Premessa

A. La coscienza morale

1. La coscienza morale nel mistero dell'uomo
2. L'originalità della coscienza morale in rapporto alle altre manifestazioni della coscienza umana:
 - a) Coscienza come relazione dell'io con il proprio corpo
 - b) Coscienza come relazione fra l'io e gli istinti
 - c) Coscienza come relazione dell'io con i sentimenti
 - d) Coscienza e relazioni umane
 - e) Coscienza e divenire storico
 - f) Coscienza e cultura
3. I rapporti primordiali della coscienza morale:
 - a) Identificazione della coscienza morale
 - b) Coscienza morale e legge
 - c) Coscienza morale e libertà
 - d) Coscienza ed educazione
 - e) Coscienza morale e specificità cristiana

B. I Contenuti assiologici e le grandi tappe di maturazione della coscienza morale cristiana

1. I contenuti essenziali della coscienza morale
 - a) Coscienza e valori
 - b) Coscienza e norme morali
 - c) La coscienza morale di fronte a Cristo il «Determinante»
2. Il fatto dello sviluppo della coscienza morale
 - a) La constatazione dello sviluppo della coscienza morale
 - b) Le cause interne ed esterne all'io nello sviluppo morale
 - c) L'intervento educativo e il fatto dello sviluppo morale
3. I principi dello sviluppo della coscienza morale
 - a) Unità dinamica della persona
 - b) Trascendenza verso l'ideale dell'io
 - c) Organicità degli interventi educativi
 - d) Gradualità nello sviluppo della coscienza morale
4. Le tappe di maturazione della coscienza morale
 - a) Infanzia (2-6 anni)
 - b) Fanciullezza (6-10 anni)
 - d) Preadolescenza (11-13 anni)
 - e) Adolescenza (14-17 anni)
 - f) Giovinezza (18-25 anni)

Conclusione

¹ R. FRATTALLONE, *Gradualità nello sviluppo della coscienza morale nell'arco dell'età evolutiva*, in G. CRAVOTTA (a cura di), *Giovani e morale. Presupposti per una catechesi giovanile*, Dehoniane, Napoli 1988, pp. 135- 179.

11. L'etica della situazione

a. Le origini storiche

* **L'occasione.** Il medico- filosofo E. Michel in un'opera sul matrimonio¹ (messa all'indice) sosteneva tesi lontane dalla teologia cattolica. Sosteneva, per es., che per provare la "fedeltà coniugale" una persona, se ne ha l'occasione, può scegliere un'avventura extraconiugale, dopo la quale comprenderà meglio cosa significa un amore fedele!!! (Analogamente per rafforzare la fede un cattolico che ne ha l'occasione, può frequentare ambienti di Protestanti fino a mettere "tra parentesi" la sua fede cattolica... Questa, sua fede, una volta sottomessa alla prova, sarà più solida! (Att. L'autore viveva in Germania. In ambiente protestante simili teorie venivano suggerite da E. GRIESEBACH che per primo, in un'opera del 1928, adoperò il termine "*Situationethik*"!))....

b. L'intervento magisteriale.

* Opinioni simili serpeggiavano anche in altri ambienti sostenute in altri scritti...

* Intervengono, prima Pio XII in due discorsi², e poi il Santo Uffizio con una Istruzione sull' «etica della situazione» del 1956. È proprio quest'ultimo documento che, organizzando principi teorici ed applicazioni di natura casistica, offre una visione organica dell'etica della situazione.

c. Il principio ispiratore condannato

* "Non esiste un bene morale oggettivamente valido per tutti. Il bene morale non dipende essenzialmente dall'ontologia della persona in riferimento al suo fine ultimo, ma dalla **situazione** della sua esistenza concreta". Quindi, il bene non nasce radicalmente dall'*oggetto morale*, ma è la *circostanza* in cui viene a trovarsi la persona, che conferisce la prima moralità all'azione.

* La visione della teologia cattolica:

- Il bene morale è la sintesi armonica e gerarchica di tre elementi concorrenti:

1. **l'oggetto morale** (l'azione in sé che può essere o buona o cattiva);
2. **il fine- intenzione** del soggetto che agisce può essere buono o cattivo;
3. **le circostanze** che aumentano o diminuiscono la bontà o cattiveria dell'azione.

* Nell'etica della situazione, al contrario, è la **circostanza** a conferire la prima qualifica etica all'azione, è la circostanza (e non l'oggetto) a determinare essenzialmente se un'azione è buona o cattiva!

d. Tre radici teoretiche che distinguono diverse forme di etica della situazione:

1) *L'esistenzialismo.* Se l'esistenza precede l'essenza, e se l'essenza rimane sempre un mistero inconoscibile, sarà il frammento della mia esistenza a determinare ciò che è bene e ciò che è male (cfr. *SARTRE*)

2) *Il protestantesimo.* Se l'uomo è totalmente corrotto, non potrà mai sapere ciò che veramente è bene o è male. Sarà invece l'illuminazione dello Spirito Santo che può identificarsi e parlare nelle situazioni cangianti della vita, a determinare la moralità (bontà o cattiveria) di ogni scelta dell'uomo.

3) *Alcuni autori cattolici.* Questi autori hanno tentato di valorizzare l'istanza etica, presente nell'etica della situazione, dando, rispetto alla dottrina tradizionale, una nuova comprensione delle «circostanze».

* *Padre Bernard HÄRING* approfondisce la dimensione teologica delle circostanze, viste

¹ E. MICHEL, *Der Partner Gottes. Weisungen der christlichen Selbstverständnis*, L. Schneider, Heidelberg 1946.

² Cf. "*Acta Apostolicae Sedis*" 44 (1952)270- 271; 413- 419.

come *καῖρός* (= *kairòs*), tempo-grazia (all'interno della quale si svolge il dialogo tra Dio che avvolge interamente l'esistenza dell'uomo e l'uomo che non può non dare una risposta all'interno della sua struttura creaturale essenzialmente dipendente dal tempo).

* *Padre Josef FUCHS*. Approfondisce la dimensione della intenzionalità della persona, che non può sussistere senza il suo riferimento alla situazione: è là che la persona rivela pienamente se stessa e realizza progressivamente il suo ideale di vita.

* *Padre Klaus DEMMER* (analogamente P. Sergio *BASTIANEL*) approfondiscono il significato comunitario ed ecclesiale della «situazione»: le circostanze rivelano ed attuano l'essere essenzialmente sociale e comunionale della persona.

e. Cenni bibliografici sull'etica della situazione.

G. ANGELINI, *Situazione (etica della)*, in *Dizionario Enciclopedico di Teologia Morale*, Roma, Paoline 1973², pp.948- 953; K. H. PESCHKE, pp. 109- 110; G. PALO, *Situazione (etica della)*, in: *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, Vol.3, Marietti, Torino 1977, pp. 265- 273; K. RAHNER, *Il problema di un'etica esistenziale formale*, in: ID, *Saggi di antropologia soprannaturale*, Paoline, Roma 1965, pp. 467- 495; P. PIOVANI, (a cura di) *L'etica della situazione*, Guida, Napoli 1974; J. FLETCHER, *Moral responsibility: situation ethics at work*, Westminster Press, Philadelphia 1967; J. FUCHS, *Situation und Entscheidung. Grundfragen cristlicher Situations- ethik*, Frankfurt a. M., 1962; J. GOFFINET, *Morale de situation et morale chrétienne*, Office Général du Livre, Paris 1963; A. PEREGO, *L'etica della situazione*, Civiltà Cattolica, Roma 1958; J. P. Sartre, *Verità e esistenza*, Il Saggiatore, Milano 1991; E. SCHILLEBEECKX, *Dio il futuro dell'uomo*, Paoline, Roma 1970; D. and A. VON HILDEBRAND, *Morality and Situation Ethics*, Chicago 1966.



12. Coscienza personale e agenzie formative

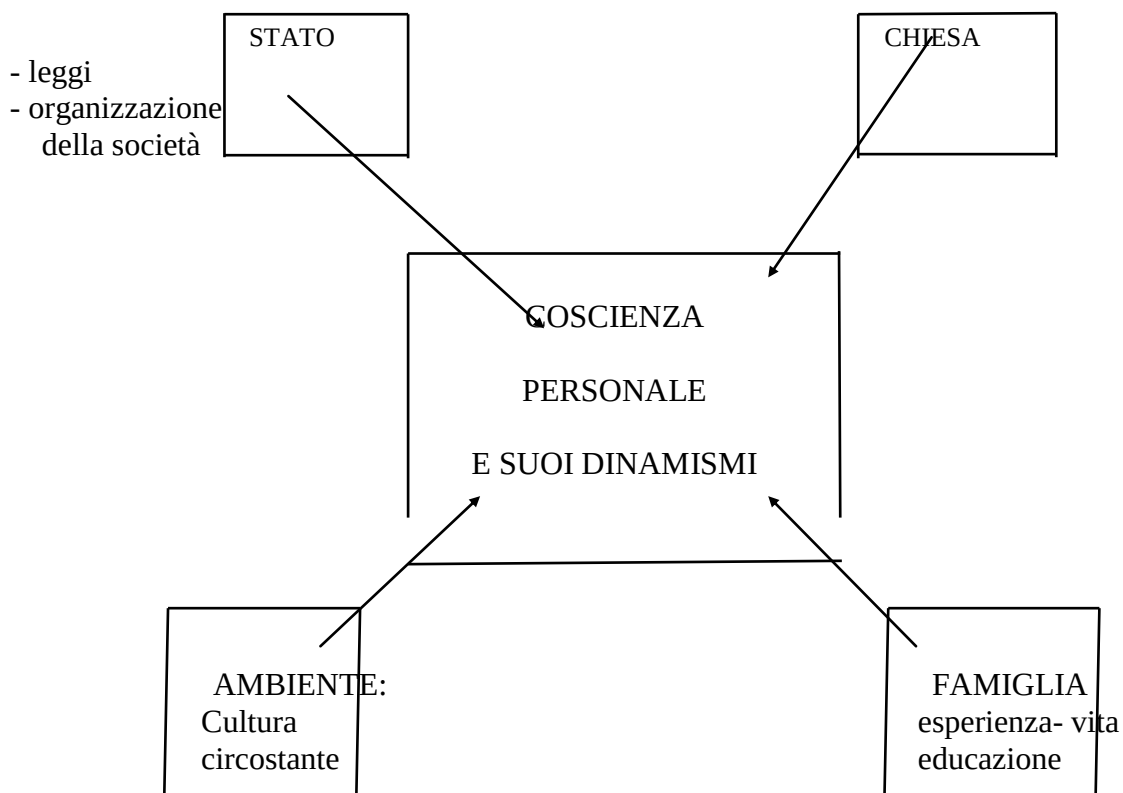
Premessa

* Il grafico vuole esprimere il dialogo multidirezionale tra la coscienza personale e le più comuni agenzie formative, che forniscono i vari aspetti della moralità

* In particolare ogni agenzia offre alla persona, analiticamente oppure organicamente,

1. i valori etici
2. le norme di comportamento
3. i modelli sociali che realizzano o distruggono l'ethos riconosciuto dalla rispettiva agenzia

1. I rapporti tra coscienza e agenti formativi



2. Il cammino di maturazione delle singole persone (come personalità moralmente ben definite)

Cfr. schema della pagina seguente ./.

3. I nodi problematici

- a. le tappe di maturazione psico- sociologica della persona originano diversità di problemi
- b. le doti e i limiti della singola persona originano diversità di problemi
- c. il diverso dosaggio degli interventi degli agenti formativi causano problemi diversi



INTEGRAZIONI TEOLOGICO-PASTORALI

Cap. 8. LA COSCIENZA CRISTIANA

8.1. *VALESCCHI Ambrogio – PRIVITERA Salvatore, Coscienza, in NDTM, pp. 183-203.*

8.2. *Giovanni Paolo II, Lettera enciclica «Fides et ratio» (14 settembre 1998), n. 98:*

98. Considerazioni analoghe si possono fare anche in riferimento alla *teologia morale*. Il recupero della filosofia è urgente anche nell'ordine della comprensione della fede che riguarda l'agire dei credenti. Di fronte alle sfide contemporanee nel campo sociale, economico, politico e scientifico la coscienza etica dell'uomo è disorientata. Nella Lettera enciclica *Veritatis splendor* ho rilevato che molti problemi presenti nel mondo contemporaneo derivano da una « crisi intorno alla verità. Persa l'idea di una verità universale sul bene, conoscibile dalla ragione umana, è inevitabilmente cambiata anche la concezione della coscienza: questa non è più considerata nella sua realtà originaria, ossia un atto dell'intelligenza della persona, cui spetta di applicare la conoscenza universale del bene in una determinata situazione e di esprimere così un giudizio sulla condotta giusta da scegliere qui e ora; ci si è orientati a concedere alla coscienza dell'individuo il privilegio di fissare, in modo autonomo, i criteri del bene e del male e agire di conseguenza. Tale visione fa tutt'uno con un'etica individualistica, per la quale ciascuno si trova confrontato con la sua verità, differente dalla verità degli altri ». (116)

Nell'intera Enciclica ho sottolineato chiaramente il fondamentale ruolo spettante alla verità nel campo della morale. Questa verità, riguardo alla maggior parte dei problemi etici più urgenti, richiede, da parte della teologia morale, un'attenta riflessione che sappia mettere in evidenza le sue radici nella parola di Dio. Per poter adempiere a questa sua missione, la teologia morale deve far ricorso a un'etica filosofica rivolta alla verità del bene; a un'etica, dunque, né soggettivista né utilitarista. L'etica richiesta implica e presuppone un'antropologia filosofica e una metafisica del bene. Avvalendosi di questa visione unitaria, che è necessariamente collegata alla santità cristiana e all'esercizio delle virtù umane e soprannaturali, la teologia morale sarà capace di affrontare i vari problemi di sua competenza ? quali la pace, la giustizia sociale, la famiglia, la difesa della vita e dell'ambiente naturale ? in maniera più adeguata ed efficace.

8.3: *R. Frattallone, La coscienza nella «Veritatis splendor».*

Dopo aver proposto la dottrina sulla coscienza morale contenuta nella VS, presentiamo alcune correnti di pensiero direttamente connesse con il tema della coscienza, ma non condivise dalla nostra enciclica.

A. Coscienza «creativa»

All'interno delle correnti filosofiche e teologiche che sovra-esaltano il ruolo del soggetto, rispetto della verità oggettiva, nell'orizzonte dell'ethos, alcuni studiosi attribuiscono alla coscienza morale dell'individuo una funzione «creativa».

E' evidente che il concetto di creatività, strettamente collegato con quello di «autonomia» della persona nel suo agire morale libero, va precisato ulteriormente, giacché esso può indicare o una autonomia-creatività relativa che nulla toglie alla dipendenza assoluta della persona dal Creatore ¹, oppure designa quella totale indipendenza da Dio che

¹ In questa linea Häring, all'interno del rapporto fondamentale tra il credente e il Cristo, scrive: "L'esperienza umana è sempre una mediazione dal passato al futuro. Il presente è davvero un esser-presenti davanti a Dio e con gli altri quando imprimiamo una direzione creativa a ciò che abbiamo ricevuto dal passato come eredità comune. Se, in vista di questa eredità, accettiamo la sfida del presente e l'aspettativa del futuro, noi agiamo responsabilmente e siamo creativi" (B. HÄRING, *Liberi e fedeli in Cristo. Teologia morale per preti e laici, I*, Paoline, Roma 1979, p. 123). Illuminanti e suggestive le pagine che il medesimo studioso dedica alla "persona responsabile e creativa" in diretto collegamento con Dio Creatore: cfr. *ivi*, pp. 110-140; ID., *Norma e coscienza creativa*, in: *Il Regno-Attualità* 34 (1989/8) N. 615, pp. 177-181; cfr. pure A. MOLINARO, *Creatività e responsabilità della coscienza*, in: T. GOFFI

deputa all'individuo la totale creazione dei suoi valori e delle sue norme morali ¹. Perciò l'enciclica precisa:

"L'insegnamento del Concilio sottolinea, da un lato, *l'attività della ragione umana* nel rinvenimento e nella applicazione della legge morale: la vita morale esige la creatività e l'ingegnosità proprie della persona, sorgente e causa dei suoi atti deliberati. D'altro lato, la ragione trae la sua verità e la sua autorità dalla legge eterna... La giusta autonomia della ragione pratica significa che l'uomo possiede in se stesso la propria legge, ricevuta dal Creatore. Tuttavia, *l'autonomia della ragione non può significare la creazione*, da parte della stessa ragione, *dei valori e delle norme morale*" (VS 40).

La VS, senza entrare nell'ambito proprio della riflessione teologico morale, in cui, dopo aver accettato la dipendenza della creatura dal Creatore, si precisano ulteriormente i limiti e l'ambito «creativo» della ragione e della libertà umana ², stigmatizza una concezione della coscienza morale totalmente aliena dalla tradizione della Chiesa:

<

L'enciclica giudica come opinioni aberranti dal Magistero e dalla dottrina tradizionale della Chiesa quelle che, fondandosi sulla autonomia e sulla creatività della coscienza morale, affermano che possa esistere un duplice statuto di verità morale:

"Oltre al livello dottrinale e astratto, occorrerebbe riconoscere l'originalità di una certa considerazione esistenziale più concreta. Questa, tenendo conto delle circostanze e della situazione, potrebbe legittimamente fondare delle *eccezioni alla regola generale* e permettere così di compiere praticamente, con buona coscienza, ciò che è qualificato come intrinsecamente cattivo dalla legge morale... Su questa base si pretende di fondare la legittimità di soluzioni cosiddette «pastorali» contrarie agli insegnamenti del Magistero e giustificare un'ermeneutica «creatrice», secondo la quale la coscienza morale non sarebbe affatto obbligato, in tutti i casi, da un precetto negativo particolare.

Non vi è chi non colga che con queste impostazioni si trova messa in questione *l'identità stessa della coscienza morale* di fronte alla libertà dell'uomo e alla legge di Dio" (VS 56).

B. La coscienza «giudizio» o «decisione»?

Nell'ambito dell'etica soggettivista si sviluppa un filone di riflessione che enfatizza il ruolo decisionale della coscienza a detrimento del suo riferimento all'ordine oggettivo della verità e al ruolo valutativo della ragione sul bene da fare e il male da evitare ³.

I fautori di questa teoria partono da una critica all'idea classica della coscienza intesa come giudizio pratico normativo dell'azione da compiere; per essi una tale concezione sarebbe troppo angusta perché ridurrebbe la funzione della coscienza ad una semplice applicazione di norme generali ai singoli casi della vita (cfr. VS 55). Affermano che

"simili norme non possono essere in grado di accogliere e di rispettare l'intera irripetibile specificità di tutti i singoli atti concreti delle persone; possono anche, in qualche modo, aiutare a una giusta *valutazione* della situazione, ma non possono sostituire le persone nel prendere una *decisione* personale su come comportarsi nei determinati casi particolari" (VS 55).

La VS censura la posizione di quanti affermano che la funzione fondamentale della coscienza è quella della «decisione» e non già del «giudizio». Questi autori sono spinti a tali affermazioni dal desiderio di ricollocare la persona al centro della vita morale e di

(a cura di), *Problemi e prospettive di Teologia Morale*, Queriniana, Brescia 1976, pp. 149-172.

¹ Connesso con il problema della creatività della coscienza morale c'è il problema della possibile «epikeia» a riguardo della legge naturale; cfr. al riguardo, J. FUCHS, *Epikieia circa legem moralem naturalem?*, in "Periodica" 69 (1980/1-2) 251-270; G. VIRT, *Epikie-verantwortlicher Umgang mit Normen. Eine historisch-systematische Untersuchung*, M. Grünewald-Verlag, Mainz 1983; A. WEALE, *Equality, Social Solidarity, and the Welfare State*, in "Ethics" 100 (1990/3) 473-488.

² "In alcune correnti del pensiero moderno si è giunti ad *esaltare la libertà al punto da farne un assoluto*, che sarebbe la sorgente dei valori. In questa direzione si muovono le dottrine che perdono il senso della trascendenza o quelle che sono esplicitamente atee" (VS 32).

³ Cfr. A. LOPEZ AZPITARTE, *Decisiones de conciencia en un mundo tecnificado*, in "Moralia" 10 (1988/1) N. 37, pp. 65-89; A. GÜNTHER, *Legge e decisione personale*, Paoline, Roma 1970.

evidenziare il ruolo originale e creativo della coscienza; per ottenere tale obiettivo occorrerebbe superare l'idea di «giudizio» morale inteso quasi come un marchingegno automatico e spersonalizzato, che applica norme esterne alla persona ed evidenziare che l'io personale rimane sempre il centro decisionale dell'ethos. La VS aggiunge che un tale spostamento dalla Legge divina alla persona, e una trasformazione del ruolo della coscienza da «giudizio» in «decisione» tende a porre al margine, anche per i credenti, il ruolo del Magistero:

"Alcuni autori chiamano i suoi atti, non più con il nome di «giudizi», ma con quello di «decisioni»; solo prendendo «autonomamente» queste decisioni l'uomo potrebbe raggiungere la sua maturità morale. Né manca chi ritiene che questo processo di maturazione sarebbe ostacolato dalla posizione troppo categorica che, in molte questioni, assume il Magistero della Chiesa, i cui interventi sarebbero causa, presso i fedeli, dell'insorgere di inutili conflitti di coscienza" (VS 55).

Simili impostazioni dottrinali, inficiate di un soggettivismo ¹ più o meno palese e conclamato, portano automaticamente ad un relativismo morale pratico ², perché le situazioni della vita, sempre cangianti, staccano la coscienza dalla sua norma oggettiva (la legge divina) e la costringono ad elaborare, di volta in volta, la norma etica di comportamento a partire esclusivamente dalle circostanze dell'esistenza con il rischio di relegare ad un iperuranio utopico l'ideale comune ad ogni persona, fondato, in ultima analisi, sulla natura umana e sulla legge naturale (cfr. VS 51-53).

C. Coscienza ed eccezioni alla legge naturale

Dalla miscomprensione del concetto di legge naturale causata da una precomprensione filosofica soggettivista e relativista dell'etica, può originarsi quella teoresi che attribuisce alla coscienza il potere di decidersi contro la legge naturale, quando, per esempio, la persona stabilisce che la sua situazione concreta di vita si può considerare come una «eccezione» alla legge naturale. La conseguenza è evidente: ciò che in sé è considerato un male morale da evitare, nel caso concreto la coscienza lo giudica, dal punto di vista morale, una azione indifferente oppure, addirittura, un bene da fare ³.

L'enciclica di Giovanni Paolo II, dopo aver ribadito il carattere immutabile e universale della legge morale naturale (cfr. VS 51; 53), respinge l'opinione di quegli autori che, con l'intento di risolvere i complessi problemi di coscienza, propongono una teoria della «doppia verità», distinguendo una verità dottrinale astratta, che rimane in sé eterna e immutabile, da una verità incarnata nelle situazioni concrete in cui vivono le persone;

¹ Il rapporto tra soggettivismo e oggettivismo morale, anche in riferimento alla problematica odierna, è stato affrontato da diversi studiosi di morale; cfr. J. FUCHS, *Sittliche Wahrheit zwischen Objectivismus und Subjectivismus*, in "Gregorianum" 63 (1982/4) 631-646; ID., *The Absolute in Morality and the Christian Conscience*, in "Gregorianum" 71 (1990/4) 679-695; R. GARCIA DE HARO, *El juicio de la conciencia en el dinamismo de la libertad y el orden moral objetivo*, in "Seminarium" 28 (1988/3-4) 389-404; D. TETTAMANZI, *L'oggettività del giudizio di coscienza*, in "La Scuola Cattolica" 111 (1983/5) 426-449; P. TOINET, *Conscience et loi objective*, in "Nouvelle Revue Théologique" 108 (1976/7) 577-591.

² Il ruolo della coscienza è stravolto dalle impostazioni teoretiche derivate dal soggettivismo e dal relativismo; infatti, se la coscienza perde il suo riferimento all'ordine oggettivo della verità morale, deve ampliare enormemente il suo ruolo normativo per supplire alla assenza della forza normativa derivante dalla legge divina (e la libertà soggettiva, utopisticamente sovra-esaltata, rischia in realtà di rimanere rinchiusa nella povertà dell'io). Se, infatti, la coscienza rimane angustamente rinchiusa entro i propri condizionamenti (psicologici e sociali...) e senza riferimento ad un qualche ideale che trascenda il soggetto, il suo ruolo progettuale e decisionale nella vita morale inevitabilmente verrà paralizzato e ridotto agli spazi di una «morale debole».

³ Un autore contemporaneo, dopo aver affermato che la legge morale naturale contiene elementi immutabili ed elementi mutabili dipendenti dalle circostanze entro le quali essa si incarna, ribadisce alcuni criteri in base ai quali giudicare se si tratta di un suo vero cambiamento: "1) ciò che sembra essere un cambiamento della norma, può in certe circostanze essere solo un cambiamento della conoscenza; 2) il cambiamento può riguardare non la norma stessa, bensì soltanto la sua applicazione" (cfr. A. GÜNTHER, *Chiamata e risposta. Una nuova teologia morale. I - Morale generale*, Paoline, Roma 1974, pp. 333-335).

questi autori giungono a sostenere che è la vita stessa, nel suo dinamismo storico mutevole, che impone le «eccezioni alla regola generale»:

"alcuni hanno proposto una sorta di duplice statuto della verità morale. Oltre al livello dottrinale e astratto, occorrerebbe riconoscere l'originalità di una certa considerazione esistenziale più concreta. Questa, tenendo conto delle circostanze e della situazione, potrebbe legittimamente fondare delle *eccezioni alla regola generale* e permettere così di compiere praticamente, con buona coscienza, ciò che è qualificato come intrinsecamente cattivo dalla legge morale... Su questa base si pretende di fondare la legittimità di soluzioni cosiddette «pastorali» contrarie agli insegnamenti del Magistero e di giustificare una ermeneutica «creatrice», secondo la quale la coscienza morale non sarebbe affatto obbligata, in tutti i casi, da un precetto negativo particolare" (VS 56).

Tali posizioni teoretiche sono inaccettabili. Infatti la molteplicità delle situazioni non annullerà mai l'identità della natura dell'uomo e le esigenze intrinseche della legge naturale che scaturiscono immediatamente essa.

Il dovere di venire incontro alle persone in difficoltà e di risolvere pastoralmente i loro gravi problemi etici, non autorizza nessuno (né gli studiosi, né i pastori) ad abbassare o a deformare lo statuto costitutivo della natura umana e della moralità che ne deriva ¹.

Invece, sia l'intervento pastorale che quello pedagogico, dovranno avere di mira sia l'ideale della piena maturazione etica dell'uomo, sia la situazione di difficoltà o di lacerazione in cui versa l'individuo, per poter tracciare il cammino graduale e personalizzato che, liberando la persona dai condizionamenti angustianti del suo *ethos*, la guideranno verso la pienezza dell'ideale etico incarnato nelle sue concrete condizioni di esistenza. In altre parole, come non esiste una doppia verità morale, così non esistono due categorie di persone, l'una chiamata alla pienezza della vita morale, e un'altra costretta ad una moralità di seconda categoria confacentesi a chi è, e resterà sempre, una mezza creatura umana.

D. Teleologismo e coscienza

Nella enciclica, infine, troviamo un argomento complementare che controbatte le tesi del teleologismo partendo dalla dinamica della coscienza morale ²; vi si afferma, infatti, che nel caso del «martirio» si rivela il limite della visione teleologista, che non riuscirà a giustificare teoreticamente, soltanto con il calcolo dei beni-mali pre-morali, la scelta etica del credente che si offre per diventare martire. Perciò

"Se il martirio rappresenta il vertice della testimonianza alla verità morale, a cui relativamente pochi possono essere chiamati, vi è nondimeno una coerente testimonianza che tutti i cristiani devono esser pronti a dare ogni giorno anche a costo di sofferenze e di gravi sacrifici" (VS 93).

¹ L'enciclica respinge ogni forma di «dissenso intra-ecclesiale» al Magistero "fatto di calcolate contestazioni e di polemiche attraverso i mezzi della comunicazione sociale, perché *contrario alla comunione ecclesiale e alla retta comprensione della costituzione gerarchica del Popolo di Dio*" (VS 113). Sull'argomento cfr. C.E. CURRAN - R.A. MC KORMICK, *Dissent in the Church. Readings in Moral Theology*, n. 6, Paulinist Press, New York/Mahawah 1988; CONFERENZA EPISCOPALE U.S.A., *Responsabilità dottrinali: elementi per promuovere la collaborazione e risolvere gli equivoci fra Vescovi e Teologi* (19 giugno 1989), in "Il Regno-Documenti" 34 (1989/15) N. 622, pp. 488-498.

² La VS esponendo direttamente le tesi del teleologismo, afferma che esso non è accettabile perché stravolge le «fonti classiche della moralità» (oggetto, intenzione e circostanze), e sostenendo che "i criteri per valutare la giustizia morale di un'azione sono ricavati dalla *ponderazione dei beni non-morali o pre-morali* da conseguire e dei rispettivi valori non-morali o pre-morali da rispettare. Per taluni il comportamento concreto sarebbe giusto, o sbagliato, a seconda che possa, o non possa, produrre uno stato di cose migliore per tutte le persone interessate: sarebbe giusto il comportamento in grado di «massimizzare» i beni e di «minimizzare» i mali" (VS 74). Per un primo approfondimento della tematica e il suo collegamento con i temi di morale fondamentale, cfr. J. FUCHS, *Etica cristiana in una società secolarizzata*, Piemme, Casale Monferrato (Alessandria) 1984, pp. 117-135; F. BÖCKLE, *Morale Fondamentale*, Queriniana, Brescia 1979, pp. 260-275; B. SCHÜLLER, *L'uomo veramente uomo. La dimensione teologica dell'etica nella dimensione etica dell'uomo*, EDI OFTES, Palermo 1987; S. PRIVITERA, *Etica normativa*, in: *Nuovo Dizionario di Teologia Morale*, Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1990, pp. 374-380.

La verità in sé e il bene morale che si affacciano alla coscienza del credente (e, più generalmente, ad ogni uomo) hanno una loro consistenza ontologica e una loro imperatività etica che trascende ogni calcolo di «massimizzazione»¹. Anzi può accadere, come nel caso del martirio, che la verità del bene morale in sé sovverte i calcoli sui beni pre-morali, e l'individuo sarà sì sentirà obbligato a rinunciare ad essi e a far trionfare, all'interno della scelta libera della coscienza, la verità e il bene morale che, da verità e bene morale in sé, diventeranno verità e bene della persona.

"La voce della coscienza ha sempre richiamato senza ambiguità che ci sono verità e valori morali per i quali si deve essere disposti anche a dare la vita. Nella parola e soprattutto nel sacrificio della vita per il valore morale la Chiesa riconosce la medesima testimonianza a quella verità che, già presente nella creazione, risplende pienamente sul volto di Cristo" (VS 94).

Conclusione

Concludiamo queste riflessioni sulla coscienza morale nella «*Veritatis splendor*» trasformando in augurio di ampia prospettiva pastorale quanto l'enciclica afferma sulla coscienza cristiana: che il cuore del credente, sempre aperto a un dialogo intimo con il Cristo, Parola Eterna di Verità, possa trovare nella Chiesa la luce per vivere coerentemente il suo ethos cristiano:

"Nel cuore del cristiano, nel nucleo più segreto dell'uomo, risuona sempre la domanda che un giorno il giovane del Vangelo rivolse a Gesù: «Maestro, che cosa devo fare di buono per ottenere la vita eterna?» (Mt 19,16)... E quando i cristiani gli rivolgono la domanda che sale dalla loro coscienza, il Signore risponde con le parole dell'Alleanza Nuova affidate alla sua Chiesa... Per questo la risposta della Chiesa alla domanda dell'uomo ha la saggezza e la potenza di Cristo crocifisso, la verità che si dona" (VS 117).



Et Verbum Caro factum est et habitavit in nobis

¹ Cfr. A. DI MARINO, *La coscienza alla ricerca del bene morale*, in "Rivista di Teologia Morale" 20 (1988/4) N. 80, pp. 77-88.

8.4. Educazione della coscienza (articolo di Alessio Magro)

Roma caput mundi per droga - seconda solo a Milano (di Alessio Magro) (26 marzo 2008).

Una passeggiata in centro, l'aperitivo, il cinemino, la pizza, poi un cocktail e in pista nei locali in. Non prima di una sniffatina. Basta chiedere la coca al barista, al cassiere, al buttafuori. Trenta, quaranta, cinquanta euro per una caramella choc: viene smerciata così, avvolta nelle cartine di plastica come un bon bon. Semplice come comprare le sigarette. Lo hanno raccontato nei mesi scorsi i giornalisti di Repubblica, insospettiti reporter nelle "notti bianche" romane. Fiumi di cocaina, una pratica che è ormai comunissima. Ma la Capitale e il Lazio non sono soltanto tra le principali piazze di smercio: i grandi traffici incrociano gli aeroporti romani e gli scali marittimi sul Tirreno, i broker calabresi, i grossisti italiani ed europei, i piazzisti stranieri e i produttori colombiani si incontrano in riva al Tevere. Tutte le mafie del mondo hanno una loro ambasciata nella Città Eterna, l'ombelico del mondo.

Operazione Impero Romano.

Basta sfogliare la relazione del Dcsa (Direzione centrale servizi antidroga) riferita al 2007 per avvalorare la tesi: anche nell'anno passato il Lazio è uno dei nodi nevralgici dei traffici di droga. Quasi tremila le operazioni – al secondo posto tra le regioni – concentrate in provincia di Roma, che è prima in assoluto (2.263). Il Lazio segue alla Lombardia e precede la Campania, insieme accumulano oltre il 40% delle operazioni sul suolo italiano. Le forze dell'ordine sono chiamate agli straordinari (+7% rispetto al 2006), un trend di crescita ormai decennale.

I narco-blitz.

Uno dei principali blitz degli ultimi anni ha colpito la 'ndrangheta, attiva sul litorale romano. Con Appia-Mithos e le successive indagini si è fatta chiarezza sugli affari dei Gallace (originari del Catanzarese). Altro colpo alla 'ndrangheta nel maggio 2007, con l'operazione The king: traffici lungo la Penisola, con basi a Roma. Nell'agosto scorso, a Civitavecchia l'operazione Nerone ha azzerato una cellula operativa delle famiglie camorriste Gallo-Cavaliere di Torre Annunziata. Infine, dalle indagini del procuratore Italo Ormanni e del pm Adriano Iasillo, viene alla luce un giro da 600 milioni di dollari, organizzato dalla cosca calabrese dei Rizzuto operativa in Canada. Partite di droga saldate su conti correnti off shore, cifre movimentate anche nell'ufficio della spa "Made in Italy" con ufficio in piazza Colonna.

Montagne di polvere.

Circa due tonnellate di stupefacenti (6° posto) sequestrate, tra cui 540 chili di coca (3° posto) equivalenti al 14% del totale nazionale, e 330 di marijuana (3° posto, quasi l'8 %). Anche in questo caso, la droga è stata intercettata a Roma (il 90% del dato regionale, 1,7 tonnellate), la seconda provincia in assoluto per quantità sequestrate. Il Lazio è certamente sulle direttrici del traffico europeo.

Gli scali della droga.

L'aeroporto di Fiumicino e il porto di Civitavecchia sono i varchi preferiti dai narcotrafficienti. Al Leonardo Da Vinci sono stati intercettati 215 plichi con droga (1° posto) e 88 corrieri umani (2° posto), lo scalo romano è dietro alla sola Malpensa. Ma i carichi di polvere arrivano anche dal mare. Tra gli attracchi più frequenti, i moli del Viterbese: Civitavecchia è al quarto posto.

L'esercito dei narcos.

Aumento vorticoso delle segnalazioni (3.877, +20%), che rappresentano ormai l'11% nazionale (secondo posto). Quasi 400 le denunce per associazione (il 10%), che tradotto vuol dire una presenza organizzata dei trafficanti. Spiccano i dati relativi ai minori e alle donne coinvolti in fatti di droga: il Lazio è rispettivamente al primo e al terzo posto, con percentuali attorno al 13. L'hinterland romano somma tre quarti delle denunce laziali, seconda provincia in assoluto (2.859), seconda anche riguardo donne e minori segnalati (129).

Un bollettino bellico.

Record laziale anche riguardo ai decessi per droga: secondo posto assoluto (105 casi, il

17,83%) nel 2007, primo posto nel periodo '99-'06, con 1.909 tossicodipendenti morti. Un bollettino di guerra. Anche in questo caso è Roma la trincea: 83 casi l'anno trascorso, prima provincia in Italia, e 998 nell'ultimo decennio.

La terra promessa.

Il Lazio è anche la terra promessa delle mafie straniere. Un migliaio le segnalazioni per reati di droga, circa il 10% del totale nazionale. Nigeriani e colombiani gestiscono i grandi traffici, mentre agli algerini resta lo spaccio al dettaglio delle droghe leggere. Spagnoli, marocchini, tunisini, algerini e albanesi i più segnalati, mentre spicca la concentrazione di nigeriani in provincia di Frosinone. Nel 2006, con l'operazione Maletta, si è scoperta una banda mista tunisini-venezuelani, che gestiva un giro di hashish e coca con la Spagna. In generale, nelle regioni del Centro-Nord, alla manovalanza straniera è affidato il controllo del territorio, che le mafie italiane tendono ad appaltare (il 27% delle denunce per traffico riguarda cittadini di altre nazionalità). E la Quinta mafia si inserisce, alleandosi agli stranieri.

Rumeni, mafia e sicurezza.

Tra i non italiani segnalati per droga, i rumeni hanno un peso poco rilevante. E se il traffico degli stupefacenti e l'attività principe delle mafie, sembrerebbe che la questione criminalità organizzata riguardi molto poco gli immigrati dalla Romania. Contro i quali, è pur vero, si è scatenata una campagna che ha portato a norme di sicurezza e d'ordine. Intanto la Quinta mafia si rafforza quasi indisturbata.

La mappa degli stranieri.

Dopo Milano, è Roma la provincia italiana eletta a sede operativa delle mafie straniere (965 segnalati). I nigeriani si dedicano allo spaccio di cocaina, algerini e marocchini importano cannabis, gli egiziani fanno da manovalanza, i serbi si propongono come gestori della rotta balcanica per i traffici, ai colombiani la gestione logistica del traffico di coca, in accordo operativo con la 'ndrangheta. Nigeriani e ghanesi prevalgono a Frosinone, tunisini e algerini a Latina, a Viterbo si coltiva la cannabis (1.512 piante sequestrate) e sono i marocchini a farsi vedere. Una presenza residuale quella degli iraniani, attivi in provincia di Rieti nel traffico di oppio.

Roma caput mundi.

Un capitolo a parte merita l'Urbe. Prima città per operazioni (1.858), seconda per sequestri (1,28 tonnellate), ancora prima per segnalazioni (2.265, di cui 219 per associazione), in particolare per donne (232) e minori (93), e per decessi (68). Roma caput mundi, anche della droga.

DON BOSCO EDUCATORE.

Per Don Bosco educare comporta... un complesso di procedimenti, fondati su convinzioni di ragione e di fede, che guidano l'azione pedagogica. Al centro della sua visione sta la "carità pastorale"... (*Juvenum Patris*, 9) (PASCUAL CHAVEZ, *Bollettino Salesiano*).

Fu criterio di Don Bosco sviluppare quanto il giovane si porta dentro come spinta, mettendolo a contatto con un patrimonio culturale fatto di visioni, costumi, credenze; offrirgli la possibilità di un'esperienza profonda di fede; inserirlo in una realtà sociale della quale si sentisse parte attiva attraverso il lavoro, la corresponsabilità nel bene comune, l'impegno per una convivenza pacifica. Egli esprime ciò in formule semplici che i giovani potevano capire e assumere: buoni cristiani e onesti cittadini, saggezza, sanità e santità, ragione e fede. Per non cadere nel massimalismo utopico cominciava da dove era possibile, secondo le condizioni del giovane e le possibilità dell'educatore. Nel suo oratorio si giocava, si era accolti, si creavano rapporti; si riceveva istruzione religiosa, si alfabetizzava, s'imparava a lavorare, si davano norme di comportamento civile, si rifletteva sul diritto che regolava il lavoro artigianale e si cercava di migliorarlo.

È una lagnanza ricorrente dei giovani che oggi ci possono essere un'istruzione che non prende

in considerazione i problemi della vita, una preparazione professionale che non assume la dimensione etica o culturale, un'educazione che non affonda negli interrogativi dell'esistenza, ma è chiusa nell'immediato. Se vita e società sono diventate complesse, il soggetto senza mappa e/o bussola è destinato a smarrirsi o a diventare dipendente. La formazione della mente, della coscienza e del cuore sono più che mai necessarie. Ma il *punctum dolens* dell'educazione oggi è la comunicazione: tra le generazioni per la velocità dei cambiamenti, tra le persone per l'allentamento dei rapporti, tra istituzioni e destinatari per la diversa percezione delle rispettive finalità. La comunicazione è confusa, disturbata, esposta all'ambiguità per eccessivo rumore, per la molteplicità dei messaggi, per la mancanza di sintonia tra emittente e ricevente. Ne risultano l'incomprensione, il silenzio, l'ascolto limitato e selettivo (con lo zapping), i patti di non aggressione per maggiore tranquillità... Così è difficile consigliare atteggiamenti, raccomandare comportamenti, trasmettere valori. E anche questo è cambiato non poco dai tempi di Don Bosco. Eppure, da lui vengono indicazioni che, nella loro semplicità sono vincenti, se si trova la maniera di renderle operative. Una di tali indicazioni è: "*Si ottiene di più con uno sguardo di affetto... che con molti rimproveri*".

C'è una parola, non molto usata oggi, che sintetizza quanto Don Bosco consigliò sul rapporto educativo: amorevolezza. La sua sorgente è la carità, per cui l'educatore scorge il progetto di Dio nella vita di ogni giovane e lo aiuta a prenderne coscienza e a realizzarlo con lo stesso amore liberante e magnanimo con cui Dio l'ha concepito. Ciò genera un affetto che viene manifestato a misura di ragazzo. Va maturando così, non senza difficoltà, un rapporto sul quale conviene portare l'attenzione, quando si prospetta una traduzione delle intuizioni di Don Bosco al nostro contesto. È un rapporto segnato dall'amicizia che cresce fino alla paternità. L'amicizia va aumentando con gesti di familiarità e di essi si nutre. A sua volta provoca confidenza, che è tutto in educazione. L'amicizia ha una manifestazione molto concreta: l'assistenza. È inutile voler desumere la portata dell'assistenza salesiana dal significato che il dizionario dà alla parola: è un termine coniato all'interno di un'esperienza e riempito di significati e applicazioni originali. È presenza fisica lì dove i ragazzi s'intrattengono, inter-scambiano o progettano. È forza morale con capacità di comprensione, incoraggiamento e risveglio. È anche orientamento e consiglio secondo il bisogno dei singoli.

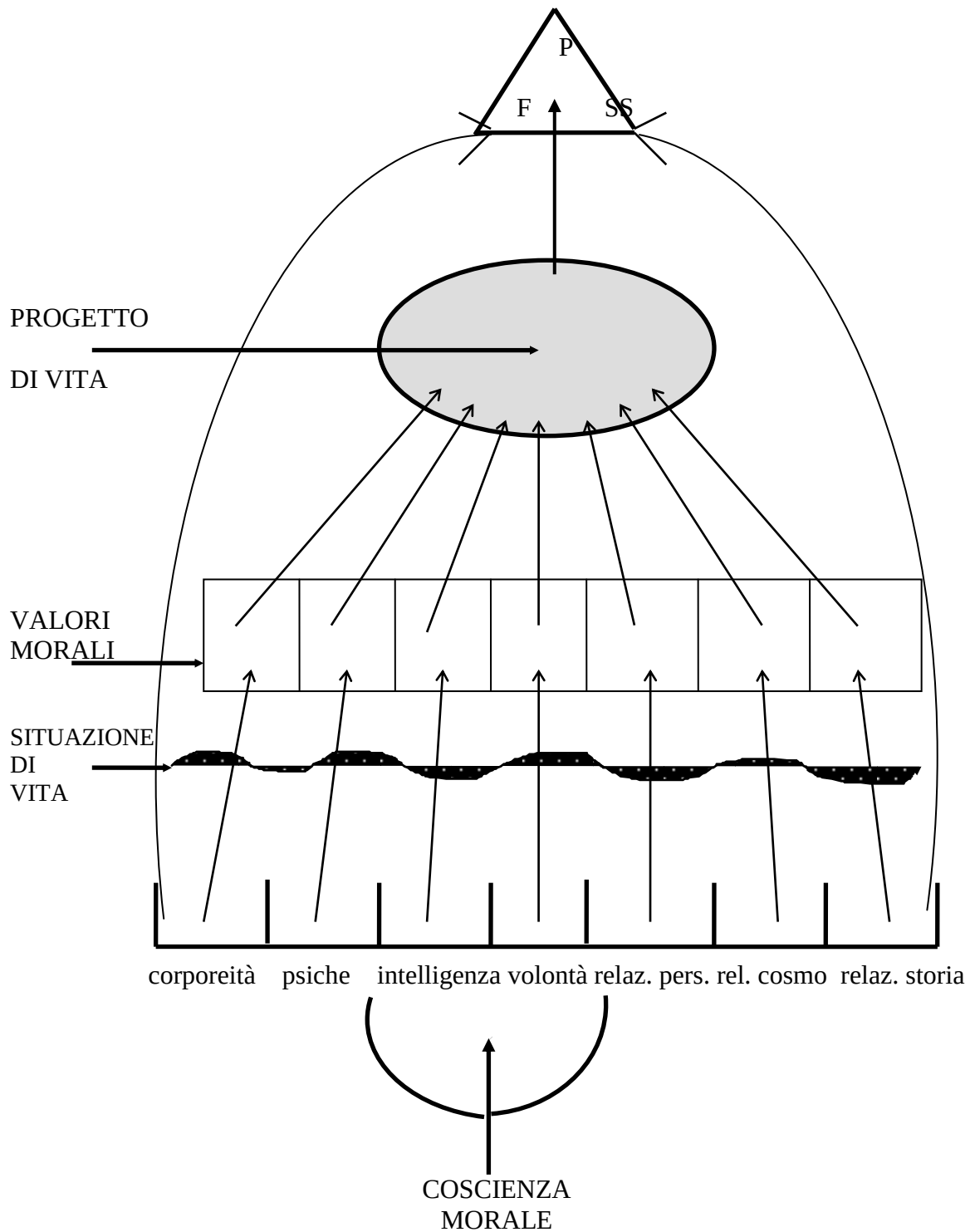
L'assistenza raggiunge il livello della *paternità educativa* che è più che l'amicizia. È una responsabilità affettuosa e autorevole che porge guida e insegnamento vitale ed esige disciplina e impegno. È amore e autorevolezza. Si manifesta "nel saper parlare al cuore". Non parlare molto, ma diretto; non agitato, ma chiaro. Ci sono nella pedagogia di Don Bosco due esempi di questo parlare: la buonanotte e la parola personale che lasciava cadere in momenti informali, di ricreazione. Due momenti carichi di emotività, che riguardano sempre eventi concreti e immediati e che consegnano una sapienza quotidiana per affrontarli e insegnano l'arte di vivere. Ecco perché Don Bosco raggiunse la santità essendo educatore; ecco perché riuscì a educare ragazzi santi come Domenico Savio. C'è un rapporto tra santità ed educazione.

Cap. 9. DALLA PERSONA ALLA PERSONALITÀ MORALE

9.1. Tappe e strutture di maturazione della persona (un quadro d'insieme)

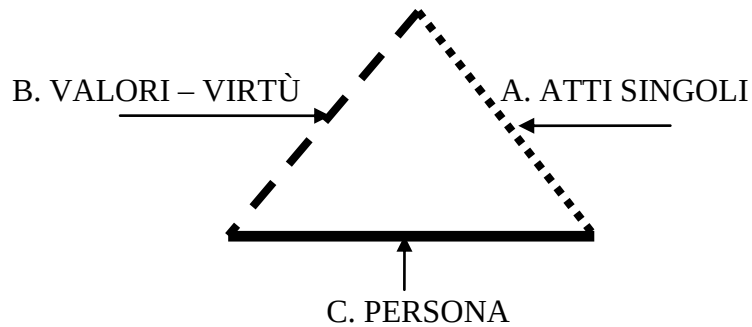
ETÀ	Intelligenza	Volontà	Affettività	Istintualità	Corporeità	Valori etici
1. Infanzia						
(1-3; 1-6 anni)						
Io	- verso l'identificazione dell'io	i primi «NO»	globale: fisico- psic.	Piacere (Freud!)	verso l'autonomia	(Ego)
Altri	- verso la separazione dagli altri	volontà = istinto	rapp. Padre- madre	Piacere (Freud!)	riconoscere, giocare	(Ego)
Dio	- ... oltre l'indistinto...?	al di là dei SI- NO	oltre papà e mamma	Piacere (Freud!)	?Creatore?	(Ego)
2. Fanciullezza						
(6-10 anni)						
Io	- scuola: lingua, numeri, espressione artistica e tecnica, storia, geografia, ecc.	autodominio: gola, obbedienza, silenzio	Sentimenti: poter amare, ammirare, piangere, commuoversi. Fantasia...	Dal «piacere» al senso della «realtà» aggressività, (forzezza)	sport, danza, canto	- Autodominio (obbedienza) (temperanza)
Altri	- ambiente e cultura locale	attenz., rispetto	Dolore, gioia, paura	compagni di gioco	gioco con regole	- Giustizia (rigida)
Dio	- religione: parole e fatti (AT, NT)	condivisione, amare	compagni- nemici, associazionismo	scuola "insieme"	- Sincerità	- Religiosità (sentimento) (ritualizzazione)
	- esperienza: personale familiare comunitaria, storia della salvezza	compagni- amici	"In/con Cristo": sentimenti, esperienza personale	Dio vero Padre Gesù, vero Amico Sp. S. gioia intima	"Creatore" Redent., miracoli Spirito S. gioia	
3. Preadolescenza						
(11-14 anni)						
Io	- capacità di astrazione "logica" di sé: scuola, cultura	- maggior dominio	- gioia di vivere	- sessualità dell'età prepuberale	- Equilibrio fisico	- Coerenza intima
Altri	- equilibrio tra istinti e ragione... per un progetto di vita	- equilibrio generale ± temperamento ± carattere	- aggressività: - Fedeltà	- Aggressività: temperamento carattere	- Forza	- Solidarietà
Dio	- dalla famiglia al gruppo, crea con gli altri le regole del gioco	- rapporto con altri	- sentimenti: - fraternità universale	- Dio "Padre"	- Valori dello sport: pratica e vita	- Carità
	- collaboraz., altruismo, vaghi orizzonti planetari	- paura, "uno dei", - leader, despota(?)	- solidarietà... poveri	- Cristo "presente"	- gioco e creatività	- Sacrificio oblat.
	- dalla religiosità esterna (storia, creato) alla amicizia con Cristo, via al Padre...	- entusiasmo	- scuola	- Sp. S. gioia di vita	- Dio (e il "male")	- Fede vera gioia
		- fragilità di fondo	- gruppo associaz.		- teoria sul male	- Speranza fondata
		- Possibile una fede vera = personale rapporto con Cristo	- Tenerezza nel rapporto con Cristo e con il Padre		- esperienza del m.	- Carità (volontà)
4. Adolescenza						
(14-18 anni)						
Io	- gli interrogativi "filosofici"	- volontà legata alla crisi della pubertà (debole forte)	- stagione dei sogni	- Crisi puberale: sessualità aggressività	- Metamorfosi puberale	- Speranza (PdV)
Altri	- stabilizzazione delle attitudini	- nuovi legami col "gruppo"	- amore fragile totale	- Gli altri: forzi per passare dal princ.	- Castità	- Fiducia (genitori, educatori)
Dio	- organizzaz. del potenziale intellettuale "per" un Progetto di Vita	- filantropia	- ripiegamento e alterità,	- Orizzonte totale: Cristo fratello, Padre misericordia, della pubertà	- Pratica sportiva	- Valori dello sport
	- Il PdV mette in crisi i legami con famiglia, scuola, chiesa, stato	- tenerezza	- dalla famiglia... alla famiglia del piacere al principio del reale		(gruppo coetanei, volontariato per i poveri emargin.)	- Solidarietà
	- Dio = risposta agli interrogativi esistenziali	- amore	- Dio è orizzonte del futuro, dell'amore		- Gli interrogativi religiosi si intrecciano con la crisi	- Fede motivata
	- Trovare le "ragioni della speranza e della fede"	- adesso può sorgere una vera "opzione fond." dell'alterità	- Sp. S. forza- luce		- Pregh. e PdV	- Preghiera (pers. e comunitaria)
5. Giovinezza						
(18 anni e oltre)						
Io	- Affermaz. della personalità intellettuale (esami, concorsi!)	- volontà per un PdV attento ai bisogni del mondo (gioia, silenzio, estasi, ammirazione...) (meno distruttiva e più costruttiva)	- Equilibrio dei sentimenti (dolore, (sesso, eros, agape) e della aggressività	- Verso l'equilibrio della sessualità (vertice della parabola)	Pienezza delle forze fisiche Temper. abituale Visione ottimista	- Prudenza matura
Altri	- Servizio a: famiglia, chiesa e	Accettaz. degli altri inserito nella società (fam., stato, chiesa) cui dare un contributo originale alla soc. coi talenti personali	- Impegno per il PdV	- Equilibrio tra	(persone, avvenimenti, futuro)	- Forza provata
Dio	- Tutte le forze con i propri talenti		intimità personale e oblatività verso gli altri	bisogni personali e quelli degli altri	- Equilibrio: tra i per il PdV	- Dialogo aperto
	- La "sintesi" cristiana che dà senso compiuto alla vita	di Dio il cuore, anima, forze	- Esperienza "forte"	- Maturazione: amore	- Stile di vita generoso	- Collaborazione
			verso Dio: con tutto - esp. dell'Assoluto come Opz. Fond.	- coscienza del limite - Sp. "Santo"	- Istinto di morte: - Gesù "Figlio" - Corpo e mistero pasquale	- Dio "Padre" Fede- Vita- Liturgia Speranza escatol. Carità profonda

9.2. Persona: progetto di vita e strutture (un grafico)



9.3. Profondità degli atti umani

NB. Riflettere secondo due prospettive: a. “in Cristo” (cfr grafico di questa pagina); b. nelle singole persone con la diversità dei loro atti (es. San Massimiliano Kolbe; la nostra esperienza intima; la figura di Giuda Iscariota).



A. Gesù piange su Lazzaro, l'amico morto (Gv 11,1-45).

B. Giustizia-Stato: a Cafarnao la richiesta degli esattori:
→ Gesù paga la tassa per il tempio
→ opera il miracolo della moneta nel pesce
→ paga per Sé e per Pietro (Mt 17,24-27)

C. Istituzione dell'Eucaristia: Mt 26,26-29
Morte in croce: Mt 27,46-56.



9.4. Atti umani

* Gli **atti umani** sono la **risposta** pienamente umana alla **chiamata** di Dio (nella legge e nella coscienza).

* Tradizionalmente si distinguono:

a) *gli atti umani* (“actus umani”), atti pienamente umani che procedono da una decisione libera e cosciente della persona. Si tratta degli atti che portano il sigillo della intimità della persona nella sua originalità.

b) *gli atti dell'uomo* (“actus hominis”), atti in cui manca la presenza attiva della libertà, oppure manca la percezione dell'intelligenza sul contenuto dell'azione (es. i battiti del cuore, il movimento delle palpebre, ecc.). Sono, quindi, gesti che non possono attribuirsi pienamente alla persona, ma soltanto a qualche struttura isolata della sua esistenza.

* *Gli atti umani* (pienamente umani!) sorgono dalle facoltà superiori della persona, intelligenza e volontà, che interagiscono fra di loro:

a) *Formalmente*: la risposta parte dal dinamismo dialettico tra l'intelligenza e la volontà

b) *Materialmente*: la decisione (intelligenza e volontà) coinvolge le altre 5 strutture della persona umana (cfr. grafico “*Persona: progetto di vita e strutture*”, pag. 51).

9.4.1. Intelligenza

* *Definizione di intelligenza*: facoltà di comprendere ciò che è vero e distinguerlo da ciò che è non vero...

* Le due modalità con cui l'intelligenza interviene nella decisione: *scienza, avvertenza*.

NB. Si tratta di “*scienza morale*” (cfr. schema sulla coscienza a pag. 45) e di “*avvertenza*” ai valori etici implicati nella decisione. Sia la scienza morale che l'avvertenza possono avere gradi diversi da persona a persona e nella stessa persona in momenti e situazioni diverse (cfr. PESCHKE, pp. 201- 203; GÜNTHÖR, pp. 467- 472).

9.4.2. Volontà

* *Definizione di volontà*: la facoltà di scegliere (gli obiettivi da perseguire e i mezzi da adoperare)...

* Due modalità di funzionamento della volontà: 1) *voluntas ut natura* (la struttura umana attratta dal bene); 2) *voluntas ut voluntas* (l'inserimento della facoltà naturale nel processo deliberativo)¹.

* *Distinzioni previe*: a) volontario – involontario; b) voluto – non voluto; c) volontario assoluto – volontario condizionato (il drogato vuole la droga, ma è condizionato!); d) volontario diretto – volontario in causa; e) volontario attuale, virtuale, abituale, interpretativo. (cfr. PESCHKE, pp.202- 205; GÜNTHÖR, pp. 474- 477).

¹ Nella dottrina di San Tommaso “di capitale importanza è la distinzione tra la *voluta ut natura*, detta anche *simplex voluta*, e la *voluta ut ratio*, chiamata anche *electio* o *liberum arbitrium*. La prima riguarda il fine, la seconda i mezzi. In quanto *natura* la volontà non può non tendere verso ciò che l'intelletto prospetta come bene. In quanto *protesa* a scegliere i mezzi idonei per conseguire il fine, la volontà è libera di optare tra scelte diverse e, in questo senso, prende il nome di libero arbitrio” (A. ALESSI, *Sui sentieri dell'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*, Las, Roma 2006, p. 166).

9.4.3. Libertà

* Definizioni di libertà:

1) *negativamente*: libertà è l'immunità da qualsiasi *costrizione* (fisica, psicologica, morale) o *impedimento* (cfr. PESCHKE, pp. 208- 216; GÜNTHÖR, pp. 477- 481);

2) *positivamente*: libertà è la capacità di autodeterminarsi (ad agire) intimamente, indipendentemente da qualsiasi necessità (interna, come la necessità di natura; esterna, come la necessità di costrizione esteriore).

* La libertà è una qualità propria delle azioni pienamente umane (*actus umani*), che si distinguono dai gesti non pienamente umani (*actus hominis*). *La libertà risiede formalmente nella volontà, e si rivela concretamente in qualche struttura dell'esistenza umana.*

NB. Non è vera libertà umana il capriccio istintuale: cfr. CCC 1730- 1748; PESCHKE, pp. 204-208).

9.5. I tre livelli della libera decisione della persona

1. *L'opzione fondamentale*. Nella misura in cui è possibile all'uomo, la decisione fondamentale è un consegnare l'intera esistenza ad un progetto organico di vita, considerato come la piena affermazione di sé secondo il disegno di Dio. Tre questioni: 1) È possibile avere coscienza diretta di essere e di vivere in opzione fondamentale? 2) Quali sono i segni che indicano la qualità, positiva o negativa, dell'opzione fondamentale? (cfr. VS 65ss.). 3) È possibile cambiare l'opzione fondamentale (da negativa a positiva, e viceversa)? (cfr. PIANA G., *Libertà e responsabilità*, in *Nuovo Dizionario di Teologia Morale*, Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1990, pp. 658-674; PESCHKE, pp. 197- 200; GÜNTHÖR, pp. 485- 497).

2. *Le scelte categoriali relative ai valori morali*. Scegliere di voler perseguire un valore, una virtù specifica... in quanto coerente con le proprie attitudini e/o perché essenziale con il proprio ideale di vita.

3. *Le singole scelte che specificano ulteriori determinazioni esistenziali dei valori etici*. Le singole scelte trasformano ogni istante di vita in *καίρως*, in momento di grazia, in un'occasione opportuna per assimilare il frammento di uno o più valori che si incastonano nel proprio progetto di vita.

9.6. Analisi e valutazione morale dell'oggetto particolare della volontà (*fontes moralitatis*).

* NB. Le "*fontes moralitatis*" (**oggetto, fine-intenzione, circostanze**) indicano le strutture intime dell'atto umano nella sua moralità. (Cfr. CCC 1750; cfr. PESCHKE, pp. 217- 223; GÜNTHÖR, pp. 497- 507).

1. **Oggetto**. L'oggetto morale è l'azione considerata nella sua intima moralità, in quanto è intrinsecamente buona o cattiva. Esso designa ciò che la volontà vuole direttamente nella sua valenza positiva di bene o negativa di male; perciò *l'oggetto è la prima "fons moralitatis"*. L'oggetto morale può essere: buono, cattivo o indifferente. L'oggetto morale possiede in sé un *fine-intenzione oggettivi* a prescindere da altre finalità che la persona può aggiungere; perciò si parla di *finis operis*.

2. **Fine o intenzione soggettiva**. Indica la/le finalità che la persona può aggiungere alla finalità oggettiva dell'oggetto morale (cioè del *fini operis*); perciò si parla di *finis operantis*. Il *finis operantis* è la seconda *fons moralitatis*. L'intenzione morale soggettiva è sempre buona o

cattiva.

3. **Circostanze.** Sono gli elementi che si aggiungono all'oggetto morale e alle intenzioni soggettive dell'agente. Classicamente se ne indicavano sette: *quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando*¹. Le circostanze possono essere: buone, cattive o indifferenti. Esse costituiscono la terza "*fons moralitatis*".

Sintesi. "Bonum ex integra causa; malum ex quocumque defectu":

Oggetto:	<i>buono</i>	<i>cattivo</i>	<i>indifferente(?)</i>
Fine-intenzione	<i>buono</i>	<i>cattivo</i>	<i>(no)</i>
Circostanze	<i>buone</i>	<i>cattive</i>	<i>indifferenti</i>

9.7. Esecuzione della cosa voluta: atti interni ed atti esterni:

Significato morale dell'atto esterno e confronto con gli atti morali interni (cfr. PESCHKE, pp. 223- 225; GÜNTHÖR, pp. 517- 522).

NB: L'esecuzione esterna causa la *somatizzazione* della scelta morale (buona o cattiva)!

9.8. Gli effetti degli atti (PESCHKE, pp. 228-237; GÜNTHÖR, pp. 528- 534).

1. Distinguere *l'imputazione* come fatto personale o giuridico, dalla *imputabilità*, che considera l'azione a prescindere che venga realmente imputata alla persona.

2. *L'imputabilità* è una qualità degli atti umani, in forza della quale, essi (come decisioni e come effetti) vengono attribuiti al soggetto che li compie. È la prima applicazione del primo principio etico al soggetto che agisce: *bonum faciendum, malum vitandum...* (Cfr. CCC 1731-1738).

3. *Il principio del doppio effetto.* **Le 4 condizioni** perché possa essere lecito produrre un effetto moralmente negativo: a. L'azione sia buona o indifferente. b. I due effetti (buono e cattivo) derivino immediatamente dalla azione. c. L'intenzione sia quella di voler l'effetto buono e solo di tollerare quello cattivo. d. Vi sia una proporzione tra l'effetto positivo (voluto) e quello negativo (tollerato o subito).

9.9. Fondazione deontologica e teleologica della moralità

Cfr. VS 71- 75; 79- 83; PRIVITERA S., *Etica normativa*, in *Nuovo Dizionario di Teologia Morale*, Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1990, pp. 374-380; PESCHKE, pp. 118- 125; GÜNTHÖR, pp. 534- 541).

Schematicamente le due impostazioni:

1. La fondazione deontologica: "**oggetto - finis operantis** - circostanze"
2. La fondazione teleologica: "**finis operantis** - oggetto - circostanze"

9.10. La cooperazione al male altrui

NB. Nel considerare la malizia dell'azione distinguere ciò che è intrinsecamente cattivo

¹ CIRCOSTANZE:

1. **Quis:** la qualità della persona (es., un'azione compiuta da un laico o da un religioso, ecc.).
2. **Quid:** la qualità o la quantità della materia (oggetto consacrato o meno; rubare poco o molto).
3. **Ubi:** il luogo dove si agisce può aggiungere una speciale malizia o bontà all'azione (chiesa, cimitero, pubblica piazza, ecc.).
4. **Quibus auxiliis:** con quali mezzi si è agito (con costrizione, con convinzione, con un raggirio...).
5. **Cur:** indica se l'agente aggiunge al *finis operis* una qualche finalità particolare all'azione.
6. **Quomodo:** indica qualche modalità particolare dell'azione (agire con piena avvertenza oppure con disattenzione...).
7. **Quando:** indica il tempo come elemento che qualifica dal punto di vista morale (bene/male) l'azione umana; per es., un rancore momentaneo oppure lungamente covato nel cuore,; digiunare in un giorno di Quaresima o perché ci è stato imposto come penitenza- soddisfazione sacramentale, ecc.

(*prohibitum quia malum*) da ciò che è estrinsecamente cattivo (*malum quia prohibitum*).

1. Cooperatori positivi: mandante, consulente, consenziente, adulatore, ricettatore, partecipante.
2. Cooperatori negativi: chi non si oppone, chi non manifesta (per obbligo di giustizia o di carità).
3. Consigliare il male minore o scegliere un compromesso etico (cfr. PESCHKE, pp. 240- 242).

9.11. L'uomo come "spirito nel corpo" e come vivente "nel mondo" (PESCHKE, pp. 208-216; GÜNTHÖR, pp. 543- 624).

Principio generale. Distinguere:

- a. *se il condizionamento toglie la libertà*, la persona commette il male *materialmente*, ma *non formalmente*;
 - b. *se il condizionamento non toglie la libertà*, occorre valutare lo spazio e il margine che esiste di vera libertà, da cui sorgerà la vera responsabilità morale per la persona.
1. Condizionamenti fisici (salute, malattia...) e psicologici dell'atto morale...
 2. Condizionamenti psichici: temperamento- carattere; abitudine; ignoranza, passioni; costrizione normale o patologica...
 3. Influssi degli elementi fisici esterni alla persona (clima, paesaggio, la massa...)
 4. Influssi degli elementi esterni soprannaturali (angeli, demoni...).



INTEGRAZIONI TEOLOGICO-PASTORALI

Cap. 9. DALLA PERSONA ALLA PERSONALITÀ MORALE (cfr. p. 88)

9.1. *Dall'uomo vecchio all'uomo nuovo: un passaggio da compiere*

di Padre Raniero Cantalamessa

(Da un insegnamento tenuto a Rimini il 26 aprile 1985, durante l'VIII Convocazione Nazionale del Rinnovamento nello Spirito Santo)

A sentire descrivere questa nuova esistenza suscitata dallo Spirito e tutta basata sull'amore, tanti, forse, si sono innamorati di essa. Proprio questo voleva ottenere la Parola di Dio: suscitare in noi il desiderio ardente di appartenere a questo nuovo mondo. Accanto al desiderio, però, può essere affiorato anche un senso di scetticismo e di scoraggiamento: dov'è, qualcuno si chiede, quella libertà, quella capacità di amare e di osservare i comandamenti? Dov'è quella vita nuova? P dunque tutto solo una bella, ma astratta teoria? E perché alcuni raggiungono tale vita nuova e tale libertà, mentre altri no?

S. Paolo risponde con poche parole a tutte queste domande nel seguito del suo testo: "Se con l'aiuto dello Spirito voi fate morire le opere della carne, vivrete!" (Rm 8,13). E' stata pronunciata, così, la parola-chiave: mortificazione. Dall'uomo vecchio all'uomo nuovo c'è un solo ponte e questo ponte si chiama mortificazione. Ecco dove comincia la parte propriamente nostra. Lo Spirito "dà la vita", ci ha detto l'Apostolo all'inizio del suo testo, ma la dà "attraverso la mortificazione", ci dice ora al termine di esso. Il battesimo ha fatto di noi degli uomini nuovi; ma questa novità, per mantenersi, deve essa stessa rinnovarsi di giorno in giorno (cfr. 2Cor 4,16). "Non pensare - scriveva Origene - che basti essere rinnovati una volta sola; bisogna rinnovare la stessa novità: 'Ipsa novitas innovanda est' (ORIGENE, *In Rom.* 5,8; PG 14, 1042). La mortificazione dell'uomo vecchio è la condizione perché ci sia questo continuo rinnovamento.

Lo Spirito dunque dà la vita, ma la dà attraverso la morte. Come per Gesù! Egli fu "messo a morte nella carne" e per questo Dio lo rese "vivo nello Spirito" (cfr. 1Pt 3,18). Il vero uomo nuovo è Gesù; non si può pervenire a essere uomini nuovi, se non "diventandogli conforme nella morte" (cfr. *Fil* 3, 10). "Se con lui moriamo, con lui anche vivremo" (2Tm 2,11).

Quando noi parliamo della vita nuova nello Spirito, corriamo sempre il rischio di intendere tale espressione alla maniera umana, come un potenziamento e un accrescimento della precedente vita, come una risposta al nostro naturale bisogno e istinto di vivere, come una nuova ondata di vitalità che ci pervade piacevolmente corpo e anima. Invece vita nuova indica qualcosa di completamente diverso e più radicale; indica, alla lettera, una nuova vita, una vita che comincia daccapo, dopo l'intervento di una morte. Un viandante può dire di avere imboccato una via "nuova" in due sensi: o perché la via che percorreva prima è stata rinnovata, asfaltata, raddrizzata, o perché la via che percorreva prima è arrivata a una svolta e si è affacciata su un'altra strada. La vita nuova nello Spirito è nuova in questo secondo senso.

Accostiamoci dunque e guardiamo con atteggiamento nuovo questo volto della mortificazione che ci fa tanta paura. Gesù, una volta, disse: "Io sono la vera vite e il Padre mio è il vignaiolo. Ogni tralcio che in me non porta frutto, lo toglie e ogni tralcio che porta frutto lo pota, perché porti più frutto" (Gv 15,1-2). La mortificazione ha la stessa funzione che ha la potatura. In noi è stato innestato, nel battesimo, un germe di vita nuova. Guardiamo cosa avviene in agricoltura, quando si pratica un innesto. Per un po' di tempo, si lascia sussistere il resto dell'albero, perché non muoia il vecchio e il nuovo. Ma una volta che l'innesto ha attecchito e ha messo le prime gemme, il contadino taglia, pota, uno ad uno, tutti i rami dell'albero vecchio, altrimenti tutta la forza dell'albero sarà assorbita da essi e servirà a produrre solo i frutti selvatici che produceva prima.

Anche in noi permane, dopo il battesimo, il vecchio albero che è l'uomo vecchio. I suoi rami sono le diverse passioni e i suoi frutti selvatici sono le opere della carne. Di essi l'Apostolo ci dà, altrove, un elenco, dicendo che i frutti della carne sono: fornicazione, impurità, libertinaggio, idolatria, stregonerie, inimicizie, discordie, gelosia, dissensi, divisioni, fazioni, invidie,

ubriachezze, orge e cose del genere (cfr. *Gal* 5,19-21).

La santità, come la scultura, si ottiene, "per arte di levare", cioè eliminando le parti inutili. Si racconta che un giorno Michelangelo, passeggiando in un cortile di Firenze, vide un blocco di marmo grezzo ricoperto di polvere e fango. Si fermò di scatto a guardarlo, poi, come rischiarato da un improvviso lampo, disse ai presenti: "In questo masso di pietra è nascosto un angelo: voglio tirarlo fuori!". E si mise a lavorare di scalpello per dare forma all'angelo che aveva intravisto.

Così è anche di noi. Noi siamo ancora dei massi di pietra grezza, con addosso tanta "terra" e tanti pezzi inutili. Dio Padre ci guarda e dice: "In questo pezzo di pietra è nascosta l'immagine del mio Figlio; voglio tirarla fuori, perché brilli in eterno accanto a me in cielo!". Se d'ora in poi sentiamo dei colpi di scalpello e vediamo dei pezzi di noi cadere a terra, cerchiamo di non ingannarci più. Non continuiamo a dire: "Che ho fatto di male? Perché Dio mi castiga così". Sforziamoci, piuttosto, di dire a noi stessi: "E' Dio che mi ama e vuole formare in me l'immagine del suo Gesù. Resisti, anima mia!". La croce è lo scalpello con cui Dio sci plasma i suoi eletti. E stato sempre così.

I più generosi, non solo sopportano i colpi di scalpello che vengono dall'esterno, ma collaborano anch'essi, per quanto è loro concesso, imponendosi delle piccole, o grandi, mortificazioni volontarie e spezzando la loro volontà vecchia. "Se vogliamo essere completamente liberati - diceva un Padre del deserto - impariamo a spezzare la nostra volontà, e così, poco a poco, con l'aiuto di Dio, avanza e arriveremo alla piena liberazione dalle passioni. E' possibile spezzare dieci volte la propria volontà in un tempo brevissimo e vi dico come. Uno sta passeggiando e vede qualcosa; il suo pensiero gli dice: 'Guarda là!', ma lui risponde al suo pensiero: 'No, non guardo!', e spezza la sua volontà" (DOROTEO DI GAZA, *Insegnamenti* 1,20; *SCh* 92, p. 177).

Questo Padre porta esempi tratti dalla vita monastica che però è facile adattare ad altri stati di vita, per esempio a quello dei giovani. C'è uno spettacolo malsano alla televisione, un manifesto provocante sul muro, una rivista pornografica a portata di mano: l'uomo vecchio ti dice: "Guarda!" e ti fornisce contemporaneamente cento pretesti e scuse per farlo. Ma tu rispondi: "No!" e spezzi la tua volontà. C'è una discussione frivola tra amici; si sta parlando male di qualcuno: il tuo uomo vecchio ti dice: "Partecipa anche tu; di' quello che sai. Ma tu rispondi: "No!". E mortifichi l'uomo vecchio. Passi accanto a un compagno, a una compagna che non ami o che non ti ama e che ti è antipatico; il tuo orgoglio ti dice: "Stai sulle tue, e non rivolgergli la parola!". E tu invece fai un sorriso, dai un saluto, e vinci te stesso, spezzando il tuo orgoglio. Incontri un povero, magari un forestiero, che sai ti chiederà qualcosa; vorresti tirare dritto o cambiare strada, invece gli vai incontro per amore di Gesù: hai fatto vincere l'uomo nuovo.

Molte nobili battaglie vengono additate, oggi, da molte parti, ai giovani: guerra alla droga, alla fame, alle ingiustizie, all'inquinamento, guerra alla guerra... Gesù ne addita ad essi una che è diversa da tutte le altre, senza la quale tutte le altre non sono che dei palliativi: la guerra al proprio "io", all'uomo vecchio. La guerra contro se stessi.

Nel battesimo e nella cresima (e poi nell'effusione dello Spirito che ha rinnovato, in molti di noi, questi sacramenti), noi siamo stati consacrati soldati di Cristo. Ma non dobbiamo ingannarci. E' questa anzitutto la guerra per la quale siamo stati fatti soldati: "Prendi anche tu la tua parte di sofferenza come un buon soldato di Cristo", scriveva S. Paolo al suo giovane discepolo Timoteo (2*Tm* 2,3).

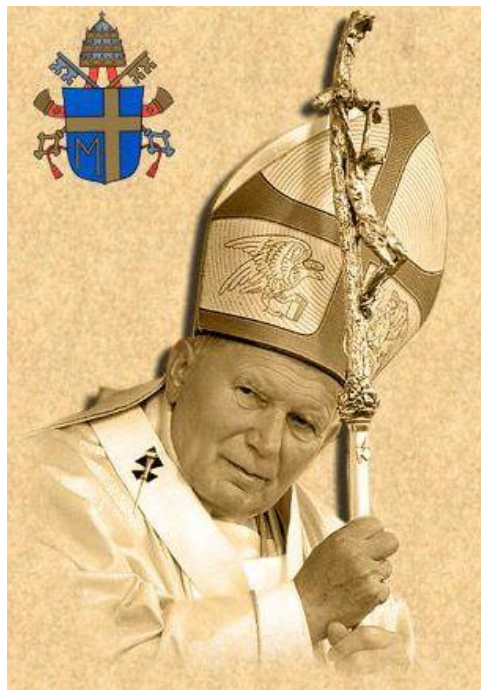
Dobbiamo fare il possibile, nel Rinnovamento nello Spirito, per riscattare la parola "mortificazione" dal sospetto che grava su di essa. L'uomo d'oggi, cedendo senza accorgersene ai richiami dell'uomo vecchio, si è creato una filosofia speciale, per giustificare e anzi esaltare il soddisfacimento dei propri istinti o, come si dice, delle proprie pulsioni naturali, vedendo in ciò la via all'autorealizzazione della persona umana. Come se, in questo campo, occorresse incoraggiare l'uomo con una apposita filosofia e non bastassero già, da soli, la natura corrotta e l'egoismo umano!

La mortificazione è vana ed è anch'essa "opera della carne", se fatta per se stessa, senza libertà, o, peggio, se fatta per accampare diritti davanti a Dio o trarne vanto dinanzi agli uomini. ~ così, purtroppo, che molti cristiani hanno conosciuto la mortificazione e ora hanno paura di ricadervi, avendo gustato la libertà dello Spirito. Ma c'è un diverso modo di considerare la mortificazione che la Parola di Dio ci ha additato, un modo tutto spirituale e carismatico, perché discende dallo Spirito: "Se, con l'aiuto dello Spirito, fate morire le opere della carne, vivrete!" (Rm 8,13). Questa mortificazione è frutto dello Spirito ed è per la vita.

S. Francesco d'Assisi riconciliò gli uomini del suo tempo con la povertà che tutti aborriscono, presentandola amorevolmente al mondo come una grande signora, come "Madonna Povertà". Io vorrei fare lo stesso con la mortificazione: presentarla a me stesso prima e poi a voi, come la sposa dello Spirito, come colei che si unisce allo Spirito per darci la vita. Come "Madonna Mortificazione"!

La mortificazione custodisce l'amore. "Se un uomo - scrive Kierkegaard - dice veramente e con sincerità: 'Dio è amore', costui non ha, per ciò stesso, che un unico desiderio: quello di amare Dio che è amore, con tutto il suo cuore, con tutte le sue forze. Quando Dio scopre un uomo che abbia un tale desiderio, subito gli dice: 'Sì, mio caro bambino, io ti sarò di aiuto, ti aiuterò a mortificarti perché senza questo tu non mi puoi amare'. Considera una situazione puramente umana. Se un amante non può parlare la lingua dell'amata, allora o lui o lei deve imparare la lingua dell'altro per difficile che sia, poiché altrimenti il loro rapporto non potrebbe diventare un rapporto felice, essi non potrebbero mai conversare insieme. E così anche con il mortificarsi per amore di Dio. Dio è Spirito; solo chi è mortificato, può, in qualche modo, parlare il suo linguaggio. Se non ti vuoi mortificare, allora non puoi neppure amare Dio; tu parli infatti di tutt'altre cose da lui" (*Diario*, a cura di C. Fabro, Brescia 1963, n. 2709).

9.2. Giovanni Paolo II. 19 agosto 2000: la veglia a Tor Vergata



1. "Voi chi dite che io sia?" (Mt 16, 15).

Carissimi giovani e ragazze, con grande gioia mi incontro nuovamente con voi in occasione di questa Veglia di preghiera, durante la quale vogliamo metterci insieme in ascolto di Cristo, che sentiamo presente tra noi. E' Lui che ci parla. "Voi chi dite che io sia?". Gesù pone questa domanda ai suoi discepoli, nei pressi di Cesarea di Filippo. Risponde Simon Pietro: "Tu sei il

Cristo, il Figlio del Dio vivente" (Mt 16, 16). A sua volta il Maestro gli rivolge le sorprendenti parole: "Beato te, Simone figlio di Giona, perché né la carne né il sangue te l'hanno rivelato, ma il Padre mio che sta nei cieli" (Mt 16, 17).

Qual è il significato di questo dialogo? Perché Gesù vuole sentire ciò che gli uomini pensano di Lui? Perché vuol sapere che cosa pensano di Lui i suoi discepoli?

Gesù vuole che i discepoli si rendano conto di ciò che è nascosto nelle loro menti e nei loro cuori e che esprimano la loro convinzione. Allo stesso tempo, tuttavia, egli sa che il giudizio che manifesteranno non sarà soltanto loro, perché vi si rivelerà ciò che Dio ha versato nei loro cuori con la grazia della fede. Questo evento nei pressi di Cesarea di Filippo ci introduce in un certo senso nel "laboratorio della fede". Vi si svela il mistero dell'inizio e della maturazione della fede. Prima c'è la grazia della rivelazione: un intimo, un inesprimibile concedersi di Dio all'uomo. Segue poi la chiamata a dare una risposta. Infine, c'è la risposta dell'uomo, una risposta che d'ora in poi dovrà dare senso e forma a tutta la sua vita.

Ecco che cosa è la fede! E' la risposta dell'uomo ragionevole e libero alla parola del Dio vivente. Le domande che Cristo pone, le risposte che vengono date dagli Apostoli, e infine da Simon Pietro, costituiscono quasi una verifica della maturità della fede di coloro che sono più vicini a Cristo.

2. Il colloquio presso Cesarea di Filippo ebbe luogo nel periodo prepasquale, cioè prima della passione e della resurrezione di Cristo. Bisognerebbe richiamare ancora un altro evento, durante il quale Cristo, ormai risorto, verificò la maturità della fede dei suoi Apostoli. Si tratta dell'incontro con Tommaso apostolo. Era l'unico assente quando, dopo la resurrezione, Cristo venne per la prima volta nel Cenacolo. Quando gli altri discepoli gli dissero di aver visto il Signore, egli non volle credere. Diceva: "Se non vedo nelle sue mani il segno dei chiodi e non metto il dito nel posto dei chiodi e non metto la mia mano nel suo costato, non crederò" (Gv 20, 25). Dopo otto giorni i discepoli si trovarono nuovamente radunati e Tommaso era con loro. Venne Gesù attraverso la porta chiusa, salutò gli Apostoli con le parole: "Pace a voi!" (Gv 20, 26) e subito dopo si rivolse a Tommaso: "Metti qui il tuo dito e guarda le mie mani; stendi la tua mano, e mettila nel mio costato; e non essere più incredulo ma credente!" (Gv 20, 27). E allora Tommaso rispose: "Mio Signore e mio Dio!" (Gv 20, 28).

Anche il Cenacolo di Gerusalemme fu per gli Apostoli una sorta di "laboratorio della fede". Tuttavia quanto lì avvenne con Tommaso va, in un certo senso, oltre quello che successe nei pressi di Cesarea di Filippo. Nel Cenacolo ci troviamo di fronte ad una dialettica della fede e dell'incredulità più radicale e, allo stesso tempo, di fronte ad una ancor più profonda confessione della verità su Cristo. Non era davvero facile credere che fosse nuovamente vivo Colui che avevano deposto nel sepolcro tre giorni prima. Il Maestro divino aveva più volte preannunciato che sarebbe risuscitato dai morti e più volte aveva dato le prove di essere il Signore della vita. E tuttavia l'esperienza della sua morte era stata così forte, che tutti avevano bisogno di un incontro diretto con Lui, per credere nella sua resurrezione: gli Apostoli nel Cenacolo, i discepoli sulla via per Emmaus, le pie donne accanto al sepolcro... Ne aveva bisogno anche Tommaso. Ma quando la sua incredulità si incontrò con l'esperienza diretta della presenza di Cristo, l'Apostolo dubbioso pronunciò quelle parole in cui si esprime il nucleo più intimo della fede: Se è così, se Tu davvero sei vivo pur essendo stato ucciso, vuol dire che sei "il mio Signore e il mio Dio".

Con la vicenda di Tommaso, il "laboratorio della fede" si è arricchito di un nuovo elemento. La Rivelazione divina, la domanda di Cristo e la risposta dell'uomo si sono completate nell'incontro personale del discepolo col Cristo vivente, con il Risorto. Quell'incontro divenne l'inizio di una nuova relazione tra l'uomo e Cristo, una relazione in cui l'uomo riconosce esistenzialmente che Cristo è Signore e Dio; non soltanto Signore e Dio del mondo e dell'umanità, ma Signore e Dio di questa mia concreta esistenza umana. Un giorno san Paolo scriverà: "Vicino a te è la parola, sulla tua bocca e nel tuo cuore: cioè la parola della fede che noi predichiamo. Poiché se confesserai con la tua bocca che Gesù è il Signore, e crederai con il tuo cuore che Dio lo ha risuscitato dai morti, sarai salvo" (Rm 10, 8-9).

3. Nelle Letture dell'odierna Liturgia troviamo descritti gli elementi di cui si compone quel "laboratorio della fede", dal quale gli Apostoli uscirono come uomini pienamente consapevoli della verità che Dio aveva rivelato in Gesù Cristo, verità che avrebbe modellato la loro vita personale e quella della Chiesa nel corso della storia. L'odierno incontro romano, carissimi giovani, è anch'esso una sorta di "laboratorio della fede" per voi, discepoli di oggi, per i confessori di Cristo alla soglia del terzo millennio. Ognuno di voi può ritrovare in se stesso la dialettica di domande e risposte che abbiamo sopra rilevato. Ognuno può vagliare le proprie difficoltà a credere e sperimentare anche la tentazione dell'incredulità. Al tempo stesso, però, può anche sperimentare una graduale maturazione nella consapevolezza e nella convinzione della propria adesione di fede. Sempre, infatti, in questo mirabile laboratorio dello spirito umano, il laboratorio appunto della fede, s'incontrano tra loro Dio e l'uomo. Sempre il Cristo risorto entra nel cenacolo della nostra vita e permette a ciascuno di sperimentare la sua presenza e di confessare: Tu, o Cristo, sei "il mio Signore e il mio Dio".

Cristo disse a Tommaso: "Perché mi hai veduto, hai creduto: beati quelli che pur non avendo visto crederanno" (Gv 20, 29). Ogni essere umano ha dentro di sé qualcosa dell'apostolo Tommaso. E' tentato dall'incredulità e pone le domande di fondo: E' vero che c'è Dio? E' vero che il mondo è stato creato da Lui? E' vero che il Figlio di Dio si è fatto uomo, è morto ed è risorto? La risposta si impone insieme con l'esperienza che la persona fa della Sua presenza. Occorre aprire gli occhi e il cuore alla luce dello Spirito Santo. Allora parleranno a ciascuno le ferite aperte di Cristo risorto: "Perché mi hai veduto, hai creduto; beati quelli che pur non avendo visto crederanno".

4. Carissimi amici, anche oggi credere in Gesù, seguire Gesù sulle orme di Pietro, di Tommaso, dei primi apostoli e testimoni, comporta una presa di posizione per Lui e non di rado quasi un nuovo martirio: il martirio di chi, oggi come ieri, è chiamato ad andare contro corrente per seguire il Maestro divino, per seguire "l'Agnello dovunque va" (Ap 14,4). Non per caso, carissimi giovani, ho voluto che durante l'Anno Santo fossero ricordati presso il Colosseo i testimoni della fede del ventesimo secolo. Forse a voi non verrà chiesto il sangue, ma la fedeltà a Cristo certamente sì! Una fedeltà da vivere nelle situazioni di ogni giorno: penso ai fidanzati ed alla difficoltà di vivere, entro il mondo di oggi, la purezza nell'attesa del matrimonio. Penso alle giovani coppie e alle prove a cui è esposto il loro impegno di reciproca fedeltà. Penso ai rapporti tra amici e alla tentazione della slealtà che può insinuarsi tra loro.

Penso anche a chi ha intrapreso un cammino di speciale consacrazione ed alla fatica che deve a volte affrontare per perseverare nella dedizione a Dio e ai fratelli. Penso ancora a chi vuol vivere rapporti di solidarietà e di amore in un mondo dove sembra valere soltanto la logica del profitto e dell'interesse personale o di gruppo.

Penso altresì a chi opera per la pace e vede nascere e svilupparsi in varie parti del mondo nuovi focolai di guerra; penso a chi opera per la libertà dell'uomo e lo vede ancora schiavo di se stesso e degli altri; penso a chi lotta per far amare e rispettare la vita umana e deve assistere a frequenti attentati contro di essa, contro il rispetto ad essa dovuto.

5. Cari giovani, è difficile credere in un mondo così? Nel Duemila è difficile credere? Sì! E' difficile. Non è il caso di nasconderselo. E' difficile, ma con l'aiuto della grazia è possibile, come Gesù spiegò a Pietro: "Né la carne né il sangue te l'hanno rivelato, ma il Padre mio che sta nei cieli" (Mt 16,17). Questa sera vi consegnerò il Vangelo. E' il dono che il Papa vi lascia in questa veglia indimenticabile. La parola contenuta in esso è la parola di Gesù. Se l'ascolterete nel silenzio, nella preghiera, facendovi aiutare a comprenderla per la vostra vita dal consiglio saggio dei vostri sacerdoti ed educatori, allora incontrerete Cristo e lo seguirete, impegnando giorno dopo giorno la vita per Lui!

In realtà, è Gesù che cercate quando sognate la felicità; è Lui che vi aspetta quando niente vi soddisfa di quello che trovate; è Lui la bellezza che tanto vi attrae; è Lui che vi provoca con quella sete di radicalità che non vi permette di adattarvi al compromesso; è Lui che vi spinge a deporre le maschere che rendono falsa la vita; è Lui che vi legge nel cuore le decisioni più vere

che altri vorrebbero soffocare. E' Gesù che suscita in voi il desiderio di fare della vostra vita qualcosa di grande, la volontà di seguire un ideale, il rifiuto di lasciarvi inghiottire dalla mediocrità, il coraggio di impegnarvi con umiltà e perseveranza per migliorare voi stessi e la società, rendendola più umana e fraterna.

Carissimi giovani, in questi nobili compiti non siete soli. Con voi ci sono le vostre famiglie, ci sono le vostre comunità, ci sono i vostri sacerdoti ed educatori, ci sono tanti di voi che nel nascondimento non si stancano di amare Cristo e di credere in Lui. Nella lotta contro il peccato non siete soli: tanti come voi lottano e con la grazia del Signore vincono!

6. Cari amici, vedo in voi le "sentinelle del mattino" (cfr Is 21,11-12) in quest'alba del terzo millennio. Nel corso del secolo che muore, giovani come voi venivano convocati in adunate oceaniche per imparare ad odiare, venivano mandati a combattere gli uni contro gli altri. I diversi messianismi secolarizzati, che hanno tentato di sostituire la speranza cristiana, si sono poi rivelati veri e propri inferni. Oggi siete qui convenuti per affermare che nel nuovo secolo voi non vi presterete ad essere strumenti di violenza e distruzione; difenderete la pace, pagando anche di persona se necessario. Voi non vi rassegherete ad un mondo in cui altri esseri umani muoiono di fame, restano analfabeti, mancano di lavoro. Voi difenderete la vita in ogni momento del suo sviluppo terreno, vi sforzerete con ogni vostra energia di rendere questa terra sempre più abitabile per tutti.

Cari giovani del secolo che inizia, dicendo "sì" a Cristo, voi dite "sì" ad ogni vostro più nobile ideale. Io prego perché Egli regni nei vostri cuori e nell'umanità del nuovo secolo e millennio. Non abbiate paura di affidarvi a Lui. Egli vi guiderà, vi darà la forza di seguirlo ogni giorno e in ogni situazione. Maria Santissima, la Vergine che ha detto "sì" a Dio durante tutta la sua vita, i Santi Apostoli Pietro e Paolo e tutti i Santi e le Sante che hanno segnato attraverso i secoli il cammino della Chiesa, vi conservino sempre in questo santo proposito!

A tutti ed a ciascuno offro con affetto la mia Benedizione.

Alla fine del suo discorso ai giovani, Giovanni Paolo II ha così proseguito:

Voglio concludere questo mio discorso, questo mio messaggio, dicendovi che ho aspettato tanto di potervi incontrare, vedere, prima nella notte e poi nel giorno. Vi ringrazio per questo dialogo, scandito con grida ed applausi. Grazie per questo dialogo. In virtù della vostra iniziativa, della vostra intelligenza, non è stato un monologo, è stato un vero dialogo.

Al termine della celebrazione il Papa ha salutato i giovani con queste parole:

C'è un proverbio polacco che dice: "*Kto z kim przestaje, takim si? staje*". Vuol dire: "*Se vivi con i giovani, dovrai diventare anche tu giovane*". Così ritorno ringiovanito. E saluto ancora una volta tutti voi, specialmente quelli che sono più indietro, in ombra, e non vedono niente. Ma se non hanno potuto vedere, certamente hanno potuto sentire questo "chiasso". Questo "chiasso" ha colpito Roma e Roma non lo dimenticherà mai!

9.3. La riflessione di un francescano.

"IL CRISTIANO: UN UOMO NUOVO: **Cambiare mentalità** "

Riflessioni di Andrea, francescano, 4 ottobre 2009.

Ricordando San Francesco... cari amici, voglio esporvi questa semplice riflessione sul bisogno più importante della vita dell'uomo. Tra i tanti bisogni, che l'uomo si crea, ecco il bisogno più urgente, ce lo ricorda San Paolo: "*Non conformatevi alla mentalità di questo mondo*" (Rm 12,2), e ancora: "*Se dunque siete risorti con Cristo, cercate le cose di lassù!*"... (Col 3, 1).

Quali sono le cose di lassù?

Quest'ultima espressione mi ha fatto pensare alle beatitudini proclamate da Gesù... - *A queste persone appartiene il regno dei cieli....* Allora dobbiamo stare attenti perché i nostri bisogni materiali non diventino impedimento, ma siano finalizzati a questa ricerca ... Perché non sempre il bisogno che si cerca di colmare è realmente necessario... anzi, potrebbe essere dannoso,

quando non tiene conto di questa finalità.

Dobbiamo rinnovare lo spirito della nostra mente, ci esorta San Paolo: **“rivestire l’uomo nuovo, creato secondo Dio nella giustizia e nella santità vera”** (Ef 4,23).

Sono tanti i bisogni a livello materiale di cui l’uomo si fa schiavo, ma come ripeto, il bisogno essenziale è quello di cercare di dare il giusto valore alla nostra vita..., cercare lo scopo per cui viviamo...

L’uomo, da sempre, cerca la felicità, ma dove la cerca? Come francescano ho preso in considerazione l’esempio di San Francesco d’Assisi: qual è stato il suo vero bisogno? Come si è fatto prossimo ai più bisognosi? Mentre l’uomo del mondo si ‘veste’ sempre di più, l’uomo di Dio, Francesco, si è spogliato di tutto... si è liberato dei beni, ossia delle “schiavitù” del mondo. Eppure quello è stato l’unico bisogno che lo ha reso felice: quando ha scelto la parte migliore... quando ha abbracciato il lebbroso. Dirà poi: **“Ciò che prima mi era amaro, si è trasformato in dolcezza, dell’anima e del corpo”**.

Francesco ha scritto nel suo testamento: **“Dopo che il Signore mi donò dei fratelli, nessuno mi mostrava cosa dovessi fare, ma lo stesso Altissimo mi rivelò che dovevo vivere secondo la forma del Santo Vangelo”**. (Fonti Francescane 116). San Francesco ci insegna che il Signore ha affidato a tutti una grande missione: **“Riparare la sua Chiesa”**... **“Vai, le ha detto il Crocifisso di San Damiano, e ripara la mia casa che come vedi minaccia rovina”**... Ecco tra i tanti nostri piccoli bisogni, l’unico grande bisogno da non perdere mai di vista: **“Cambiare mentalità, Convertirsi”**..., come ha fatto Francesco, ascoltando la voce dello Spirito, cominciando da se stesso, lasciandosi convertire dalla grazia del Signore.

C’è un’altra bella frase che conferma questa necessità: *“Vuoi cambiare il mondo, cambia te stesso”*. Comincia da te, se tu sei santo anche il mondo sarà più santo, il bene si propaga da se. Qualcuno ha detto: *“Il desiderio di diventare santi, è già un essere santo”*, ma bisogna cominciare. San Francesco ogni giorno chiedeva: *“Signore cosa vuoi che io faccia?”* e poi rispondeva con la preghiera: *“Signore fammi strumento della tua pace: Dove c’è odio ch’io porti l’amore, dove c’è discordia che io porti il perdono, dove c’è guerra che io porti la pace”*..., questi sono gli autentici bisogni di ogni uomo: Amore, perdono, pace, gioia.

C’è un salmo che dice: **“Alla tua luce vediamo la luce”**... Solo con la grazia del Signore, possiamo scoprire i bisogni più urgenti. Come cristiani sappiamo che la provvidenza del Signore non manca mai, anzi, dobbiamo sempre sperare in questo, ma non dimentichiamo che il Signore si serve di noi, quando ci comportiamo da buoni samaritani. Siamo pellegrini e forestieri su questa terra: ci ricorda la nostra Regola, per cui noi, come Fraternità francescana ci siamo impegnati di seguire, anche se indegnamente, l’esempio di San Francesco, con regolari incontri di formazione, pregando, meditando il Santo Vangelo, e soprattutto testimoniandolo attraverso le opere di carità.

Tutto questo ci aiuta a renderci disponibili per supplire alle necessità dei fratelli che incontriamo, e che scopriamo strada facendo, ascoltando docilmente la voce dello Spirito, cercando di capire, di vedere, dove, come e quando il Signore ci chiama a renderci utili verso i più bisognosi.

Abbiamo notato però che, nella nostra realtà, più che di *“Samaritani”*, c’è bisogno di *“Cirenei”*, cioè persone che aiutino a portare la croce, persone che sappiano *“farsi relazione”*, come ci ha insegnato il nostro Serafico Padre Francesco: persone che sappiano ascoltare, consolare, incoraggiare, infondere speranza, pietre vive, persone risorte, Animatori insomma!

Succede un po’ come è avvenuto con i discepoli di Emmaus: quando la loro speranza stava per crollare, trovano l’aiuto, Gesù gli interroga: *“che discorsi stavate facendo durante il vostro cammino?”*. Avevano già dimenticato tutto..., spesso anche noi ci dimentichiamo, allora ci vuole qualcuno che ce lo ricorda! È Gesù che ci ridona speranza, coraggio, forza per ripartire... *“Una cosa sola è necessaria”*!... l’ascolto, la preghiera, l’annuncio.

“Maria si è scelta la parte migliore, che non le sarà tolta!”.

Gesù, ci ha indicato l’unico bisogno necessario che è anzi un comando: **“Amatevi gli uni gli**

altri”..., senza questa carità, a nulla servirebbero le nostre opere. (cfr. *1Cor.* 13).

“Ieri, oggi e sempre Dio lo si incontra nel deserto, nella solitudine, nelle difficoltà di una povertà sempre bisognosa di un intervento divino, nella fatica di un cammino duro e apparentemente disarticolato, senza senso”. (Da: Nel deserto parlerò al tuo cuore).

Avete notato come anche la nostra Mamma Celeste, da 28 anni, insiste nel raccomandarci la preghiera, la conversione ... ***“Dove andate figli miei?”*** Liberatevi dal peccato e decidetevi per Cristo, se volete vivere, se non volete morire eternamente.

San Francesco dice: “affinché la seconda morte non vi faccia alcun male”!

Allora, affidiamoci alla Madonna, e con l’aiuto del Signore e la benedizione di San Francesco, cerchiamo di scegliere anche noi la parte migliore, ascoltando docilmente i suggerimenti dello Spirito Santo.

Pace e Bene.





Caino uccide Abele



Pietro piange il suo peccato



Il tradimento di Giuda

Cap. 10. PECCATO E CONVERSIONE

10.1. L'uomo odierno e il peccato

(*Reconciliatio et Paenitentia* 1.2.5.6.18; VS 69): le fonti dello smarrimento del senso del peccato

10.2. Il peccato nella Scrittura

a. **AT**: * *visione globale*: storia della salvezza – Alleanza (cfr. Dizionari biblici...)

* **tre etimologie**:

- ht' (mancare, sbagliarsi - sbaglio): חָטָא חָטָא
- peshah' (cadere in fallo, peccare – delitto, misfatto, trasgressione): פָּשַׁע פָּשַׁע
- 'awon (perversità, essere curvato, colpa, iniquità): עָוֹן (dalla radice עוה)

* **i «modelli»** (Adamo, Caino, la torre di Babele, Davide)

b. **NT**: * *visione globale*: il peccato alla luce del mistero di Cristo. **Paolo**:

- 1) Il quartetto carne- legge- peccato- morte.
- 2) Il peccato inchiodato sulla croce (Col 2,14).
- 3) Cristo si è fatto *peccato* (2Cor 5,11).
- 4) La dialettica Cristo- peccato rivela il *centro propulsore* della *historia salutis*.

* **etimologie varie**:

- 1) peccato in genere ἁμαρτία, ἀνομία, ἀδικία, ἀσέβεια, ψεύδος, σκότος, ecc.);
- 2) peccato in specie (uccisione, furto, impudicizia, ecc.);

* **i "modelli" negativi**: Giuda, Pietro e gli Apostoli, Scribi e Farisei, Erode, Pilato, Zaccheo, l'incestuoso di Corinto, Anania e Saffira, ecc...

10.3. La dottrina del Vaticano II sull'uomo peccatore (GS 13):

- * Origine del peccato
- * Conoscenza del peccato
- * Ombre e luci che rivelano il peccato...

Cfr. pure CCC: Peccato originale: 385- 421
 Cristo: 601- 603
 Credo la remissione dei peccati: 976- 987
 Battesimo: 1262- 1266
 Penitenza: 1422- 1498
 Peccato: 1846- 1876.

I termini ebraici del peccato nel Salmo 50 (51)

תהלים נ נא נב 50. 51. 52.

1022

כ ברעה ולשונך תצמיד מרמה: תשב באחך תדבר
 21 בכדאמך תתקדפי: אלה עשית והחרשתי דמית היות
 22 אהיה כמוך אוכיחך ואערכה לעיניך: בינו-נא זאת
 23 שכתו אלה פדאטרך ואין מציל: זבח תודה יבברני
 ושם דרך אראנו בישע אלהים:

נא PSAL. LI.

נא

2 א למנצח מזמור לדוד: בבוא-אליו נתן הנביא באשר-
 3 בא אל-בת-שבע: חנני אלהים כחסיך כרב רחמך
 4 מתה פשעי: הרבה כבסני מעוני ומחטאתי טהרני: כי-
 6 פשעי אני אדע וחטאתי נגדי תמיד: לך לבדך חטאתי
 7 וחרע בעיניך עשיתי למען-תצחק בדברך תוקח בשפטך:
 8 תן-בצנן חוללתי ובחטא יחמתיני אמי: תן אמת חפצת
 9 בטחות ובסתם חכמה תודיעני: תחטאני באזוב ואטהר
 י תכבסני ומשלג אלבין: תשמיעני ששון ושמחה תגלגלה
 11 עצמות דבית: הסתר פניך מחטא וכל-עונתי מחור:
 12 לב טהור ברא-לי אלהים ורוח נכון חדש בקרבי: אל-
 13 תשליכני מלפניך ורוח קדשך אל-תקח ממני: השׁיבה
 טו לי ששון ישעך ורוח נדיבה תסמכני: אלמדה פשעים
 16 דרכיך וחטאים אליך ישובו: הצילני מדמים אלהים
 17 אלהי תשועתי תרנן לשוני צדקתך: אדני שפתי תפתח
 18 ופי יגיד תהלתך: כי לא-תחפץ זבח ואתנה עולה
 19 לא תרצה: זבחי אלהים רוח נשפחה לב-נשבר ונדבה
 כ אלהים לא תבנה: היטיבה ברצונך את-ציון תבנה
 21 חומות ירושלים: אז תחפץ ובחי-צדק עולה וכליל אז
 יעלו על-מזבחך פרים:

נב PSAL. LII.

נב

2 א למנצח משקיל לדוד: בבוא וואג האדמי ויגד לשאול
 ויאמר

v. 23. סגול באחנח כ"א v. 4. ורוב קרי

10.4. L'essenza del peccato nella riflessione teologica odierna

Premessa: HANS URS VON BALTHASAR, *Nove tesi per un'etica cristiana*: Tesi 3 e 4; in *Rivista del Clero Italiano* 56 (1975) 725-726 (oppure cfr. sotto: *Conclusioni*, pp. 126-127).

- a. *aspetto teologico- trinitario*. Il peccato come *opposizione- disamore- disobbedienza a Dio*, commessi o direttamente (I.^a Tavola dei Comandamenti) o indirettamente (II.^a Tavola dei Comandamenti);
- b. *aspetto ecclesiale* (le varie dimensioni- modelli di Chiesa: gerarchico - carismatico - koinoniale);
- c. *aspetto personale* (fallimento, autodistruzione):
NB. **Tre livelli** di ogni peccato:
 - 1) un **atto** contro un valore etico;
 - 2) rifiuto di una **virtù** con alterazione del proprio progetto di vita;
 - 3) sconvolgimento dell'opzione fondamentale della **persona** e del suo progetto di vita
- d. *aspetto sociale* (**RP 16**: quattro sensi di espressione «peccato sociale» (cfr. pure *SRS* 36):
 1. *Peccato sociale in senso largo*: **ogni peccato** attenta alla socialità della «comunione dei santi»
 2. *Peccato sociale in senso stretto*: **i peccati interpersonali** contro la giustizia... ;
 3. *Peccato sociale in senso strettissimo*: **i peccati contro la giustizia "internazionale"** che violano i rapporti di giustizia tra le nazioni...;
 4. (l'espressione di *peccato sociale teologicamente non è accettabile* se essa descrive solo le "strutture" oppure i "sistemi" oppressivi senza riferimento alla "responsabilità personale")
- e. *aspetto cosmico* (dalla creazione alla... ecologia... in Cristo!)

10.5. I livelli di percezione del peccato:

Premessa: il peccato stigmatizza la dimensione corporea della persona...

- a) *psicologico* (normale- anormale; es. il sentimento di colpa...);
- b) *sociale* (norme di comportamento etico- sociale; modelli etici; rapporto individuo-cultura-società);
- c) *morale* (triangolo: persona-valori-singole scelte!);
- d) *teologico*: Dio, Chiesa, *historia salutis in Christo*... fino all'eschaton.

10.6. Ulteriori specificazioni per valutare la «natura» e la «gravità» del peccato.

NB. Perché questa trattazione? Dal Concilio di Trento (Denzinger 808; 837 [1544- 1577]) al Sinodo dei Vescovi del 1983, dalla Esort. Apost. "*Reconciliatio et Paenitentia*" (2 dicembre 1984, nn. 14- 18) alla "*Veritatis Splendor*" n. 69...

- a) **Distinzione specifica** (= secondo la specie, cioè la qualità dell'azione):

{

* **distinzione specifica teologica, cioè in rapporto con Dio** (= mortale- veniale [letale, grave, veniale?]: cfr *RP* 17; *VS* 69-70);

{

+ **materia**: grave- leggera¹: *la materi considera l'aspetto oggettivo del peccato*

+ **avvertenza**: piena - non piena

+ **consenso**: libero - non libero: *l'avvertenza e il consenso considerano l'aspetto soggettivo del peccato*

* **distinzione specifica morale** (= secondo la virtù lesa dall'atto peccaminoso).
- b) **Distinzione numerica**... (quante volte? Una sola volta ... molte volte?)

¹ NB. La materia grave del peccato è di due specie: 1) *ex toto genere suo*, cioè, la materia, se c'è, è sempre grave e non ammette parità di materia (es., una bestemmia...); 2) *ex genere suo*, cioè la materia può essere grave o leggera (es., un furto, un'offesa ad una persona, ecc.).

- c) Peccati: $\left\{ \begin{array}{l} \textbf{interni} \text{ (diletto, compiacimento, desiderio) (cfr. PESCHKE, pp. 262-264; GÜNTHÖR, pp. 773-774);} \\ \textbf{esterni} \text{ (commissione, omissione) (cfr. PESCHKE, pp. 264- 265).} \end{array} \right.$

- d) I «**vizi (o peccati) capitali**» (CCC 1865- 1868; PESCHKE, pp. 265- 266; GÜNTHÖR, pp. 778-780). (→ Cfr esposizione e immagine qui sotto, pag. 108)

10.7. Le cause del peccato:

Premessa: inaccettabile il dualismo radicale (manicheismo, parsismo); c'è la libertà creaturale!

a) cause **interne** alla persona (concupiscenza, vizio);

b) cause **esterne**: tentazione, pericolo prossimo, suggestioni del demonio. (PESCHKE, pp. 266-277; GÜNTHÖR, pp. 778-781).

NB. Per i momenti di tentazione, oppure quando sperimentiamo una forte e prolungata resistenza personale all'amore di Dio...(!), riferisco un pensiero che D. Fogliasso ci diede un consiglio alla conclusione degli esercizi spirituali: "*Alla fine di ogni giornata dite sempre: «Comunque siano andate le cose, io sono ancora per il bene!»*".

10.8. Peccato e conversione

a. *Conversione: i termini:*

- 1) Lingua latina: "*con-versio, con-verti, conversatio*" (quest'ultima: si applica globalmente alla vita, e specificamente alla parola).
- 2) Lingua greca: *μετάνοια*: cambiare la mente, il modo di vedere, giudicare e agire.
- 3) Lingua ebraica: *שׁוּב* (shûb) ritornare sui propri passi, ritornare a casa...

b. *Descrizione:* cambio dell'orientamento dell'esistenza verso valori precedentemente sconosciuti o rifiutati.

c. *Distinzioni:*

- 1) *conversione prima* (dal peccato alla vita di grazia) e *seconda* (ricerca e conseguimento di un valore morale (a partire dallo stato di grazia) per il proprio progetto di vita; in breve: il cammino verso la perfezione morale. Il Concilio di Trento ha definito che la grazia (anche la grazia della conversione!) "*suppliciter emereri potest* – si può meritare soltanto supplicandola da Dio!"¹.
- 2) *livelli della conversione*: a livello di singoli atti, di singole virtù, di tutta la persona (mutamento della opzione fondamentale).

d. *Le cause della conversione.* Se adottiamo lo schema delle quattro cause:

- $\left\{ \begin{array}{l} 1) \textbf{causa efficiente}: Dio misericordioso che ci dona la "grazia efficace" che si salda con la nostra libera volontà.
 2) **causa finale**:
 * negativa: l'abbandono della vita di peccato mortale (conversione prima) o della mediocrità spirituale (conversione seconda);
 * positiva: l'acquisizione della comunione con Dio (nelle due diverse modalità della prima e della seconda conversione);
 3) **causa materiale**: la situazione della vita (*καίρoς*) nella sua ambivalenza di apertura verso il bene o di precipizio verso il male;
 4) **causa formale**: l'espansione in noi del dinamismo vitale dello Spirito Santo. \end{array} \right.$

e. *Il dinamismo della conversione opera progressivamente l'interazione dinamica tra opzione fondamentale, virtù e singoli atti:*

- 1) Nella conversione prima l'obiettivo finale del nuovo orientamento totale della vita può svilupparsi o a partire da un singolo atto morale buono, o dalla decisione di

¹ Cfr. Concilio di Trento (Sess. 13. c. 2).

assimilare una particolare virtù; ma lo sviluppo organico richiede che la virtù nasca dalla ripetizione degli atti virtuosi.

- 2) L'obiettivo della conversione seconda si persegue progressivamente avendo sempre di vista la meta finale del proprio progetto di vita in Cristo e facendo convergere ad esso gli atti virtuosi unificati dalle virtù proprie di quel progetto di vita.



10.9. I sette vizi capitali

I sette vizi capitali sono:

1. **Superbia** (sfoggio della propria superiorità, desiderio disordinato di onori e distinzioni).
2. **Avarizia** (ricerca disordinata dei beni materiali; mancanza di generosità; tendenza all'accumulo eccessivo ed ingiustificato, la tesaurizzazione).
3. **Lussuria** (desiderio disordinato del piacere sessuale).
4. **Ira** (l'avversione violenta spinta dalla collera contro il prossimo).
5. **Gola** (ricerca esagerata dei piaceri della tavola: cibo e bevande).
6. **Invidia** (il malcontento dei beni del prossimo, che vengono stimati come contrari come un danno o un'ingiustizia verso di sé).
7. **Accidia** (la pigrizia, l'ozio, la poca voglia di fare, l'apatia, il disinteresse verso gli altri; si distingue la pigrizia per le cose spirituali, e quella verso i bisogni degli altri).

Le radici antropologiche dei rispettivi vizi capitali sono:

1. Verità su se stessi → superbia
2. Uso ordinato (solidale) dei beni di fortuna → avarizia
3. Il dono della sessualità umana in prospettiva di amore unitivo e fecondo → lussuria
4. La forza contro il male, e il desiderio impellente di giustizia (o, in genere, per il bene) → ira
5. Il dono del piacere per il cibo e le bevande per la conservazione dell'io → gola
6. La valutazione sui doni che posseggono gli altri → invidia
7. Il giusto equilibrio nel ritmo tra la fatica e il riposo (il giusto "shabbat!") → accidia

Le virtù contrarie ad ognuno dei sette vizi sono:

1. Umiltà
2. Liberalità-solidarietà
3. Castità
4. Pazienza
5. Sobrietà (nel cibo e nelle bevande)
6. Fraternità che gode della ricchezza del fratello
7. Diligenza nel servizio di Dio e nella solidarietà con gli altri



INTEGRAZIONI TEOLOGICO-PASTORALI

Cap. 10. PECCATO E CONVERSIONE

10.1. *LAFRANCONI Dante, Peccato, in NDTM, pp. 895-914.*

10.2. *GIOVANNI PAOLO II, Lettera Apostolica in forma di «Motu Proprio» "Misericordia Dei" su alcuni aspetti della celebrazione del Sacramento della Penitenza (7 aprile 2002):*

Per la misericordia di Dio, Padre che riconcilia, il Verbo prese carne nel grembo purissimo della Beata Vergine Maria per salvare «il suo popolo dai suoi peccati» (Mt 1,21) e aprirgli «la via della eterna salvezza». San Giovanni Battista conferma questa missione indicando in Gesù l'«Agnello di Dio», «colui che toglie il peccato del mondo» (Gv 1, 29). Tutta l'opera e la predicazione del Precursore è una chiamata energica e calorosa alla penitenza e alla conversione, il cui segno è il battesimo amministrato nelle acque del Giordano. Lo stesso Gesù si è sottomesso a quel rito penitenziale (cfr Mt 3,13- 17), non perché abbia peccato, ma perché «Egli si lascia annoverare tra i peccatori; è già "l'Agnello di Dio che toglie il peccato del mondo" (Gv 1,29); già anticipa il "battesimo" della sua morte cruenta». La salvezza è, dunque e innanzitutto, redenzione dal peccato quale impedimento all'amicizia con Dio, e liberazione dallo stato di schiavitù nel quale si trova l'uomo, che ha ceduto alla tentazione del Maligno e ha perso la libertà dei figli di Dio (cfr Rm 8,21).

La missione affidata da Cristo agli Apostoli è l'annuncio del Regno di Dio e la predicazione del Vangelo in vista della conversione (cfr Mc 16, 15; Mt 28, 18-20). La sera dello stesso giorno della sua Risurrezione, quando è imminente l'inizio della missione apostolica, Gesù dona agli Apostoli, in virtù della forza dello Spirito Santo, il potere di riconciliare con Dio e con la Chiesa i peccatori pentiti: «Ricevete lo Spirito Santo; a chi rimetterete i peccati saranno rimessi e a chi non li rimetterete, resteranno non rimessi» (Gv 20,22-23).

Lungo la storia e nell'ininterrotta prassi della Chiesa «il ministero della riconciliazione» (2Cor 5,18), donata mediante i sacramenti del Battesimo e della Penitenza, si è dimostrato un impegno pastorale sempre vivamente sentito, compiuto in ossequio al mandato di Gesù come parte essenziale del ministero sacerdotale. La celebrazione del sacramento della Penitenza ha avuto nel corso dei secoli uno sviluppo che ha conosciuto diverse forme espressive, sempre, però, conservando la medesima struttura fondamentale che comprende necessariamente, oltre all'intervento del ministro - soltanto un Vescovo o un presbitero, che giudica e assolve, cura e guarisce nel nome di Cristo - gli atti del penitente: la contrizione, la confessione e la soddisfazione.

Nella Lettera apostolica *Novo millennio ineunte* ho scritto: «Un rinnovato coraggio pastorale vengo poi a chiedere perché la quotidiana pedagogia delle comunità cristiane sappia proporre in modo suadente ed efficace la pratica del *sacramento della Riconciliazione*. Come ricorderete, nel 1984 intervenni su questo tema con l'Esortazione postsinodale *Reconciliatio et paenitentia*, che raccoglieva i frutti di riflessione di un'Assemblea generale del Sinodo dei Vescovi dedicata a questa problematica. Invitavo allora a fare ogni sforzo per fronteggiare la crisi del "senso del peccato" (...) Quando il menzionato Sinodo affrontò il problema, stava sotto gli occhi di tutti la crisi del Sacramento, specialmente in alcune regioni del mondo. I motivi che ne erano all'origine non sono svaniti in questo breve arco di tempo. Ma l'Anno giubilare, che è stato particolarmente caratterizzato dal ricorso alla Penitenza sacramentale, ci ha offerto un messaggio incoraggiante, da non lasciar cadere: se molti, e tra essi anche tanti giovani, si sono accostati con frutto a questo Sacramento, probabilmente è necessario che i Pastori si armino di maggior fiducia, creatività e perseveranza nel presentarlo e farlo valorizzare».

Con queste parole ho inteso e intendo far coraggio e, nello stesso tempo, rivolgere un forte invito ai miei confratelli Vescovi - e, attraverso di essi, a tutti i presbiteri - per un sollecito rilancio del sacramento della Riconciliazione, anche come esigenza di autentica carità e di vera

giustizia pastorale, ricordando loro che ogni fedele, con le dovute disposizioni interiori, ha diritto a ricevere personalmente il dono sacramentale.

Affinché il discernimento sulle disposizioni dei penitenti in ordine alla remissione o meno, e all'imposizione dell'opportuna penitenza da parte del ministro del Sacramento possa essere attuato, occorre che il fedele, oltre alla coscienza dei peccati commessi, al dolore per essi e alla volontà di non più ricaderci, confessi i suoi peccati. In questo senso, il Concilio di Trento dichiarò che è necessario «per diritto divino confessare tutti e singoli i peccati mortali». La Chiesa ha visto sempre un nesso essenziale tra il giudizio affidato ai sacerdoti in questo Sacramento e la necessità che i penitenti dichiarino i propri peccati, tranne in caso di impossibilità. Pertanto, essendo la confessione completa dei peccati gravi per istituzione divina parte costitutiva del Sacramento, essa non resta in alcun modo affidata alla libera disponibilità dei Pastori (dispensa, interpretazione, consuetudini locali, ecc.). La competente Autorità ecclesiastica specifica unicamente - nelle relative norme disciplinari - i criteri per distinguere l'impossibilità reale di confessare i peccati da altre situazioni in cui l'impossibilità è solo apparente o comunque superabile.

Nelle attuali circostanze pastorali, venendo incontro alle preoccupate richieste di numerosi Fratelli nell'Episcopato, considero conveniente richiamare alcune delle leggi canoniche vigenti circa la celebrazione di questo Sacramento, precisandone qualche aspetto per favorire in spirito di comunione con la responsabilità che è propria dell'intero Episcopato una sua migliore amministrazione. Si tratta di rendere effettiva e di tutelare una celebrazione sempre più fedele, e pertanto sempre più fruttifera, del dono affidato alla Chiesa dal Signore Gesù dopo la risurrezione (cfr Gv 20,19-23). Ciò appare specialmente necessario dal momento che si osserva in alcune regioni la tendenza all'abbandono della confessione personale insieme ad un ricorso abusivo all'«assoluzione generale» o «collettiva», sicché essa non appare come mezzo straordinario in situazioni del tutto eccezionali. Sulla base di un allargamento arbitrario del requisito della *grave necessità*, si perde di vista in pratica la fedeltà alla configurazione divina del Sacramento, e concretamente la necessità della confessione individuale, con gravi danni per la vita spirituale dei fedeli e per la santità della Chiesa.

(seguono le indicazioni pastorali e giuridiche da osservare)

10.3. Peccato e secolarizzazione.

* Paolo VI

In *Evangelii nuntiandi* Paolo VI distingue tra *secolarizzazione* e *secolarismo*, che definisce come nota più sorprendente del mondo contemporaneo: “Noi non parliamo della *secolarizzazione*, che è lo sforzo in sé giusto e legittimo, per nulla incompatibile con la fede o la religione, di scoprire nella creazione, in ogni cosa o in ogni evento dell'universo, le leggi che li reggono con una certa *autonomia*, nell'intima convinzione che il Creatore vi ha posto queste leggi. Il recente Concilio ha affermato, in questo senso, la legittima autonomia della cultura e particolarmente delle scienze (cfr. GS 59). Noi vediamo qui un vero *secolarismo*: una concezione del mondo nella quale questo si spiega da sé senza che ci sia bisogno di ricorrere a Dio, divenuto in tal modo superfluo e ingombrante. Un simile secolarismo, per riconoscere il potere dell'uomo, finisce dunque col fare a meno di Dio e anche col negarlo” (EN 55).

* La secolarizzazione: sintesi storico-semantic.

Secolarizzazione è un termine che deriva dal latino *saeculum* (mondo) e designa quell'atteggiamento che afferma l'autonomia del mondo e dell'uomo, e gli assegna competenze che prima venivano ascritte a Dio. Secondo la classica definizione di Grozio la secolarizzazione è un comportamento intellettuale e pratico in cui non si tiene conto di Dio (*etsi Deus non daretur*, come se Dio non esistesse), ma soltanto delle leggi e delle forze intrinseche alla natura e alla storia.

La secolarizzazione si contrappone alla sacralizzazione.

Storicamente, nel mondo occidentale, ad un'epoca di vastissima e di profonda sacralizzazione quale fu il Medio Evo, è succeduta un'epoca, quella moderna, di progressiva secolarizzazione e desacralizzazione.

In sede filosofica e teologica la secolarizzazione è diventata un tema importante soltanto dopo la seconda guerra mondiale, dando luogo ad interpretazioni spesso estreme ed arbitrarie, come nel caso della teologia della morte di Dio.

Durante il decennio 1960-1970, la secolarizzazione divenne l'argomento teologico più studiato e più discusso. La riflessione teologica su questo argomento ha assunto diverse forme, dove si è passati dalla *teologia radicale*, conosciuta anche sotto il nome di «teologia della morte di Dio» alla *teologia della secolarità*. La prima, più che una teologia, è la negazione stessa della teologia.

La seconda sviluppa una riflessione settoriale, che ha per oggetto specifico la secolarità, il mondo, la cultura, il progresso, la storia...

Secondo alcuni (Cox, Metz, Vahanian, van Buren e altri) la secolarizzazione trova le sue matrici ideali nel cristianesimo perché sarebbe stata la visione cristiana di Dio e del mondo a rendere possibile la secolarizzazione. Per questo motivo essa si è realizzata soltanto nell'ambito del cristianesimo, nel mondo occidentale, mentre non si è sviluppata né in Africa né in Asia.

*** Conferenza Episcopale Spagnola. Secolarizzazione. (30 marzo 2006)**

Relativismo etico

53. Il risultato è un radicale relativismo, secondo il quale qualunque opinione sui temi della morale sarebbe ugualmente valida. Ognuno possiede “le sue verità” e tutt'al più, nell'ambito dell'etica, si può aspirare a dei “minimi condivisi”, la cui validità non potrà andare oltre il presente e nel quadro di determinate circostanze. La radice più profonda della crisi morale che colpisce gravemente molti cristiani è la frattura esistente tra fede e vita: un fenomeno annoverato dal concilio Vaticano II “tra i più gravi errori del nostro tempo”.

55. Se si porta avanti l'idea che nella rivelazione troviamo soltanto principi generici sull'agire umano, senza tener conto che la Sacra Scrittura e la tradizione dimostrano il contrario, l'insegnamento morale ne risente gravemente.

Silenzo sul peccato originale

59. Quando si presenta in maniera ambigua la dottrina della Chiesa sul peccato originale, o si tace e si nega la gravità del peccato, le conseguenze per la formazione della coscienza sono molto negative, mentre appare confuso il cammino che porta alla felicità autentica.

Contestazioni in materia di morale sessuale

61. In un contesto contrassegnato da un esasperato pansessualismo, il vero significato della sessualità umana risulta molte volte distorto, controverso e contestato, quando non pervertito.

62. La dignità della vita umana esige che la sua trasmissione avvenga nell'ambito dell'amore coniugale. Pertanto, quei metodi che pretendono di sostituire, e non semplicemente di aiutare l'azione dei coniugi nella procreazione, non sono ammissibili. Se si separa la finalità unitiva da quella procreativa, si falsa l'immagine dell'essere umano, dotato di anima e corpo, e si degradano gli atti del vero amore, capace di esprimere la carità coniugale che unisce gli sposi. La conseguenza è che una regolazione moralmente corretta della natalità non può ricorrere a metodi contraccettivi.

63. L'insegnamento cristiano sulla sessualità non consente di banalizzare tali questioni né di considerare i rapporti sessuali un semplice gioco di piacere. La banalizzazione della sessualità comporta la banalizzazione della persona.

64. Non possiamo mettere in dubbio che, fin dal momento della fecondazione, esista vera e autentica vita umana, distinta da quella dei genitori; per cui interrompere lo sviluppo naturale costituisce un gravissimo attentato contro la vita stessa. [...] È contrario all'insegnamento della Chiesa sostenere che fino all'annidamento dell'ovulo fecondato non si possa parlare di “vita umana”, stabilendo così una rottura nell'ordine della dignità umana tra l'embrione e quello che si

definisce, erroneamente, "pre-embrione". In modo analogo, nessuno ha la potestà di eliminare una vita innocente, neppure quando si trova allo stadio terminale.

65. Coloro che rivendicano la loro condizione di cristiani operando nell'ordine politico e sociale con proposte che contraddicono espressamente l'insegnamento evangelico, custodito e trasmesso dalla Chiesa, sono causa grave di scandalo e si collocano fuori dalla comunione ecclesiale.

68. Le opinioni erranee, che abbiamo esaminato, hanno avuto serie e gravi conseguenze nella vita della Chiesa. Dobbiamo constatare che in molte delle nostre famiglie si è interrotta la trasmissione della fede. Le convinzioni di fede di genitori, educatori e catechisti sono state scosse da proposte teologiche equivocate, ambigue e dannose che hanno indebolito la loro fede e hanno così precluso la trasmissione gioiosa del Vangelo.

10.4. Giovane omicida ergastolano

Era in ergastolo perché aveva ucciso una bambina di 9 anni dopo averla violentata. Tutti lo evitavano perché il suo è un tipo di delitto che anche i più "duri" tra noi condannavano, inorriditi. Erano già 18 anni che si trovava in prigione: le cose più dure, le davano a lui; i lavori più umilianti erano suoi.

A Natale le bambine della scuola del paese avevano scritto delle "letterine" per tutti noi. Lui non aveva mai ricevuto posta da nessuno e quando si vide tra le mani una lettera con il suo nome, si commosse: si nascose per leggerla meglio per conto suo.

C'era scritto: "Io non so chi sei. Io sono una bambina di 9 anni: qualunque cosa tu abbia fatto, a nome di tutte le bambine di tutto il mondo, ti perdono!"

Cadde in ginocchio, in lacrime: le prime dopo 18 anni.

(un ex-ergastolano tratto da "Anche i figli di puttana sono figli di Dio")

10.5. Le lacrime di Benedetto XVI

STATISTICHE COME GRIDA D'AIUTO DAL DOLORE DEL MONDO

di Don Antonello Iapicca

Che lo scandalo della pedofilia e gli attacchi al Papa stiano monopolizzando l'attenzione generale fuori e dentro la Chiesa è sotto gli occhi di tutti. Probabilmente è proprio questo lo scacco del demonio, sviare l'attenzione e disperdere le forze. Eppure il Papa continua a viaggiare, seguendo la rotta degli Apostoli, nell'unico e instancabile impulso che ha mosso, da sempre, la Chiesa. Annunciare il Vangelo. Il Papa si commuove e piange, e sono le lacrime di Gesù alla vista di Gerusalemme, ostinata nella chiusura di fronte ai profeti, all'annuncio, al Figlio stesso. Lacrime che han solcato il suo viso assumendo un pentimento e un dolore che tutti ci percuote il cuore. Il peccato più grande, tradire la missione affidata. I peccati più turpi non sono altro che l'ultimo gradino disceso verso l'abisso della dimenticanza. Vengono in mente le parole, tra le ultime, di Giussani: "Del resto, già Eliot aveva qualcosa da dire con una certa sicurezza di sé quando si domandava: «È l'umanità che ha abbandonato la Chiesa o è la Chiesa che ha abbandonato l'umanità?». Ma come fa un uomo del mio tempo, un uomo di questo tempo, parlando di cultura, usando la parola cultura, a non tener presente questa frase qui?!.... Innanzitutto è l'umanità che ha abbandonato la Chiesa, perché se io ho bisogno di una cosa, le corro dietro, se quella cosa va via. Nessuno correva dietro... La Chiesa ha cominciato a abbandonare l'umanità secondo me, secondo noi, perché ha dimenticato chi era Cristo... ha avuto vergogna di Cristo, di dire chi è Cristo".

Abbiamo visto le lacrime del Papa e abbiamo pensato a questa vergogna generata da un'altra vergogna, la più grande. Dimenticare Cristo, che è dimenticare l'uomo. La vergogna di annunciarlo fa dimenticare la vergogna di qualsiasi peccato. E' così, se la Chiesa perde l'orizzonte celeste che ha il profilo di Cristo risorto si trova senza fondamento, rimane come un manipolo di derelitti da compiangere, cadaveri ambulanti che si aggirano tra le periferie della

storia in cerca di cibo. E quel cibo è sesso, affetto, alcool, potere, denaro. Per i presbiteri come per qualunque altro uomo, è la sorte di chi abbandona la fonte della Vita. Risuonano, gravi, le parole di Geremia: “Va’ e grida agli orecchi di Gerusalemme: Così dice il Signore: Mi ricordo di te, dell’affetto della tua giovinezza, dell’amore al tempo del tuo fidanzamento, quando mi seguivi nel deserto, in terra non seminata. Israele era sacro al Signore, la primizia del suo raccolto... Quale ingiustizia trovarono in me i vostri padri per allontanarsi da me e correre dietro al nulla, diventando loro stessi nullità? Neppure i sacerdoti si domandarono: “Dov’è il Signore?”. Gli esperti nella legge non mi hanno conosciuto, i pastori si sono ribellati contro di me, i profeti hanno profetato in nome di Baal e hanno seguito idoli che non aiutano... Due sono le colpe che ha commesso il mio popolo: ha abbandonato me, sorgente di acqua viva, e si è scavato cisterne, cisterne piene di crepe, che non trattengono l’acqua... Israele è forse uno schiavo, o è nato servo in casa? Perché è diventato una preda? Non ti accade forse tutto questo perché hai abbandonato il Signore, tuo Dio, al tempo in cui era tua guida nel cammino? Renditi conto e prova quanto è triste e amaro abbandonare il Signore, tuo Dio, e non avere più timore di me. Sull’orlo delle tue vesti si trova persino il sangue di poveri innocenti, da te non sorpresi a scassinare!” (Cfr. *Ger.* 2, 1 ss). Cisterne screpolate e idoli muti e impotenti hanno troppo spesso rimpiazzato l’annuncio di Cristo vittorioso sulla morte fatto senza vergogna e pieno di parresia. Con la parola, con i piani pastorali, con l’insegnamento accademico, con l’educazione si è dimenticato l’essenziale, la Roccia della fede. La vita di tanti, troppi, ha annunciato che Cristo non ha potere, che la risurrezione è solo un mito buono forse per consolare come e al pari di tanti altri, religiosi, filosofici o politici; e che occorre ora rimboccarsi le maniche e risolvere e aiutare e mediare e sporcarsi le mani con le ansie e problemi nuovi della modernità. E’ di ieri la notizia di cinquanta teologi che hanno chiesto le dimissioni del Papa: “Crediamo che il pontificato di Benedetto XVI si sia esaurito. Il Papa non ha l’età né la mentalità per rispondere adeguatamente ai gravi e urgenti problemi che la Chiesa cattolica si trova a dover affrontare. Pensiamo quindi, con il dovuto rispetto per la sua persona, che debba presentare le dimissioni dalla sua carica”. Troppi hanno sposato il mondo e ne sono stati fagocitati. Scriveva San Paolo parole attualissime: “Ora, se si predica che Cristo è risuscitato dai morti, come possono dire alcuni tra voi che non esiste risurrezione dei morti? Se non esiste risurrezione dai morti, neanche Cristo è risuscitato! Ma se Cristo non è risuscitato, allora è vana la nostra predicazione ed è vana anche la vostra fede... Se infatti i morti non risorgono, neanche Cristo è risorto; ma se Cristo non è risorto, è vana la vostra fede e voi siete ancora nei vostri peccati... Se poi noi abbiamo avuto speranza in Cristo soltanto in questa vita, siamo da compiangere più di tutti gli uomini” (*1Cor* 15,12-19). Da *compiangere*, ecco le lacrime di Benedetto XVI, il dolore per il peccato, per le sofferenze delle vittime, ma, soprattutto, l’angoscia per chi, ha dimenticato l’amore della sua giovinezza, Cristo, e con Lui ha perduto la fede. Per questo due statistiche che compaiono oggi sui media ci inducono nuovamente a rimettere al centro l’essenziale, quello che le nubi di questi tempi stanno occultando. Sono come un grido d’aiuto che sale dalle pieghe della società: la famiglia sta andando in frantumi, ed i giovani han perduto la fede. “In questi sei anni i giovani non credenti o agnostici sono passati dal 18,7 al 21,8%, i «credenti che non si identificano in una Chiesa» come detto dal 12,3 al 22,8%, i «cattolici praticanti» dal 18,1 al 15,4%. Se negli ultimi sei anni è cresciuta dal 10 all’11,6 la percentuale di giovani che attribuiscono «moltissima» importanza alla religione, sono calati dal 23,9 al 19,3% quanti danno «molta» importanza alla fede, mentre quanti danno «poca» importanza sono passati dal 18,7 al 23,7%. La fiducia nella Chiesa, in fortissimo calo fra i non credenti, si è ridotta anche fra i praticanti (39%). Altri dati «sembrano indicare un processo di ‘tiffizzazione’», si legge nella ricerca, con la creazione di «gruppi contrapposti » pro o contro la Chiesa. Ulteriore polarizzazione corre sul crinale del rapporto tra scienza e fede: conciliabili, secondo i praticanti, inconciliabili secondo i non credenti. Spartiacque incandescente è poi la bioetica. E non solo fra credenti e non credenti. Anche fra i giovani che si dicono «cattolici praticanti» si segnalano posizioni in contraddizione con la dottrina: il 28,9% dice sì all’eutanasia; il 22,3% all’aborto; il 31,1 alla fecondazione assistita

eterologa; il 21,5 alla pena di morte”. E questo vale per l’Italia come per ogni altra parte del mondo. Come dunque non accogliere questo grido, sommerso tra le urla mediatici? A nulla varranno le lacrime del Papa se la Chiesa, con lui e come lui, non saprà piangere di compassione sulle vittime della pedofilia certo, ma anche sulla schiera infinita di giovani, adulti e anziani che vagano come pecore senza pastore. Evangelizzare dunque è la strada maestra della conversione, della purificazione e del rinnovamento. Come diceva il Papa a Malta: “Per San Paolo vivere era Cristo (cfr *Fil* 1,21); ogni sua azione ed ogni suo pensiero erano diretti ad annunciare il mistero della croce ed il suo messaggio d’amore di Dio che riconcilia. Quella stessa parola, la parola del Vangelo, ha tutt’oggi il potere di irrompere nelle nostre vite e di cambiarne il corso.... Invito ciascuno di voi a far propria la sfida esaltante della nuova evangelizzazione. Vivete la vostra fede in maniera ancor più piena assieme ai membri delle vostre famiglie, ai vostri amici, nei vostri quartieri, nei luoghi di lavoro e nell’intero tessuto della società... “La fede si rafforza quando viene offerta agli altri” (cfr *Redemptoris missio*, 2). Sappiate che i vostri momenti di fede assicurano un incontro con Dio, il quale nella sua onnipotenza tocca il cuore dell’uomo. Così, introdurrete i giovani alla bellezza e alla ricchezza della fede cattolica, offrendo loro una solida catechesi ed invitandoli ad una partecipazione sempre più attiva alla vita sacramentale della Chiesa. Il mondo ha bisogno di tale testimonianza! Di fronte a così tante minacce alla sacralità della vita umana, alla dignità del matrimonio e della famiglia, non hanno forse bisogno i nostri contemporanei di essere costantemente richiamati alla grandezza della nostra dignità di figli di Dio e alla vocazione sublime che abbiamo ricevuto in Cristo? Non ha forse bisogno la società di riappropriarsi e di difendere quelle verità morali fondamentali che sono alla base dell’autentica libertà e del genuino progresso?”. Testimoniare, evangelizzare, lo zelo diligente che, solo, può purificare la Chiesa ed asciugare le lacrime del Papa e del mondo. Così infatti ci illumina la sapienza ebraica attraverso le parole di un Rabbino: “R. Pinehas ben Jair diceva: La diligenza porta all’innocenza; l’innocenza porta alla castità; la castità porta all’astinenza; l’astinenza porta alla purità; la purità conduce all’umiltà; l’umiltà conduce al timore del peccato; il timore del peccato conduce alla pietà; la pietà conduce al santo spirito (*ruah haqodesh*) e il Santo Spirito ci rende degni della resurrezione dei morti, la quale resurrezione dei morti si compirà a mezzo di Elia». Elia è Cristo, lo sappiamo, il suo carro di fuoco, la Croce gloriosa, ha attraversato i cieli e ci ha dischiuso le porte della Vita. Corriamo dunque ad annunciarlo ad ogni uomo, sino agli estremi confini della terra.

10.6. Il male e il senso del peccato nella attuale cultura dell’innocenza (G. Piana)

Qui si vogliono soltanto offrire alcuni spunti di riflessione sul tema del peccato, che consentano di inquadrare correttamente il discorso, che ha per oggetto l’annuncio dell’amore misericordioso di Dio all’uomo del nostro tempo. Credo sia importante sottolineare, fin dall’inizio, il legame profondo che unisce tra loro peccato e perdono. La percezione del peccato e della sua gravità diventa possibile solo nell’orizzonte della presa di coscienza dell’amore di Dio come amore misericordioso e perdonante. E, d’altra parte, il perdono di Dio può essere colto, nella pienezza dei suoi connotati, solo facendo riferimento alla condizione di peccato in cui l’uomo vive, mettendo, in altri termini, l’accento sullo stato di contrapposizione e di inimicizia in cui spesso si trova. Peccato e perdono - pur essendo realtà di segno opposto - si illuminano dunque, reciprocamente, sono i due poli attorno ai quali ruota l’intera storia della salvezza.

E’ questa - penso - la ragione per cui è opportuno partire dalla considerazione del tema del peccato, non per arrestarsi ad esso, ma per penetrare più profondamente nel grande mistero della misericordia di Dio e farne emergere le dimensioni più nascoste e più insospettate.

La proposta, che cercherò di fare, si articolerà in due fondamentali momenti. Nel primo metterò, anzitutto, l’accento sulle ragioni del peccato nell’attuale contesto sociale, segnato - come è nel titolo - dalla prevalere della «cultura dell’innocenza»; nel secondo mi sforzerò di individuare le prospettive per il recupero di un autentico senso del peccato oggi.

La crisi del senso del peccato oggi

Si può, in un certo senso, dire che il peccato più grave del nostro tempo - come già osservava nei lontani anni '50 Pio XII - è costituito dalla crisi del senso del peccato, dell'attuarsi cioè nella coscienza della percezione della sua gravità o addirittura dalla sua totale vanificazione.

Questo dato indubitabile, tuttavia, di essere accuratamente analizzato, perché se è vero che esso rappresenta l'aspetto più immediatamente rilevabile e più preoccupante messo in luce da ogni osservazione empirica - si pensi alle indagini sociologiche e agli stessi sondaggi di opinione relativi al costume morale - non è meno vero che esso è passibile di interpretazioni diverse a seconda dell'ottica di lettura che si privilegia. Così mentre, da un lato, è evidente, nel nostro contesto culturale, la caduta di tensione etica nell'ambito della sfera del «personale» - sfera che viene spesso privatizzata anche al livello del giudizio morale; risulta, dall'altro, più acuta che in altri tempi la tensione etica sul terreno dei problemi che riguardano l'importante campo della giustizia e delle relazioni sociali.

E' come dire che ci troviamo di fronte ad una situazione ambivalente, prodotta da un complesso di fattori, che non possono essere letti con una chiave univoca, ma esigono di essere accuratamente esaminati nei risvolti positivi e negativi, nei rischi gravi che da essi possono derivare, ma anche nelle potenzialità positive che da essi possono sprigionarsi.

Cercherò schematicamente di far luce su alcuni di tali fattori che più hanno concorso a determinare lo sviluppo dell'attuale «cultura dell'innocenza», non senza evidenziare le è provocazioni feconde che da essi si sprigionano in ordine al recupero di una più autentica coscienza del peccato, sia sul piani quantitativo che qualitativo.

1. *Il primo* - e il più importante di essi, perché costituisce l'orizzonte di fondo entro il quale vanno collocate anche le riflessioni - è senz'altro rappresentato dal *processo di secolarizzazione* - tuttora in corso. Esso coincide con la caduta dell'universo simbolico religioso come universo di interpretazione globale dell'esperienza umana in tutta la ricerca e complessa gamma dei suoi significati. L'emancipazione dell'uomo e del mondo dal «divino», e perciò la rivendicazione della loro autonomia dei confronti di esso, è il risultato di un ampio *iter* storico, le cui origini vanno fatte risalire agli inizi dell'epoca moderna. Natura, politica, etica e cultura sono venute progressivamente distanziandosi dalla dipendenza sacrale, in cui erano state per tanto tempo mantenute. La scoperta delle leggi interne alla realtà ha consentito di far luce sui meccanismi che presiedono allo sviluppo del cosmo e alla stessa vita dell'uomo, imponendo la fuoriuscita da una visione fatalistica e alimentando il senso dell'impegno e della responsabilità storica.

Questo processo, che ha per molto tempo coinvolto soltanto alcune élites culturali, si è esteso, con l'avvento della società industriale e soprattutto con l'introduzione dei mass-media, all'intera popolazione dell'Occidente. L'assorbimento dei modelli della cultura di massa, anche da parte degli strati più popolari, ha comportato, come conseguenza, il diffondersi della mentalità secolare a tutti i livelli e la relativizzazione del problema religioso. La secolarizzazione non comporta, infatti, l'assunzione di un atteggiamento di rifiuto nei confronti di Dio - atteggiamento che qualificava l'ateismo militante del secolo scorso e degli inizi del nostro secolo - comporta più radicalmente, l'affermarsi di un atteggiamento di presa di distanza e di disinteresse. Dio non è più combattuto, ma viene semplicemente ignorato; la questione religiosa viene considerata come irrilevante e del tutto inutile per la vita dell'uomo.

E' evidente che laddove il fenomeno della secolarizzazione si radicalizza produce la vanificazione della coscienza del peccato. Paradossalmente, un mondo senza Dio è anche un mondo senza peccato, se è vero che il peccato - come se lo presenta la Bibbia - è innanzitutto rottura del rapporto personale che lega l'uomo al suo Signore. E' come dire che senso di Dio e coscienza del peccato sono tra loro strettamente dipendenti, che esiste un rapporto di proporzionalità diretta tra le due grandezze.

Si deve, tuttavia, osservare che il processo di secolarizzazione, ha anche avuto storicamente il merito di purificare la coscienza del peccato da appesantimenti sacrali, che, finivano per stravolgerne il significato. Grazie ad esso è, maturata la consapevolezza che occorre superare una

concezione del peccato - per tanto tempo prevalente - che lo riduceva alla trasgressione della norma o al rifiuto dell'ordine stabilito imposto autoritativamente dall'alto. Anzi, è venuta facendosi strada la convinzione che si può peccare anche quando si concorre, con il proprio comportamento positivo o con la propria neghittosità, a mantenere in vita l'ordine costituito - magari sacralizzandolo -, se esso è di fatto costruito sull'ingiustizia e sulla sperequazione tra gli uomini. Il che ha contribuito non poco a far crescere la coscienza della propria responsabilità personale e ad alimentare lo sviluppo di una autentica considerazione della connaturale valenza religiosa del peccato stesso.

2. *Il secondo* fattore, che merita di essere preso in considerazione, è costituito dalla *messa in scacco della libertà*. Le scienze umane, che hanno avuto in questi ultimi decenni un enorme potenziamento, hanno concorso ad evidenziare, in modo sempre più ampio e preciso, il complesso mondo dei condizionamenti, che sono alla radice del comportamento umano. Le scienze biologiche ci hanno svelato i meccanismi dell'istinto; le scienze psicologiche le dinamiche connesse con la storia della personalità; le scienze sociali le interazioni esistenti tra formazione della coscienza e strutture ed istituzioni entro le quali si sviluppa l'esperienza umana.

La mentalità positivista, che ha preso talora il sopravvento - soprattutto nel campo dell'applicazione dei dati di tali scienze, danno luogo ad un utilizzo dei risultati in chiave rigidamente ideologica - ha finito per interpretare il mondo interiore dell'uomo come epifenomeno o riflesso di un complesso intreccio di forze, che esulano totalmente dalla possibilità del controllo soggettivo. L'uomo viene ridotto - è questa la tesi dello strutturalismo - ad una sorta di macchina, il cui agire è deterministicamente guidato dalla presenza di meccanismi che interagiscono tra loro, nella più totale assenza della libertà.

E' evidente che la messa in crisi radicale della libertà porta con sé la rinuncia alla possibilità stessa di parlare di peccato. Peccato e libertà sono grandezze direttamente proporzionali. Il peccato esiste soltanto laddove esiste la libertà e fin dove essa ha il potere di esplicarsi. Esso comporta, infatti, la responsabilità effettiva dell'uomo nella conduzione della propria vita, e dunque delle proprie scelte: responsabilità che è del tutto assente, dove l'agire umano viene considerato come pura espressione di condizionamenti esteriori.

E' sintomatico che proprio questa crisi del peccato - dovuta alla messa in scacco della libertà - si accompagni, nel nostro tempo, ad una crescita, viepiù consistente, del sentimento di colpevolezza, che assume forme nevrotiche e preoccupanti. Non è difficile scorgere, dietro a ciò, la tendenza di ridurre, di fatto, il peccato al male. L'uomo, che non riesce più a dare spiegazioni del «negativo» esistente nel mondo, risalendo alla propria responsabilità, facendosene cioè carico, tende ad esteriorizzarlo, attribuendo fatalisticamente alla presenza di forze oscure e non dominabili. Ora, mentre il peccato, chiamando direttamente in causa la libertà umana, apre l'uomo alla speranza del suo possibile superamento; il male, non essendo in nessun modo, vincibile, perché non legato alla responsabilità umana, suscita sentimenti di passività e di rassegnazione, di angoscia e persino di disperazione. Il sentimento di colpevolezza è, di sua natura, paralizzante e, in definitiva, tragico.

E', d'altra parte, doveroso riconoscere che lo sviluppo delle scienze umane ha dato un contributo altamente positivo alla stessa maturazione della coscienza del peccato. Di enorme importanza è la distinzione che oggi siamo in grado di fare tra coscienza del peccato e sentimento di colpevolezza. Non tutto ciò che in passato veniva considerato peccato era in realtà tale. Esistono situazioni nelle quali la colpa, di cui l'uomo si sente gravato, non deve, in realtà, essere addebitata alla responsabilità soggettiva, ma piuttosto a meccanismi indotti dall'esterno, dovuti al processo di sviluppo della responsabilità a forme di tabuizzazione prodotte dall'ambiente. Senza dire che il sentimento di colpevolezza ha una struttura egocentrica, è cioè la conseguenza di scacco che l'uomo vive in ordine alla propria autorealizzazione; mentre la coscienza del peccato ha una struttura teocentrica, è la risultante dell'esperienza della rottura della comunione con Dio. E, in altri termini, carico di una valenza religiosa.

Tale distinzione è importante non solo a livello della valutazione dell'agire umano; ma

soprattutto sul terreno dell'intervento concreto a favore della persona, consentendoci di utilizzare terapie diverse a seconda delle situazioni.

3. In stretto rapporto con quanto è stato fin qui illustrato occorre collocare *il terzo fattore dell'attuale crisi del peccato: il fenomeno cioè della politicizzazione*. Si intende con ciò alludere al processo, tuttora in corso, di dilatazione e approfondimento della coscienza politica. La crescita dell'industrializzazione ha determinato la nascita di strutture sempre più complesse e tra loro interdipendenti. I diversi settori della convivenza umana appaiono tra loro sempre più strettamente collegati all'interno di un unico sistema; mentre, analogamente, crescono i rapporti di interdipendenza tra i popoli, tanto a livello economico quanto a livello sociale e culturale. La coscienza politica tende pertanto ad universalizzarli e, nello stesso tempo, emerge con chiarezza la percezione che le strutture della convivenza, lungi dal dover essere acriticamente accettate come dati fatalistici, sono il prodotto di scelte precise, dovute ad interessi personali o di gruppi di potere, che devono essere decisamente controllati. Di qui la necessità di un più consistente impegno partecipativo per orientare in modo corretto, la vita sociale, mediante un'equa distribuzione delle risorse e l'individuazione di un ordine economico e politico più giusto.

Il peso sempre più determinante delle strutture sulla conduzione della vita personale e sullo sviluppo degli stessi rapporti umani può ingenerare l'impressione dell'impotenza soggettiva. La tentazione è allora quella della collettivazione della colpa, cioè dell'attribuzione alla struttura sociale delle situazioni di ingiustizia esistenti. Che cosa è possibile fare, a livello personale, per evitare le sperequazioni esistenti tra popolo e popolo, tra Nord e Sud del mondo? Come è possibile ovviare agli esiti negativi di un sistema le cui logiche di potere - dato il complesso intreccio dei meccanismi che lo sostengono - sfuggono spesso alla conoscenza dei singoli? O come intervenire a cambiare la realtà, quando si è del tutto al di fuori del campo di gestione del potere costituito?

C'è il rischio dunque, che il peccato venga ridotto a fatto strutturale, determinando, nei singoli, stati di acquiescenza e di deresponsabilizzazione.

Ma occorre, anche a questo livello, sottolineare, come il processo di politicizzazione possa condurre ad una più precisa e più seria consapevolezza del suo significato e delle sue reali dimensioni. Si pensi al recupero della dimensione sociale - per troppo tempo ingiustamente ignorata - o all'acquisizione dell'importanza che rivestono i cosiddetti peccati di omissione. Nonostante le oggettive difficoltà di interrogarsi sulle proprie responsabilità in ordine a fenomeni che si verificano in paesi lontani e hanno radici strutturali complesse, non si può negare che sia, in questi anni, cresciuta la consapevolezza che è possibile peccare non soltanto compiendo azioni positive, che violano la legge di Dio, ma anche omettendo di fare, per pigrizia o per tornaconto personale, ciò che si sarebbe potuto e dovuto fare.

4. Infine è importante richiamare l'attenzione - è questo l'*ultimo* fattore, anche se può sembrare anomalo rispetto agli altri ricordati, in quanto più che alla cultura in generale va riconnesso all'attuale *status* della ricerca teologica - su un importante dato del nostro tempo: l'affermarsi cioè di quella che K. Rahner ha definito come la *mistica del peccato*. Essa consiste in una sorta di accettazione del peccato, considerato come condizione quasi necessaria, perché l'uomo scopra la propria povertà e si apra incondizionatamente alla ricezione della salvezza, che è dono assolutamente gratuito del Signore. Il rifiuto della morale farisaica, fatta propria dallo spirito borghese, porta a vedere nel peccato una specie di «*felix culpa*», che consente all'uomo di abbandonare ogni atteggiamento di autosufficienza e di autogiustificazione e lo rende, di conseguenza, disponibile a lasciarsi fare ed amare da Dio.

C'è senz'altro una parte di verità in questa impostazione che risente - come è ovvio - dell'influenza esercitata dal protestantesimo su tutta la cultura dell'Occidente, e perciò sulla stessa teologia cattolica. E' senz'altro vero che è più vicino alla salvezza, più capace di accoglierla, il pubblicano della parabola evangelica, che riconosce umilmente il proprio peccato e ne domanda perdono invocando su di sé la misericordia di Dio, di quanto, invece, non lo sia il fariseo, pago di sé stesso, che si vanta davanti al Signore e pretende di aver acquisito la salvezza

con i propri meriti, mediante l'osservanza della lettera della legge. E' indubbiamente importante sottolineare la gratuità della salvezza e conseguentemente, il fatto che solo attraverso la fede, come fiducia in Dio e abbandono totale a Lui, è possibile acquisirla.

Ma non si può dimenticare l'importanza della risposta umana al dono di Dio. Esso fa, infatti, sempre e necessariamente appello alla risposta dell'uomo, chiama direttamente in causa la sua responsabilità, esige il suo consenso. D'altronde l'elogio del pubblicano non è approvazione del suo peccato, come l'elogio spesso fatto da Gesù della disponibilità di altre categorie di peccatori non è mai sottovalutazione del peccato, ma sollecitazione ad uscire da quella situazione in forza del dono di Dio. Forse l'aspetto più significativo di questi episodi è l'invito a guardare più in profondità al peccato, il quale non consiste primariamente nei singoli peccati, ma nell'indurimento del cuore, nella mancanza di fede, nella presunzione di poter liberamente disporre della salvezza, legandola alle opere e rinunciando così a fare spazio all'azione del Signore.

Gli spunti offerti ci consentono di percepire che le componenti sulle quali si è venuta costruendo la cosiddetta «cultura dell'innocenza» sono molteplici. L'averle, sia pure rapidamente, delineate ci consente di capire quanto profonda sia oggi la crisi del peccato, ma si immette nello stesso tempo, sulla strada di un suo possibile recupero. E' quanto tenteremo di fare nella seconda parte.

Prospettive per il recupero di un autentico senso del peccato

E' d'obbligo per il credente, quando intende definire il significato delle fondamentali categorie religiose, mediante le quali si esprime la propria fede, risalire anzitutto ai dati della rivelazione biblica. E' tuttavia necessario ricordare che il carattere storico-salvifico, che la costituisce, non consente di rintracciare in essa definizioni teoriche e astratte, ma piuttosto descrizioni esistenziali, segnate come tali dalla cultura del tempo.

Ciò vale, ovviamente, anche per quanto concerne il mistero del peccato. Più che offrirci una definizione precisa di esso - quale ad esempio è dato di rintracciare nei catechismi o nei manuali di teologia - la Bibbia ci propone un'ampia serie di situazioni esistenziali di peccato, che ci consentono di penetrare nel vivo della condizione dell'uomo peccatore. Attraverso la loro penetrazione e la collocazione nel quadro complessivo della storia della salvezza, è possibile cogliere alcuni connotati, che qualificano la realtà del peccato in se stesso. Due sembrano essere, da questo punto di vista, gli aspetti salienti, che meritano di essere sottolineati.

Il peccato è, anzitutto, presentato come *trasgressione della legge di Dio*, come rifiuto da parte dell'uomo alla volontà di Dio, la quale si esprime attraverso i precetti che egli dà al suo popolo. In secondo luogo, il peccato viene colto - ed è questa la sua dimensione più profonda - come *atto di rottura della relazione con il Signore*. Lo sviluppo della rivelazione di accompagna alla progressiva evidenziazione di questo secondo aspetto, che assume un rilievo sempre più prioritario e decisivo. L'esperienza del patto sinaitico consente la messa a fuoco della relatività della legge morale. Essa, lungi dall'essere proposta come fine o come luogo di autogiustificazione, appare molto più semplicemente come strumento per la conservazione e l'approfondimento della comunione con Dio, vero fine della vita morale di Israele. La letteratura profetica approfondirà questa concezione, descrivendo l'alleanza attraverso l'immagine tipologica del patto nuziale che lega l'uomo alla donna. Il peccato viene pertanto, in questo contesto, descritto come adulterio, fornicazione, infedeltà: termini che ne mettono chiaramente a fuoco la dimensione relazionale. Dove poi questa concezione emerge, in modo definitivo, è nel NT. L'annuncio del regno di Dio da parte di Gesù esige l'accoglienza dell'uomo nella fede, cioè in una disponibilità totale a ricevere il «mistero». Il peccato è allora, anzitutto e fondamentalmente mancanza di fede; è il rifiuto che l'uomo oppone al disegno di Dio così come si è definitivamente rivelato in Cristo.

Si potrebbe continuare, in questa analisi, mettendo in evidenza altri aspetti del peccato presenti nella Bibbia: si pensi soltanto alla dimensione sociale e cosmica. Ma non è questo il compito precipuo che ci siamo proposti. Ci preme maggiormente dare qui conto di alcune

dimensioni del peccato che la riflessione teologica è venuta recuperando, grazie anche alle provocazioni culturali ricordate, e che esigono di essere riproposte nel quadro dell'azione pastorale, in particolare della catechesi. Forse l'averle per troppo tempo sottaciute è una delle ragioni della attuale crisi del peccato, di cui si è parlato.

1. Il *primo* passo da compiere è quello di restituire al peccato la sua dimensione religiosa. E' come dire che il peccato deve essere, anzitutto, considerato una *grandezza religiosa* prima ancora e più ancora che una grandezza etica o giuridica. La percezione del peccato è possibile solo laddove l'uomo è cosciente del suo «stare davanti a Dio», dove matura, in altri termini, la convinzione nelle coscienze che l'intera esistenza altro non è se non lo svolgersi di una storia che ha in Dio il suo fondamentale riferimento. Il Dio della Bibbia non è, infatti, un Dio lontano, separato dalla vita; è il Dio che si è immerso profondamente nella storia dell'uomo, fino al punto di farsi storia in Gesù Cristo. E' dunque un Dio che è dentro la vita e che, proprio per questo, orienta di continuo l'uomo a trovare nel rapporto con lui il senso delle sue scelte. L'aver eccessivamente accentuato, nella presentazione del peccato, la dimensione legale a scapito di quella religiosa è tra le cause forse più decisive (lo rileva il Regnier) della perdita del senso del peccato da parte dell'uomo contemporaneo. In un tempo come il nostro, nel quale si assiste ad una consistente relativizzazione della legge come degli ordini costituiti, il mantenere prevalentemente il peccato entro la sfera legale, significa concorrere a svalutarne la portata, fino a renderlo del tutto irrilevante.

D'altra parte, la storia della tradizione cristiana documenta ampiamente il primato della dimensione religiosa. Il peccato di origine, che non è soltanto la causa ma anche il modello di ogni successivo peccato dell'uomo, non consiste prevalentemente nella trasgressione del precetto - questo non è che l'aspetto più superficiale; consiste, invece, più radicalmente, nella decisione dell'uomo di porsi sullo stesso piano di Dio («volevano essere come Dio»), nella non accettazione della dipendenza creaturale, che trova espressione nel fatto che l'uomo vuol diventare arbitro del bene e del male («volevano conoscere il bene e il male», dove il termine «conoscere» in linguaggio semitico sta per «decidere»). E', in altri termini, peccato di idolatria, anzi di auto-idolatria. L'uomo, creato da Dio, e perciò da lui dipendente nella stessa vita, è chiamato ad entrare in una profonda comunione con il suo Creatore: il peccato implica il passaggio dallo stato di amicizia allo stato di rivalità e di contrapposizione.

Analogamente, il profetismo insiste sulla visione del peccato come idolatria, mettendo l'accento sul fatto che essa può svilupparsi non soltanto attraverso la forma più banale del rendimento di culto alle divinità straniere o della costruzione dell'idolo, ma soprattutto attraverso la materializzazione delle istanze della legge o l'offerta di un culto puramente formale ed esteriore, dal quale è del tutto assente l'offerta del cuore. La conversione è pertanto proposta come il «fare ritorno a Dio», il volgere le spalle agli idoli morti per dire il proprio sì incondizionato al Dio della vita e della storia. E' dunque conversione religiosa prima che morale. Il che non esclude la necessità della osservanza della legge, la quale acquista tuttavia significato in quanto concreta espressione della volontà divina.

Nel Nuovo Testamento sono soprattutto Paolo e Giovanni a dare spazio a questa dimensione. Per il primo il peccato è l'opposizione alla lotta escatologica, inaugurata dal Figlio dell'uomo contro le forze del maligno presenti nel mondo; è il rifiuto della grazia della salvezza che Gesù ha portato agli uomini. Il secondo riconduce, invece, il peccato all'infedeltà, all'incapacità cioè di andare oltre il «vedere» per «credere», aderendo alla realtà misteriosa del regno e partecipando delle vita eterna, comunicata all'uomo mediante la venuta di Cristo.

Il recupero della dimensione religiosa del peccato esige che si riscopra nel nostro contesto culturale, in modo più preciso, la centralità del problema di Dio. Non si tratta di riproporre una visione «sacralizzata» della vita, per la quale Dio occupa tutto lo spazio o l'area dei significati della vita quotidiana; si tratta piuttosto di restituire a Dio il giusto posto in ordine alla risposta alla domanda fondamentale che ogni uomo non può non porsi: quella relativa al senso ultimo della propria esistenza. La risuscitazione del senso di Dio diviene la condizione indispensabile

per dare consistenza all'esperienza del peccato e soprattutto per far sì che l'uomo ne colga l'aspetto più profondo e più vero.

2. Ma il peccato deve anche essere riscoperto ai nostri giorni - è questo il *secondo* passo da attuare - nella sua *valenza sociale e cosmica*. Nel racconto del primo peccato tale valenza è ampiamente presente. La rottura da parte dell'uomo del proprio rapporto con Dio porta con sé uno stato di profonda conflittualità negli stessi rapporti coi fratelli e con la natura. Essa coincide con la perdita della solidarietà originaria - Adamo ed Eva si accusano reciprocamente - e della spontaneità (erano nudi e sentono il bisogno di coprirsi). I successivi capitoli del libro della Genesi non sono che la descrizione dello stato di tensione e di lotta, che attraversa la storia dell'umanità: dell'omicidio perpetrato da Caino nei confronti del fratello Abele, alla costrizione della torre di Babele, che è il simbolo dell'incomunicabilità umana, conseguenza della sfida lanciata verso Dio. Anche la natura sembra essere coinvolta in questo processo di immani proporzioni. La ribellione degli animali, la fatica del lavoro e la sofferenza che accompagna il parto sono altrettanti «segni» di una situazione di squilibrio prodotta dal peccato, che ha la sua radice nella lacerazione interiore dell'io umano.

Il dilagare dell'ingiustizia nel mondo, che porta a calpestare il diritto dei poveri, è stigmatizzato dai profeti come diretta conseguenza dell'idolatria. L'uomo, che non riconosce il primato di Dio, alimenta dentro di sé la tendenza egoistica, che lo conduce a forme di continua prevaricazione sugli altri. Nel mondo vengono così ad instaurarsi situazioni sempre più allargate di oppressione, che si esprimono anche attraverso dati strutturali. La storia appare segnata dalla presenza del mistero del male, continuamente alimentato dai peccati dei singoli e dei gruppi sociali.

S. Paolo descriverà, proprio per questo, l'umanità come assoggettata alla pressione di forze oscure, che trascendono la pura e semplice volontà del singolo. Lo stato di morte - intesa come morte fisica e spirituale in cui il mondo vive - si ripercuote sull'esistenza di ogni uomo. Un dramma cosmico, di immani proporzioni, segna la condizione umana. L'uomo è incapace, da solo, di liberarsene: ha bisogno di una liberazione dall'alto, dell'intervento di Dio, che ne rinnovi radicalmente l'essere e l'esistenza. La redenzione, portata da Cristo, assume i connotati di un'immensa opera di restaurazione, che coinvolge la stessa natura, la quale attende, come sotto le doglie del parto, la piena liberazione dei figli di Dio.

L'attenzione alla dimensione sociale del peccato si è fatta, ai giorni nostri, più intensa. E' tuttavia importante precisare i diversi livelli, che la devono caratterizzare. Si deve, anzitutto, rilevare come essa è una dimensione costitutiva del peccato, che, in quanto tale, attraversa indiscriminatamente tutti i peccati dell'uomo. Anche l'azione apparentemente più «privata» - compresa quella che si consuma nell'intimo della coscienza (si pensi ai peccati di intenzione o di desiderio) - contiene un inevitabile risvolto sociale. La solidarietà, che unisce la famiglia umana e che per il credente si esprime nella verità della comunione dei santi o nel mistero del corpo mistico, determina l'esistenza di un flusso, positivo o negativo, di ogni atto umano nei confronti degli altri. L'agire umano non è mai il prodotto di un individuo isolato, ma di una persona che è, per definizione, soggetto di relazioni. Ciò significa che la dimensione sociale del peccato va, in primo luogo, identificata con l'aspetto trascendentale dell'agire umano negativo, e, come tale, va addebitata a tutto l'agire umano.

Non si può dimenticare che esistono dei peccati che hanno un contenuto più specificatamente sociale e che meritano, per questo, una riflessione particolare. Si pensi ai peccati contro la giustizia, così largamente presenti nel mondo contemporaneo. L'attenzione privilegiata, che veniva in passato riservata ai peccati riguardanti la sfera della vita privata, deve essere corretta introducendo una maggiore considerazione relativamente ai problemi concernenti la vita pubblica dell'uomo. Un capitolo che merita, al riguardo, particolare attenzione è quello dei cosiddetti peccati di «omissione», quali l'assenza di impegno e di partecipazione alla vita politica, la mancanza di solidarietà e di assunzione di responsabilità nei confronti delle istituzioni, all'interno delle quali si sviluppa la convivenza umana.

A queste forme di peccato è possibile riconnettere anche un altro aspetto del peccato sociale, che viene giustamente definito peccato «strutturale». Si tratta delle oggettive situazioni di ingiustizia, provocate dal cristallizzarsi di strutture, che generano forti condizionamenti negativi, soprattutto per i più poveri e i più deboli. E' evidente, in tal caso, la difficoltà di risalire immediatamente alle responsabilità individuali, tanto in ordine alla loro insorgenza quanto in ordine al loro mantenimento. Come d'altronde, evidente la differenziazione dei livelli di responsabilità: differenziazione dovuta al diverso grado di potere dei singoli. Rimane, in ogni caso, il peso oggettivamente determinante di tali situazioni e la necessità di tenere conto tanto nella valutazione del comportamento di chi ne subisce le conseguenze quanto nell'analisi del coinvolgimento di responsabilità di ogni cittadino, chiamato a collaborare, a partire dalle proprie possibilità, alla costruzione di un ordine giusto.

3. La riflessione sulle responsabilità individuali - sempre esigita perché si possa parlare di peccato - ci pone *infine* di fronte ad un altro passo da fare nel recupero del senso del peccato: l'acquisizione cioè della sua *dimensione personale*. La ricerca etica ha notevolmente approfondito, in questi ultimi decenni, la valenza formale-personale dell'agire umano. Reagendo nei confronti di un'impostazione oggettivo-materiale del fatto etico, che finiva per cosificare ed atomizzare l'agire dell'uomo - era questo il modello soggiacente alla cosiddetta «morale degli atti», per la quale contava soprattutto e persino esclusivamente la conformità dell'atto, singolarmente assunto, alla norma etica - l'etica ha notevolmente concorso a mettere a fuoco il rapporto dell'agire con la persona e con il suo mondo interiore, perciò con le intenzioni soggettive e con il progetto complessivo di esistenza. E' emerso in tal modo come l'agire umano deve essere considerato come luogo dell'autorealizzazione personale, che si dispiega nel tempo sulla base di scelte fondamentali fatte dalla persona. La teoria dell'opzione fondamentale, spesso proposta dai moralisti, aveva come obiettivo essenziale quello di mettere in luce questo aspetto profondo dell'agire che radicalmente lo qualifica.

Il peccato appare, d'altronde, nel quadro della proposta biblica, come espressione della libera decisione umana. E' per così dire una possibilità data all'uomo nell'atto stesso in cui viene creato da Dio come essere libero. Il primo peccato è l'esercizio negativo della libertà. Ma l'insistenza sulla dimensione personale è soprattutto sviluppata dal profetismo mediante una sempre più accentuata sottolineatura dell'esigenza di interiorizzazione della vita, che troverà in Cristo il suo acme. L'osservanza materiale della legge può diventare inconsistente, e persino dannosa, se non si accompagna al dono del cuore, se non è attenzione allo spirito che la deve animare. Rifiutando la mentalità legalistica dei farisei, il loro formalismo esteriore, Gesù mette in luce la preminenza dell'intenzione, di ciò che esce dall'uomo; e riassumendo tutto il contenuto della morale veterotestamentaria nell'unico grande comandamento dell'amore, egli evidenzia come ciò che conta non è tanto l'adesione ai singoli valori e l'osservanza delle singole norme, ma è il dono di sé. Dare se stessi è molto più che dare qualcosa; le due cose sono qualitativamente diverse, e perciò non comparabili. Certo il dono di sé ha bisogno di estrinsecarsi negli atti della legge; ma questi ultimi, da soli, non sono in grado di determinare a bontà dell'agire umano.

E' evidente che un analogo discorso vale anche per l'agire negativo, cioè per il peccato, la cui ultima e decisiva chiave di interpretazione rimane l'intenzionalità negativa del soggetto, l'atteggiamento di egoismo che lo connota e il grado più o meno consistente di tale atteggiamento. Di qui la necessità di un forte recupero della libertà contro le tentazioni ricorrenti di una sua negazione o, quanto meno, di una sua profonda attenuazione. ma di qui anche l'esigenza di tener presente che il recupero della libertà deve avvenire nel contesto di una visione globale dell'uomo come persona, perciò come essere storico che costruisce progressivamente e in modo sempre incompleto, la propria esistenza. Il che rende ovvia la necessità di considerare seriamente il condizionamento che sempre si esercita sull'agire umano. Il giudizio etico deve allora privilegiare il comportamento complessivo rispetto ai singoli atti, ma soprattutto deve tendere a risalire all'atteggiamento di fondo per cogliere la consistenza vera del peccato e fornire

all'uomo la possibilità di avviare il processo opposto della conversione.

Abbiamo così tentato di illustrare alcuni aspetti della crisi del peccato nel nostro tempo e messo in luce alcune dimensioni, che devono essere recuperate, se si vuole uscire dal tunnel dell'attuale «cultura dell'innocenza». Ci preme, in conclusione sottolineare quanto già in partenza abbiamo ricordato: l'esperienza del peccato e del suo superamento sono, in ultima analisi, legate all'esperienza dell'amore di Dio, e dunque alla certezza, che l'uomo acquisisce nella fede, della sua infinita misericordia e del suo assoluto perdono.



CONCLUSIONE. Han Urs Von Balthasar, Nove tesi per un'etica cristiana. (Han Urs Von Balthasar)

Fin dall'inizio del suo primo quinquennio nel 1969, la C.T.I. aveva messo in programma alcune grandi questioni attuali; l'unità della fede ed il pluralismo teologico, il ministero sacerdotale, la speranza cristiana e le speranze umane, i criteri della conoscenza morale cristiana. Una richiesta della segreteria del Sinodo vi fece aggiungere un esame della collegialità episcopale.

Concretamente i due primi temi attrassero in modo particolare l'attenzione poiché la C.T.I. studiò i problemi del ministero sacerdotale nel 1970, nel 1971 e nel 1974. Ne uscirono due testi che furono pubblicati. Il ministero sacerdotale, coll. 'Cogitatio fidei' n. 60, Paris 1971 pubblica il rapporto elaborato dal R.P. Le Guillou con la collaborazione degli altri membri della sottocommissione: U. von Balthasar, C. Colombo, M. Gonzalez de Cardenal, P. Lescrauwaet, J. Medina-Estevez. Nel 1974 «La Documentation Catholique» e diverse riviste pubblicarono in diverse lingue una parte dei lavori della riunione plenaria concernente l'Apostolicità della Chiesa e la successione apostolica.

Il tema del pluralismo, affrontato nel 1971 nelle riunioni della sotto-commissione presieduta dal prof. /. Ratzinger di Regensburg, fu definitivamente esaminato nel 1972 e diede origine alla pubblicazione che per il momento esiste in tedesco ed italiano: *Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus*, Joannes Verlar, Einsiedeln 1973; *Pluralismo, unità della fede e pluralismo teologico*, ed. Dehoniane, Bologna 1974. In francese come anche in inglese sono state fino ad ora pubblicate le tesi che riassumono le conclusioni con un breve commento di mons. Medina-Estevez, *Unité de la foi et pluralisme théologique*, in "Esprit et Vie", 14 giugno 1973, p. 371-575.

Mentre la sotto-commissione della Speranza cristiana si orientava verso lo studio della teologia della liberazione, che dovrebbe completarsi nel 1976, la sotto-commissione di morale¹, con l'aiuto di molti esperti, conduceva le sue ricerche in molteplici direzioni: uso della s. Scrittura in teologia morale, l'insegnamento del magistero (tema che sarà ripreso in un contesto più ampio nel 1975), i criteri della bontà dell'atto, il senso della morale cristiana, il ricorso alle scienze umane in teologia morale. Su quest'ultimo punto numerosi studi di valore sono stati riuniti dalla Segreteria e pubblicati in «Studia Moralia» dell'Accademia Alfonsiana nel 1974.²

Il discorso biblico è particolarmente vasto e prossimamente sarà l'oggetto di numerose pubblicazioni così come gli studi sui criteri della bontà dell'atto.

Lo studio dei «principi fondamentali e del senso della morale cristiana» era un tema disperatamente vasto a proposito del quale si rischiava di ripetere solamente qualche banalità. Urs von Balthasar è riuscito a trattarlo con la padronanza, lo spirito di sintesi, la profondità e l'apertura che caratterizzano la sua opera. È per questo che i membri della C.T.I. approvando questo testo in forma generica non hanno voluto che fosse tolto all'autore e si stemperasse

* La traduzione del testo delle tesi e della nota introduttiva è stata fatta dal prof. don Carlo CAFFARA, membro della Comunione teologica internazionale, con l'approvazione di mons. Enrico Bartoletti, segretario della Conferenza episcopale italiana.

¹ Per il primo quinquennio questa sotto-commissione comprendeva il p. LONERGAN s.j., il p. FEUILLET: r.s.s., mons. OLEJNIK, il p. VAGAGGINI o.s.b., H. SCHUERMANN e mons. DELHAYE. A questi tre ultimi membri che furono rieletti nel 1975 si sono aggiunti: ERNST, il p. HAMEL s.j., INLENDER, il p. MAHONEY s.j. e C. CAFFARA. → "La Rivista del Clero Italiano" 66 (1975/10) 721-730; 890-897; cfr. anche *Enchiridion Vaticanum*, 7, 1009-1062.

² Gli *Studia Moralia* hanno pubblicato (vol. 12, Accademia Alfonsiana, Roma 1974) una buona parte dei lavori presentati dagli esperti alla C.T.I. sui rapporti fra teologia morale e scienze umane. Citiamo: P. TOINET, *Experience morale chrétienne et morales philosophiques*, p. 9-46; J. ETIENNE, *Le rôle de l'expérience en morale chrétienne*, p. 47-54; J. ENDRES, *Der Beitrag der natuerlichen Wissenschaften, namentlich der Moralphilosophie, zum Aufbau einer Moralthologie*, p. 55-80; I. VEREECKE, *Histoire st morale*, p. 81-95; R. VANCOURT, *Morale et ideologie*, p. 97-134; A. PLE, *L'apport de freudisme à la morale chrétienne*, p. 135-155; A. RESCH, *Das moralische Urteil bei S. Freud*, p. 157-182; J. DE LA TORRE, *Nuevos supuestos metodologicos da la teologia politica*, p. 185-256.

nell'anonimato di un rapporto collettivo.

Queste nove proposizioni vogliono esprimere la morale cristiana in ciò che essa ha di specifico e cioè il suo sorgere dalla persona del Cristo, rivelazione piena dell'amore di Dio fatta a tutti gli uomini, norma concreta ed universale di ogni azione morale.

La vita di Cristo è nello stesso tempo celebrazione ed azione. Essa celebra l'azione salvifica di Dio, preparata nelle religioni ed etiche extra-bibliche, concretizzata nella promessa e nella legge dell'Alleanza, compiuta nel dono sacrificale e risurrezione del Cristo e nel dono dello Spirito Santo. Essa attualizza l'amore del Padre per il mondo adempiendo la totalità del suo volere e facendo di noi dei figli di Dio. Perciò il Cristo, prototipo della perfetta obbedienza al Padre, e lo Spirito Santo donato ai credenti, trasfigurano le nostre libertà peccatrici: l'esempio del Cristo e la grazia dello Spirito ci rendono capaci di svolgere nella Chiesa un'attività morale, personale e sociale, tesa verso la perfezione della carità e disposta alla misericordia.

La testimonianza dell'unità donata dai cristiani supera la semplice fraternità fra gli uomini, la reciprocità prescritta dalla Regola d'oro: è frutto dello Spirito di Dio e traduce, fra gli uomini, il mistero di povertà che porta lo scambio inter-personale nella vita divina. Si esprime per eccellenza nell'assemblea eucaristica dove i cristiani celebrano la Parola che costituisce la comunità e, nell'azione di grazie al Padre, prendono parte al Corpo di Cristo figlio del Padre e fratello universale dell'umanità.

Contrariamente a quanto potrebbe sembrare, questa presentazione dell'etica cristiana non minimizza affatto le morali pre e post-cristiane. Essa piuttosto ne mette ben in luce i valori d sviluppare, confermare e superare.

Philippe Delhay

Segretario della C.T.I.

Presidente della sotto-commissione di morale

Osservazione preliminare

Il cristiano che vive della sua fede ha la possibilità ed il dovere di fondare su di essa la propria condotta morale. E poiché il contenuto della fede, Gesù-Cristo, il rivelatore dell'amore divino trinitario, ha preso la figura del primo Adamo ed assunto il suo peccato assieme alle ansietà, le perplessità e le decisioni della sua esistenza, il cristiano è sicuro di trovare nel secondo Adamo il primo uomo con tutta la problematica che gli è propria. Gesù stesso ha dovuto scegliere fra suo Padre e la propria famiglia: «Figlio mio, perché ci hai fatto questo?» (Lc. 2,48). Così, è dal punto di vista del Cristo, cioè della fede, che il cristiano deciderà le opzioni profonde della sua vita. Un'etica che procede dalla luce della rivelazione nella sua pienezza e, partendo di là, risale le tappe precedenti non può essere qualificata come «discendente» in opposizione ad una etica «ascendente» che parta dal dato antropologico considerato come fondamento primo.

Non si può neppure qualificarla come «antistorica» per il fatto che essa colloca il Vangelo prima della legge del Vecchio Testamento. Solo il termine determina e chiarisce il cammino, anche e specialmente il cammino della storia della salvezza con il suo carattere singolare di «superamento» (sottolineato da s. Paolo) e di «compimento» (sottolineato da s. Matteo e s. Giacomo). Indubbiamente, dal punto di vista storico-cronologico, le tesi 5 e 6 dovevano essere messe prima delle tesi cristologiche e le tesi 7-9 prima ancora di quelle. Ma di fatto il cristiano vive in un tempo specificamente escatologico e deve sforzarsi continuamente di superare in se stesso ciò che in lui appartiene alle tappe precedenti per passare a ciò che appartiene in proprio al termine ultimo. In questo il cristiano raggiunge il Cristo che ha vissuto la sua obbedienza al Padre non solo nel modo profetico ed immediato, ma anche nella fedeltà alla legge e per «fede» nella promessa.

Le nostre tesi sono enunciazioni estremamente sommarie ed omettono molte cose essenziali. Così si parla della Chiesa solo *in obliquo*; non vi si tratta né dei sacramenti né del rapporto all'autorità della gerarchia. Esse non entrano nemmeno nella problematica delle decisioni di grande portata con cui la Chiesa si trova oggi a confrontarsi nel quadro di opzioni a portata

mondiale. Si è voluto essenzialmente cogliere la morale cristiana nella sua primigenia sorgente che è il mistero di Cristo, centro della storia della salvezza e dell'umanità.

Il compimento della moralità nel Cristo

Tesi n. 1. Il Cristo come norma concreta

Un'etica cristiana deve essere elaborata partendo da Gesù-Cristo. In quanto Figlio del Padre egli ha compiuto nel mondo tutta la volontà di Dio (tutto il dovere) e questo egli lo ha fatto «per noi». Così noi riceviamo da lui, che è la norma concreta e perfetta di ogni attività morale, la libertà di compiere la volontà di Dio e di vivere il nostro destino di figli liberi del Padre.

1. Il Cristo è l'imperativo categorico concreto, infatti egli non è solamente una norma formale ed universale dell'agire morale suscettibile di essere applicata a tutti, ma una norma concreta personale. In virtù della sua passione sofferta per noi e del dono eucaristico della sua vita realizzato per noi e sotto forma di comunione con lui (*per ipsum et in ipso*), il Cristo come norma concreta ci rende internamente capaci di compiere con lui (*cum ipso*) la volontà del Padre. L'imperativo si fonda sull'indicativo (*Rm* 6,7 ss; *2Cor* 5,15 ecc.). La volontà del Padre ha un duplice oggetto: amare i suoi figli in lui e con lui (*1Gv* 5,1 ss); adorare in Spirito e Verità (*Gv* 4,23). La vita del Cristo è al contempo azione e culto. Per i cristiani questa unità costituisce la norma piena. Noi non possiamo cooperare che in un atteggiamento d'infinito rispetto all'opera salvifica di Dio (*Fil* 2,12), il cui amore assoluto ci supera infinitamente nella forma della massima differenza (*in maiori dissimilitudine*). La liturgia è inseparabile dall'agire morale.

2. L'imperativo cristiano ci pone oltre la problematica dell'eteronomia e dell'autonomia.

a) Infatti il Figlio di Dio generato dal Padre è sì «un altro» (*heteros*) ma non «qualcosa d'altro» (*heteron*) in rapporto a lui, qualcuno che in quanto Dio risponde al Padre autonomamente (la sua persona coincide con la sua processione e quindi con la sua missione). Ma dall'altra parte, in quanto uomo, egli ha come presupposto della sua esistenza (*Ebr* 10,5 ss; *Fil* 2,5 ss) e come sorgente intima della sua attività personale (*Gv* 4, 34 ecc.) il volere divino ed il proprio consenso ad esso, anche quando egli vuole provare tutte le resistenze dei peccatori di fronte a Dio.¹

b) In quanto creature noi rimaniamo *heteron*, ma diventiamo anche capaci di dare origine ad una nostra libera attività personale in virtù della forza divina (la «bevanda» diviene «sorgente») (*Gv* 4,13 e 7, 38). Essa ci viene dall'eucarestia del Figlio, per la nascita di grazia con lui dal seno del Padre, e dalla comunicazione del loro Spirito. Nella sua opera di grazia Dio opera gratuitamente («per niente»); noi pure siamo richiesti di agire gratuitamente per amore (e non «per qualche cosa»; *Mt* 10,8; *Lc* 14,12-14): la grande ricompensa non può essere altro che l'Amore stesso. Nel piano eterno di Dio (*Ef* 1,10) la meta finale coincide con la prima mozione della nostra libertà (*interior intimo meo*; cfr. *Rm* 8,15 ss e 26 ss).

3. In virtù della nostra filiazione divina, tutta l'attività cristiana è l'esercizio di una libertà e non una costrizione. Per il Cristo tutto il peso del dovere (*dei*) che gli incombe nella storia della salvezza e lo porta fino alla Croce, è sospeso al potere, di cui egli usa con una totale libertà, di rivelare la volontà salvifica del Padre. Per noi peccatori la libertà di figli di Dio prende molto spesso una forma crocifiggente, sia nelle decisioni personali che nel quadro della comunità ecclesiale. Se le direttive di questa hanno come loro significato intrinseco quello di tirar fuori il credente dall'alienazione del peccato per condurlo alla sua identità e alle libertà autentiche, è possibile tuttavia e spesso necessario che esse si presentino all'uomo imperfetto sotto

¹ Per colui che prega la divinità di Cristo, questi appare necessariamente come un modello umano e l'etica cristiana diventa di nuovo eteronoma nella misura in cui la norma del Cristo diventa un puro obbligo per la mia azione. Oppure diventa autonoma quando l'azione del Cristo è compresa solo come il modo perfetto di realizzare l'autodeterminazione del soggetto morale umano.

un'apparenza di durezza e di obbligo legale come fu per la volontà del Padre per il Cristo in Croce.

Tesi n. 2. L'universalità della norma concreta

La norma che è l'esistenza del Cristo, è personale e nello stesso tempo universale perché in lui l'amore del Padre per il mondo si realizza in maniera totale, insuperabile e completa. Essa si estende a tutta la diversità delle persone e delle loro situazioni morali così come riunisce nella persona del Cristo tutti gli uomini con la loro unicità e la loro libertà. Nella libertà dello Spirito Santo essa regna su tutti per introdurli nel regno del Padre.

1. L'esistenza concreta del Cristo - la sua vita, la sua sofferenza, la sua morte, la sua risurrezione corporale definitiva - assume in se stessa ogni sistema di regolazione etica. L'agire morale dei cristiani non è alla fine responsabile che verso questa norma che ci presenta il prototipo della perfetta obbedienza a Dio Padre. L'esistenza del Cristo abolisce la differenza che separa le genti «sottomesse alla legge» (i giudei) dalle genti «fuori della legge» (i pagani) (1Cor 9,20 ss), lo schiavo dal padrone, l'uomo dalla donna (Gal 3,28 ecc.) Nel Cristo tutti hanno ricevuto la stessa libertà di figli di Dio e tendono verso la stessa meta. Il «nuovo» comandamento del Signore (Gv 15,14) che, nella sua realizzazione cristologica, supera il comandamento principale dell'Alleanza antica (Dt 6,4), è più che la somma di tutti i comandamenti particolari del Decalogo e di tutte le loro applicazioni. La sintesi della totalità del volere del Padre realizzato nella persona del Cristo è escatologica ed insuperabile. Essa è dunque *a priori* universalmente normativa.

2. Il Cristo, Verbo incarnato e Figlio di Dio il Padre, abolisce in se stesso il dualismo e la distanza che caratterizzavano l'Alleanza veterotestamentaria. Al di là del concetto di media tore (che interviene fra le parti) egli è l'incontro personificato e, a questo titolo, egli è «unico»: «il mediatore non è lo strumento di un solo (contraente); ora Dio è uno solo» (Gal 3,20). La Chiesa non è altra cosa che la pienezza di questo Unico. Essa è il «corpo» che egli ama (Ef 1,22). Essa è la sua «sposa» e pertanto forma con essa «una sola carne» (Ef 5, 29) o «un solo spirito» (1Cor 6,17). In quanto «popolo di Dio», essa non è più multipla, ma «tutti voi siete uno solo nel Cristo Gesù» (Gal 3,28). Poiché l'azione del Cristo si è compiuta «per tutti», la vita dentro alla sua comunità è nello stesso tempo personalizzante e socializzante.

3. Il fatto che già, nell'atto della Croce, si sia disposto di noi («per il fatto che uno è morto per tutti, tutti sono morti... affinché i viventi non vivano più per loro stessi» (2Cor 2,14 ss) e che noi siamo già stati trasferiti «nel Cristo», non costituisce per noi un'alienazione. Infatti noi siamo «trapiantati» dalla «oscurità» del nostro essere peccatori e alieni alla verità e libertà della divina filiazione (Col 1,13), per la quale noi eravamo stati creati (Ef 1,4 ss). In virtù della Croce noi siamo dotati dello Spirito Santo del Cristo e di Dio (Rm 8, 9,11). In questo Spirito la persona del Cristo e la sua opera sono resi presenti a tutti i tempi e sono attuali in noi, così come per lui noi ci troviamo ad essere sempre presenti nel Cristo.

Questa inclusione reciproca comporta per il credente una dimensione esplicitamente ecclesiale. La reciprocità nell'amore oggettivo del nuovo precetto che Cristo dona da compiere è già inserita, in un *a priori* ancor più profondo, nel cuore dei credenti per l'effusione dello Spirito Santo, del Padre e del Figlio come del «noi» divino (Rm 5,5). Il fatto di appartenere come membra ad un solo corpo include, a livello ecclesiale (ove noi siamo impegnati a titolo personale in una maniera che trascende le rappresentazioni organiche), il dono della coscienza personale dei «noi» che formano i membri. È nella sua realizzazione vivente che consiste l'agire morale dei cristiani. La Chiesa è aperta al mondo come Cristo è aperto al Padre ed essa costituisce il suo regno universale (1Cor 15, 24): tutti e due non esercitano «mediazione» che per introdurre a quest'immediatezza che fin dal principio determina l'attitudine e l'attività ecclesiale in tutti i suoi

dettagli.

Tesi n. 3. Il senso cristiano della Regola d'oro

Sulle labbra del Cristo e nel contesto del Discorso della Montagna, la «Regola d'oro» (Mt 7,12; Lc 6,31) non può essere considerata come il riassunto della Legge e dei profeti se non perché essa fonda sul dono di Dio (che è Cristo) ciò che i membri del Cristo possono attendersi gli uni dagli altri e reciprocamente assicurarsi. Essa pertanto sta oltre la semplice fraternità umana per includere lo scambio interpersonale della vita divina.

1. La «Regola d'oro» si trova posta da Matteo ed ancor più esplicitamente da Luca nel contesto delle beatitudini, della rinuncia ad una stretta giustizia distributiva, dell'amore ai nemici, dell'esigenza che impone di essere «perfetti» e «misericordiosi» come il Padre celeste. Il dono ricevuto da lui è dunque considerato come contenente ciò che un membro del Cristo può attendere dagli altri e reciprocamente assicurare agli altri. Si riscontra qui un'ulteriore conferma che la «Legge» e la «fraternità umana» generale trovano nel Cristo il loro «fine» (Rm 10,4).

2. Già la «Legge» non era una semplice espressione della fraternità umana. Essa manifestava la fedeltà del Dio salvatore che voleva concludere un'alleanza con il suo popolo (cfr. tesi 6). I «profeti» tuttavia hanno predetto un compimento della Legge che è diventato possibile quando Dio abolì ogni eteronomia e scrisse la sua Legge nel cuore dell'uomo mediante lo Spirito (Ger 31,33; Ez 36,26).

Dal punto di vista cristiano, nessuna etica né personale né sociale può prescindere dalla parola di Dio che agisce ed apporta i suoi doni. Per essere moralmente valido il dialogo fra gli uomini presuppone il dialogo fra Dio e l'umanità, che l'uomo ne sia o no esplicitamente conscio. Inoltre, la relazione con Dio rinvia apertamente ad un dialogo profondo fra giudeo e pagano, padrone e schiavo, uomo e donna, genitori e figli, ricchi e poveri...

Così ogni etica cristiana è cruciforme: verticale ed orizzontale. Questa «forma» possiede anche il suo contenuto concreto da cui non si può mai prescindere: il Crocefisso che riunisce Dio e gli uomini. Egli si trova presente, come la norma unica, in ogni relazione particolare in ogni situazione. «Tutto mi è permesso» (1Cor 6,12 e Rom 14-15) purché mi ricordi che la mia libertà viene dalla mia appartenenza al Cristo (1Cor 6,19; cfr. 3, 21-24).

Tesi n. 4 Il peccato

Là dove l'amore di Dio è «andato fino alla fine», lo sbaglio umano si presenta come peccato. La disposizione che essa esprime appare come proveniente da uno spirito positivamente opposto a Dio.

1. Il carattere unico e concreto della regola personale ha come conseguenza che ogni sbaglio morale, lo si voglia o no, si riferisce al Cristo, rende responsabili verso di lui e deve essere da lui portato sulla Croce. La vicinanza del cristiano nel suo agire morale al principio della santità divina che lo vivifica come membro del Cristo, ha per effetto che una violazione di una semplice «legge» secondo la concezione giudaica, contro una pura «idea» secondo la concezione greca, diventa peccato. La santità dello Spirito Santo nella Chiesa di Cristo convince il mondo del suo peccato (Gv 16, 8-11). A questo mondo anche noi apparteniamo («se diciamo che noi siamo senza peccato, facciamo di Dio un mentitore» (1Gv 1,10)).

2. La presenza dell'amore assoluto nel mondo dà al «no» colpevole dell'uomo la dimensione ulteriore di un «no» demoniaco, più negativo di quanto l'uomo possa averne coscienza e che lo porta dentro alla voragine dell'anticristiano (cfr. le bestie dell'Apocalisse e ciò che Paolo dice delle potenze del cosmo). A questo il cristiano deve opporsi con «le armi di Dio» (Ef 6,11)

prendendo parte al combattimento di tutta la Chiesa del Cristo. Questo elemento demoniaco si esprime soprattutto in una gnosi presuntuosa e senza amore autoesaltantesi e coestensiva all'agape sottomessa a Dio (*Gen* 3, 5).

Essa gonfia anziché edificare come l'amore (*1Cor* 8,1; 13,4). Poiché questa gnosi si rifiuta di guardare alla norma concreta e personale, essa considera il peccato come un semplice sbaglio nei confronti di una legge e di un'idea sforzandosi di de-colpevolizzarlo sempre più ricorrendo ai mezzi della psicologia, della sociologia...

3. Il carattere di opposizione al Cristo, che è proprio di ogni peccato, riguarda direttamente il centro stesso della norma concreta ed universale: esso squarcia il cuore del Crocifisso che concretizza nel mondo l'amore trinitario che si dona. Il fatto che il Crocifisso abbia assunto il peccato, resta un puro mistero di fede di cui nessuna filosofia potrà stabilire né la «necessità» né l'«impossibilità». È per questo che il giudizio sul peccato resta riservato al Figlio dell'uomo trafitto, al quale «ogni giudizio è stato rimesso» (*Gv* 5,22) e verso il quale tutti gli sguardi sono rivolti (*Gv* 19,37; *Ap* 1,71). «Non giudicate» (*Mt* 1,1).

Gli elementi veterotestamentari della sintesi futura

Tesi n. 5 La promessa (Abramo)

Il soggetto morale (Abramo) è costituito dall'appello di Dio e dall'obbedienza a questo appello (Ebr. 11,8).

1. Dopo questo atto di obbedienza, il significato dell'appello si rivela come promessa illimitata ed universale (tutte le genti), ma ricapitolato al singolare «semini tuo» (*Gal* 3,16). // nome donato a colui che obbedisce è il nome della sua missione (*Gen* 17,1-8). Poiché la promessa ed il suo compimento procedono da Dio, Abramo si vede dotato di una fecondità soprannaturale.

2. L'obbedienza è fede in Dio e per questo è risposta valida (*Gen* 15,6), che non tocca solo lo spirito ma anche la carne (*Ge.* 17, 13). Abramo deve dunque procedere fino alla restituzione del frutto accordato per grazia (*Gen* 22).

3. Abramo si pone in una obbedienza che, volgendo il suo sguardo verso le stelle inaccessibili, è in attesa di una promessa.

Ad. 1. Ogni etica biblica è fondata sull'appello del Dio personale e sulla risposta di fede» che l'uomo gli dona. Dio si fa conoscere nel suo appello come il fedele, il veridico, il giusto il misericordioso (e sotto altre descrizioni del suo nome). È partendo da questo nome che egli stabilisce il nome dell'uomo che risponde, cioè che fissa per sempre la sua personalità. L'appello isola il soggetto in vista dell'incontro. Abramo deve lasciare la sua tribù, il suo paese, mettendosi a disposizione della chiamata («eccomi»: *Gen* 22,1); egli riceve la sua missione che diventa per lui norma imperativa. Nella situazione che lo colloca solo in dialogo con Dio Abramo diventa, in forza della sua missione fondatore di comunità. Nel pensiero biblico, le leggi regolanti le relazioni di questa comunità dipendono tutte dall'azione costitutiva del fondatore o mediatore in rapporto a Dio, o dall'azione di Dio stesso (*Es* 22,30; 23,9; *Dt* 5,14 ss.; 15, 12-18; 16,11 ss; 24,17ss.). L'azione costitutiva di Dio è la grazia donata senza misura sulla quale l'uomo non ha presa e che dirige ogni attività umana (parabola del servitore infedele: *Mt* 18, 21 ss.). Nel Vecchio Testamento l'apertura quantitativa della benedizione di Abramo è compresa sempre più chiaramente come orientata verso il compimento messianico; così l'apertura alle « nazioni » (*Gal* 3,14) ha luogo nella riunificazione attorno al Cristo Gesù e nel dono dello Spirito a chi crede.

Ad 2. Il soggetto morale si trova toccato in tutte le sue dimensioni dalla «Alleanza» fondata sull'appello e sulla risposta della fede (*Gen* 15,18, ecc.), nel rischio della fede confidente ma anche nella carne e le sue potenze («la mia Alleanza sarà nella vostra carne un'Alleanza eterna» *Gen* 17,13). Isacco, nato da un intervento della potenza di Dio, deve essere sottratto ad ogni tentazione che suo

padre potrebbe avere di disporre di lui. Dio ne reclama dunque la restituzione. Se la fede dell'uomo sterile era già la fede in un Dio «che dona la vita ai morti e chiama all'esistenza ciò che non è» (Rom 4,17), la fede del padre che restituisce il figlio della promessa è una potenziale fede nella risurrezione: «egli pensava: Dio ha il potere di svegliarlo anche dai morti» (Ebr 11,9).

Ad. 3. L'esistenza di Abramo (come quella di tutto l'Antico Testamento, compresa la legge) non può essere che una adesione a Dio nella fede, senza comportare la possibilità di trasformare la promessa di Dio in realizzazione. Il popolo dell'antica Alleanza non può che «attendere» (Ebr 11,10), vivere in una aspettativa (*ibid.*). Questa non può essere niente di più che un «guardare e salutare da lontano», che un rico-noscerci come «pellegrini e stranieri in questo mondo» (*ibid.* 13-14). Questa perseveranza nell'impossibilità di raggiungere il termine valse agli antichi la «buona testimonianza» di Dio (*marthyretentes*: Ebr 11,59). Questo è importante per ciò che seguirà.

Tesi n. 6. La legge

Il dono della legge sul Sinai va oltre la promessa fatta ad Abramo perché essa rivela esplicitamente - benché a titolo provvisorio, dall'esterno e dall'alto - la disposizione intima di Dio nell'intenzione di approfondire la risposta all'Alleanza: «Io sono santo: è necessario dunque che anche voi siate santi». Questo «è necessario» trova il suo fondamento nell'essere intimo di Dio stesso e si rivolge alla disposizione inferiore dell'uomo. La possibilità di rispondere a questa esigenza si fonda sulla assoluta veracità di Dio che propose la sua Alleanza (Rom 7,12). Tuttavia a questa veracità di Dio non corrisponde ancora da parte dell'uomo una veracità ugualmente assoluta: essa non si trova che nella promessa fatta ad Abramo e si articola di nuovo e più esplicitamente nelle promesse profetiche.

1. La legge viene dopo e non abolisce la costellazione della promessa (Rom 7; Gal. 3); non si può dunque comprenderla che come una più precisa determinazione dell'attitudine di attesa della fede. Essa rischiarà sotto diversi aspetti la condotta dell'uomo «giusto» davanti a Dio. Questa condotta è in sintonia senza dubbio con le strutture fondamentali dell'essere umano (diritto naturale), perché il Dio che dona la grazia è lo stesso che crea: tuttavia il motivo di questa condotta onesta non è nell'uomo, ma nella rivelazione più profonda della santità di Dio fedele alla sua Alleanza. Così non si tratta tanto di una «iniziazione» a Dio nel senso inteso dai greci, ma di una risposta al comportamento di Dio nei «fatti mirabili» che egli compie a favore d'Israele. Poiché la risposta adeguata resta oggetto della promessa, la legge mantiene un carattere dialettico nel senso descritto da Paolo. Buona in sé, essa tuttavia non ci libera dalla trasgressione e, a questo titolo, ha il ruolo positivo e negativo di «pedagogo» che conduce a Cristo.

2. Dal punto di vista di Dio, l'elemento prescrittivo della Legge è una offerta che invita a vivere conformemente alla vicinanza accordata dall'Alleanza. Tuttavia questa offerta gratuita non è che il primo atto di un'azione salvifica che troverà il suo compimento nel Cristo. Nell'attesa, questo atto rivela sia la precisione (positiva) della risposta richiesta sia l'inadeguatezza (negativa) della capacità di rispondere. La risposta resta prima come dopo la legge oggetto della promessa.

La falla così aperta, che avrebbe dovuto essere accettata semplicemente nella pazienza di una fede piena di speranza, l'uomo la sente al contrario come insopportabile e nel corso della storia egli cercò di evitarla in due maniere.

a) Anzitutto egli elevò la legge al rango di un assoluto astratto che usurpa il posto del Dio vivente. Il fariseo pensa di poter realizzare questa impossibile risposta sforzandosi di adempiere minuziosamente la lettera astratta. Da questa costruzione di un dovere astratto discenderanno numerosi sistemi etici: per es. il sistema neokantiano di un dominio di «quotazioni» o di «valori assoluti», l'etica strutturalista e fenomenologica (SCHELER). Tutti questi sistemi tendono a fare dell'uomo, alla fine dei conti, il legislatore di se stesso; perché egli è il soggetto idealmente

autonomo che si autolimita al fine di potersi realizzare. La preparazione a questi sistemi si trovava già nel formalismo etico di Kant.

b) Dall'altra parte, si è diluita la legge che è divenuta un corpo estraneo nel movimento della promessa e della speranza. Essendo la legge una cosa imposta dal di fuori e dichiarante la colpevolezza al cuore dell'uomo (KAFKA) essa non può più essere l'opera di un Dio fedele e misericordioso ma solamente quella di un demiurgo tirannico (dove l'alleanza di E. Bloch con la gnosi; cfr. il super-ego di Freud). Di conseguenza, sembra che sia necessario superare la legge concepita come una illusione del passato, in forza di una speranza orientata verso il futuro che l'uomo produce nella propria autonomia.

c) Le due scappatoie si uniscono nel «materialismo dialettico» che identifica la legge con il divenire dialettico della storia e crede così di poterla eliminare. MARX sa che la riconciliazione attesa non è prodotta dalla soppressione della legge («comunismo»), ma solamente attraverso l'umanesimo positivo che permette di identificare la legge con quella spontaneità che corrisponde sul registro ateo a Ger 31 ed Ez 36. Visto il carattere provvisorio dell'etica veterotestamentaria in rapporto all'etica cristiana del «tempo finale», la riconciliazione «trascendente» viene ad essere (come nelle forme d'alienazione che riveste nell'epoca moderna) soprattutto una «liberazione» immanente e politica. Il suo soggetto è in primo luogo il popolo (o la collettività umana), non la persona il cui carattere insostituibile sarà messo in luce solo da Cristo.

3. Là dove scompare la fede cristiana nel compimento della promessa nel Cristo, la storia è dominata non tanto da etiche frammentarie extra-bibliche, quanto da quelle del Vecchio Testamento, le più vicine al cristianesimo. Il motivo è che il compimento cristiano è presente alla coscienza dell'umanità nelle deformazioni erette in assoluto, si tratti della Legge o della profezia.

Frammenti di etica extra-biblica

Tesi n. 7. La coscienza

1. *L'uomo considerato al di fuori dello spazio biblico si sveglia alla coscienza teoretica-pratica di sé grazie ad un appello libero ed amoroso del suo prossimo. Rispondendovi, egli raggiunge nel «cogito-sum» due fatti inseparabili. L'essere come tale si rivela a lui, sotto il suo aspetto di verità e di bontà, e gli consente un accesso libero verso le sue profondità. Egli percepisce anche il carattere di comunione inter-umana di cui la sua libertà porta il marchio¹.*

2. *L'uomo è segnato da un orientamento (synderesis, coscienza primordiale) incondizionato (necessitate naturalis inclinationis, De Ver. 22,2) verso il bene trascendente. Perfino nelle parti sensibili del suo essere che sono tutte dominate e penetrate dallo spirito, esistono delle inclinazioni verso questo bene.*

Né il fatto che l'illuminazione primordiale si oscuri, né l'attrazione di beni che sollecitano l'uomo immediatamente, né infine l'oscuramento della gratuità del Bene prodotto dal peccato, possono eliminare l'orientamento segreto dell'uomo verso la sua luce. Così s. Paolo può dire che anche i pagani sono giudicati «da Gesù Cristo secondo il mio Vangelo» (Rom 2,16).

3. *Le formulazioni astratte in termini di «legge naturale» e che orientano l'uomo verso il bene - per es. la formulazione della comunità inter-umana come «imperativo categorico» - sono di un ordine derivato e portano il carattere di un semplice richiamo.*

Ad 1. Interpellato da un altro, l'uomo si sveglia al «cogito-sum» come all'identità fra, da una parte, il fatto di apparire a se stesso e, dall'altra, la realtà totale. Tuttavia questa identità in quanto risvegliata è sperimentata come non assoluta perché ricevuta. Nell'apertura trascendentale si scoprono tre cose:

¹ Al riguardo cfr. H. Verweyen, *Ontologische Voraussetzung des Glaubensakt*, Patmos Veriag, 1969.

a) l'«essere donato» dell'assoluta identità fra Spirito ed Essere il cui assoluto processo di sé si partecipa (e questo assoluto «noi chiamiamo Dio, *qui interior docet in quantum huiusmodi lumen animae infundit*», S. Tommaso, *De Anima* 5, 6);

b) nel risveglio a questa realtà che si dona, la differenza fra libertà assoluta e libertà ricevuta così come l'esigenza che spinge a rispondere liberamente al dono assoluto;

c) nell'indifferenza trascendentale che all'inizio associava l'appello dell'assoluto e quello del prossimo, si introduce una differenza in forza dell'esperienza a posteriori che il prossimo è esso pure un essere che è stato risvegliato. Questa differenza tuttavia lascia sussistere come infrangibile l'unità trascendentale primordiale delle due attrazioni.

Ad 2. Come nell'identità originaria fra l'Essere e la sua luce interiore (come vero assoluto e dunque bene e dunque *fascinosum*: bello) la libertà di disporre di sé e la grazia come partecipazione donata (*diffusivum sui*) non sono separate, così nell'identità risvegliata e derivata libertà ed inclinazione verso il bene fondamentale sono inseparabili. L'attrazione del bene incondizionato conferisce all'atto della libertà che risponde un momento di passività che non esclude il suo carattere di spontaneità (S. Tommaso, I, 80, 2; 105, 4; *de Ver.* 25, 1; 22, 13, 4).

Questa inclinazione che apre lo spirito al potere persuasivo del bene *simpliciter* penetra tutto intero l'uomo, compresa la sua sensibilità informata dallo spirito, quantunque questa, se si fa astrazione dallo spirito, non è più toccata dal bene come tale e si ferma ai beni particolari. L'opera propriamente morale che incombe all'uomo è la moralizzazione integrale di tutto il suo essere spirituale-corporale (*ethizesthai*): il risultato si chiama virtù. Ciò è tanto più vero in quanto l'appello del prossimo impone a ciascun uomo di considerare la sua libertà limitata da parte di altre libertà e di limitare questa a sua volta. Ogni volta la luce interiore attraversa la mediazione materiale e trasmette a questa in ultima analisi l'irradiazione del bene.

L'apertura primordiale al Bene assoluto nel fondo del «cogito-sum » (o la trasparenza dell'*immagine Dei* in rapporto al suo archetipo) non si mantiene in forma attuale. Essa persiste tuttavia nella memoria «*tamquam nota artificis operi suo impressa*» (Cartesio, *Med. Adam-Tannery*, VII, 51). Dato che ha concorso a determinare la prima apparizione dello spirito a se stesso, essa non può essere cancellata dall'oblio, perfino nel caso in cui si converta dal bene verso oggetti particolari di piacere o di utilità. Inoltre questa apertura originale costituisce almeno un pre-sapere trascendentale di ciò che è una rivelazione ed offre un luogo a partire dal quale la rivelazione «positiva» del Vecchio e Nuovo Testamento si indirizza dal principio all'umanità intera. Ma allorquando questa rivelazione si presenterà nell'a posteriori della storia, non bisognerà dimenticare che l'appello del prossimo (trascendentale-dialogico) possiede un carattere primordiale come l'appello del bene come tale.

I gradi e la chiarezza che una rivelazione «positiva» di questo genere presenterà effettivamente fuori dello spazio biblico, dipendono dal Maestro interiore, ma questi, secondo s. Paolo, dirige il cuore dei pagani stessi verso la norma divenuta sufficientemente esplicita del dono che Dio fa di se stesso in Gesù Cristo.

Ad 4. Per il tempo nel quale si trova oscurata l'illuminazione originale del Bene manifestato come grazia ed amore al fine di ricevere la libera risposta del soggetto riconoscente per il dono del suo essere stesso, interviene la funzione ammonitrice della norma direttiva che, come tale, non intende né sostituire né rappresentare il bene stesso ma ne richiama solo il ricordo. Per le situazioni più importanti d'uno spirito incarnato e sociale, questo richiamo si manifesta come «legge naturale». Non si deve divinizzarla, ma lasciarle la sua nota essenzialmente relativa perché essa non si sclerotizzi ma lasci intravedere il carattere vivente del bene e del dono che esso fa di se stesso.

Questa osservazione vale ugualmente per l'imperativo categorico di Kant che in ragione del suo carattere formale è costretto ad opporsi alle tendenze sensibili mentre si tratta in realtà di far vedere la preponderanza della «inclinazione» totale della persona verso il bene assoluto sulle tendenze particolari opposte. Ciò che l'uomo si assimila in presenza della norma assoluta (in linguaggio stoico: *oikeiosis*) coincide con l'abbandono di sé in favore del bene divino e della

comunione inter-umana.

Tesi n. 8. Ordine pre-biblico della natura

Quando manca una auto-rivelazione del Dio libero e personale, l'uomo cerca per l'orientamento morale della sua vita la guida nell'ordine del cosmo. Siccome egli deve la sua vita ad un insieme di leggi cosmiche, si comprende facilmente che per lui il dominio dell'Origine o del divino si confonda con quello della Natura. Una tale etica teo-cosmologica si disgrega nel momento in cui il fatto biblico assume una risonanza storica.

1. Un'etica pre-biblica che chieda il suo orientamento alla *physis*, può essere alla ricerca di un bene adattato alla natura umana (*honestum*) secondo un'analogia con gli esseri naturali. Questo bene si inserirà nel quadro di un ordine cosmico inglobante. In quanto esso manifesta un valore d'assoluto, questo ordine cosmico apre un certo campo a una azione morale ordinata ma, dato il suo carattere terrestre e finito, non consente alla libertà di decisione di esprimersi e svilupparsi pienamente. I motivi d'azione restano in parte politici nella misura in cui essi si situano all'interno di una micro o macropoli ed in parte individualistici ed intellettualistici nella misura in cui la teoria e la conoscenza delle leggi che regolano il ritmo dell'universo appaiono come i valori più desiderabili.

2. Con l'apparizione del fatto biblico l'uomo è dotato dal Dio libero - che si distingue radicalmente dalla natura creata - di una libertà che non può desumere i suoi modelli di comportamento dalla natura infraumana. Se questa libertà non vuole riconoscersi come debitrice verso il Dio della grazia, essa va necessariamente a cercare il suo fondamento in se stessa e si comprende l'atto morale come una autolegislazione. Essa potrà farlo all'inizio in una ricapitolazione del mondo preso come esemplare (cfr. SPINOZA, GOETHE ed HEGEL) per lasciare cadere subito questo iniziale supporto (cfr. FEUERBACH e NIETZSCHE).

5. Questa evoluzione è irreversibile. Benché sussista la tendenza (cfr. 6,3) a ricondurre l'etica cristiana alle sue forme preparatorie nella Bibbia, si può d'altra parte rilevare una irradiazione della luce cristiana nelle religioni e nelle etiche non cristiane (cfr. per es. l'insistenza sulle componenti sociali in India: TAGORE, GANDHI). La distinzione fra la conoscenza esistenziale e la conoscenza dogmatica esplicita rinvia una volta ancora all'avvertimento: «Non giudicate».

Tesi n. 9. Etica antropologica post-cristiana

Un'etica post-cristiana ma non cristiana non può cercare il suo fondamento che nella relazione dialogale delle libertà umane (io-tu, io-noi). In questo caso l'azione di grazia indirizzata a Dio in cui ci riconosciamo debitori del nostro stesso essere, non è più l'opzione fondamentale e permanente della persona libera. Il riconoscimento vicendevole fra le differenti persone non è più allora che secondario, un atto di valore relativo. I limiti che si impongono reciprocamente dei soggetti dotati di una libertà per sé Illimitata appariranno come una costrizione imposta dal di fuori. La sintesi fra il compimento dell'individuo e quello della società resta irrealizzabile.

1. Ciò che resta come «natura» o «struttura» post-cristiana dell'esistenza umana è la reciprocità delle libertà di cui ciascuna si meraviglia solo di se stessa e della sua dimensione di risposta mediante l'appello che un altro gli rivolge. Sembrerebbe così ritrovare e raggiungere la «Regola d'oro» ricordata nel Vangelo. Ma la libertà interpellata non può riconoscersi semplicemente debitrice di se stessa ad un'altra libertà umana sotto pena di cadere in ultima analisi nell'etero-nomia. Si esclude l'appello di Dio che fonda le due libertà in questione. Allora lo scambio e l'abbandono reciproco restano limitati e calcolati. O l'intersoggettività è

compresa come un modo secondario che non si può distinguere ulteriormente dall'unico soggetto inglobante, oppure i soggetti restano l'uno di fronte all'altro, impenetrabili, alla maniera di monadi.

2. Le scienze dette «umane» possono apportare delle conoscenze particolari utili riguardanti il fenomeno dell'esistenza umana, ma esse non risolveranno l'aporia fondamentale della fraternità umana.

5. L'aporia antropologica trova il suo punto culminante nella morte dell'individuo che rende definitivamente impossibile la sintesi fra il suo compimento personale e la sua integrazione sociale. Gli abbozzi di significato rintracciabili nelle due direzioni restano senza legame fra loro. Ciò rende impossibile la costruzione di un'etica intramondana che abbia in se stessa la sua evidenza. Di fronte al non-senso che caratterizza la morte e, di conseguenza, la vita che corre verso la morte, l'uomo può dunque rifiutare ogni adesione a delle leggi etiche. I valori del compimento personale e dell'integrazione sociale si congiungono solamente nella risurrezione del Cristo, caparra del compimento dell'individuo e della comunità ecclesiale e, mediante essa, del mondo. Così, senza distruggere il mondo, Dio può essere «tutto in ogni cosa».



Giovanni Paolo II e Hans Urs von Balthasar

La morale della Bibbia

(Heinz Schürmann)

(II problema del carattere obbligatorio dei giudizi di valore e delle direttive morali del N.T.)

Introduzione

II quadro della ricerca

Non di rado si sente dire oggi che vi sono tre grandi tipi di morale. E nella misura in cui si passa dal conformismo a un ritorno alle fonti e ad una rimessa in questione, si deve pur constatare che tutte le morali, allo scopo di fornire all'individuo un progetto valido di vita e ad una società alcune norme di coesistenza pacifica o di collaborazione, non hanno davanti a sé una grande varietà di scelta. Si sarebbe tentati di riassumere i fondamenti etici possibili in queste tre parole: Dio, l'uomo, la società.

Lo stato o la società privilegerà il gruppo ed esigerà dei sacrifici a proprio favore. E' la volontà di un capo forte, di un'oligarchia favorita, oppure, al contrario, « la repubblica dei compagni », che determineranno ciò che bisogna fare o evitare.

L'uomo sarà la base e il criterio di un altro tipo morale, come si vede in Kant, in Aristotele e negli stoici. Il fondamento di tale etica è costituito dalla conoscenza della natura dell'uomo. Poiché è agendo nel senso voluto dalla Natura (la quale peraltro per alcuni è Dio o è creatura di Dio) che l'uomo trova la propria dignità e raggiunge la felicità.

Una morale di tipo teologico insisterà sul rapporto (di soggetto, di creatura, di salvezza) tra l'uomo e Dio, in un patto, in un'alleanza che, al suo apice, implica rivelazione e grazia. In tutte le morali religiose esistono libri sacri. Questi hanno un impatto sulla vita poiché contengono una storia della salvezza la quale si manifesta mediante fatti e parole che implicano una fede intellettuale in un dogma e una vita conforme a questa fede ed alle norme che essa comporta. In simile prospettiva, la morale cristiana è chiamata «legge della fede» (Rm 5,28).

E' evidentemente in un'ottica prioritaria data a questa morale che, già dal suo primo quinquennio (1959-1974), la Commissione teologica internazionale¹ intraprese le sue ricerche sui «criteri della conoscenza morale cristiani». Ciò implicava un'indagine sulla metodologia della morale e sulla sua criteriologia. In astratto, le due questioni sono diverse. Chiedersi «come si distingue il bene dal male morale», non coincide col ricercare a quale autorità si ricorre per trovare dei criteri. Ma, in concreto, è quasi impossibile separare questi due tipi di ricerca, sia per la fretta dei non-specialisti di arrivare a conclusioni pratiche, sia per gli scrupoli degli specialisti che temono di forzare il senso dei testi scritturistici, tentando di ricondurli indebitamente alle nostre categorie intellettuali.

La sotto-commissione che lavorò dal 1969 al 1974 aveva la fortuna di contare fra i suoi membri, due esegeti di gran classe: il p. FEUILLET p.s.s., uno dei più eminenti professori della facoltà di teologia di Parigi, e H. SCHÜRMANN, professore al Seminario regionale di Erfurt (D.D.R.). Entrambi hanno accumulato una vasta documentazione, di cui il pubblico specializzato ha del resto potuto constatare l'importanza e l'incidenza in varie riviste.

Contemporaneamente, gruppi di periti allargavano l'indagine ad altri ambienti ed altri aspetti del problema. Accenniamo soltanto al gruppo animato dal p. GILBERT, che presto ci darà un volume sul valore morale cristiano dell'Antico Testamento, e a quello di mons. DESCAMPS, il quale, già

¹ Non ripeteremo qui ciò che abbiamo detto dei lavori della CTI presentando le *Nove tesi per una morale cristiana* di Hans URS VON BALTHASAR [cfr. «Documentation catholique», 1675 (1975) pp. 420 ss.; cfr. pure «Rivista del Clero Italiano» 10 (1975), pp. 721-730]. Aggiungiamo solo che ci si potrà procurare il testo tedesco di queste *nove tesi*... e del rapporto Schürmann che presentiamo nel volumetto appena pubblicato dalla Johannes Verlag di Einsiedeln: J. RATZINGER, *Prinzipien christlicher Moral. Über Ritarbeit von Heinz Schiirmann und Hans Urs von Balthasar*.

negli anni cinquanta, cercava di individuare le direttive morali dei sinottici¹.

Il senso del documento di Schürmann

La seconda parte del lavoro iniziò col secondo quinquennio, nell'estate del 1974. // precario stato di salute aveva condotto p. Feuillet ad esprimere il desiderio di non essere rinominato. Heinz Schürmann rimaneva solo, ma con quanta capacità di lavoro e di sintesi². Egli aveva appena fatto una comunicazione particolarmente rilevante al XII Congresso dei biblisti polacchi, tenutosi nel settembre a Brescia³. Inoltre, aveva seguito assai da vicino l'evoluzione delle idee sui tentativi di ridurre le nonne morali scritturistiche allo stato di sovrastrutture di un'epoca e di un ambiente. Conosceva in modo singolare gli scritti paolini. Ora, come hanno sperimentato tutti coloro che hanno tentato l'avventura di una teologia morale basata su fonti bibliche, tali scritti paolini abbondano di passi parenetici, di direttive a volte generali e a volte precise. Paolo risolve dei casi di coscienza e da dei principi a questo scopo. Stende volentieri degli elenchi di atti morali (i frutti dello Spirito in Gai. 5; gli impegni pratici della carità in 1Cor. 13). A voler parlare in modo preciso, è a lui che ci si deve rivolgere, non in modo esclusivo ma certo in modo privilegiato. E' a lui che bisogna porre i problemi attualmente discussi. L'unità profonda della morale neo-testamentaria permette il ricorso a questo procedimento di semplificazione pedagogica (n. 2 del rapporto Schürmann).

Se pertanto si vuoi comprendere il testo di Schürmann con frutto e rendere ad esso giustizia, occorre tener conto dell'impatto di un certo numero di SCHÜRMANN letterari di «riduzione». Dietro questo testo, occorre pensare al testo più completo di BRESLAU e non dimenticare i lavori di p. FEUILLET e dei periti, di cui l'autore, la sotto-commissione di morale e la commissione stessa hanno tenuto conto, a livelli diversi evidentemente, secondo i vari livelli d'impegno in un lavoro attivo. Rimane il fatto che la CTI ha incaricato uno dei suoi membri di formulare una prima conclusione e che essa l'ha approvata ad altissima maggioranza, con la richiesta all'autore di pubblicare il suo studio.

Vi è stata altrettanta «riduzione » per quanto concerne l'oggetto dell'indagine. L'Antico Testamento si impone sempre all'attenzione del moralista e del fedele cristiano. Ma mette di fronte a problemi che sono propri ad esso e, comunque, i suoi valori essenziali sono ripresi nel Nuovo Testamento (nn. 1, 11 a). Fra gli autori della Bibbia cristiana, Paolo si imponeva in modo particolare, come abbiamo appena ricordato seguendo l'autore (n. 3). Benché Paolo non abbia conosciuto il Cristo secondo la carne, egli ha ricevuto il mandato di predicare la sua fede e la sua morale. L'apostolo sa nettamente distinguere gli ordini del Signore da quelli che egli formula personalmente (n. 3). Attraverso lui, il lettore di oggi raggiunge le fonti della rivelazione, in collaborazione con la Chiesa di tutti i tempi, ma più particolarmente con quella che includeva ancora nel proprio seno coloro che avevano conservato il ricordo delle parole del Signore, raccolte dalla sua bocca o rapidamente cristallizzate in catechesi primitive. Questi apostoli, questi viri apostolici (DV 18) furono segnati dallo Spirito (n. 3).

Si osserveranno in modo speciale i testi dei nn. 7 e 32. Quest'ultimo, che è una conclusione, parla di « esigenze e ammonimenti... che intendono legare senza condizione e trascendono le diversità storielle ». // n. 7 sintetizza le varie ragioni di questa permanenza dell'esigenza cristiana: a)

¹ Fu nel 1950 che i padri domenicani di La Sarthe, sotto gli auspici di Jacques LECLERCQ, organizzarono un colloquio il cui testo fu pubblicato nel 1954 da Casterman: *Morale chrétienne et requêtes contemporaines*. Coll. Cahiers de l'actualité religieuse. Mons. Albert DESCAMPS, allora professore all'università di Lovanio, vi studiava *La morale des Synoptiques*, pp. 2746. A quell'epoca mons. DESCAMPS pubblicò pure una serie di articoli sullo stesso argomento in «Revue Diocesaine» di Tournai.

² Il prof. Heinz SCHÜRMANN è nato a Bochum (Germania) il 18 gennaio 1915. È stato consacrato sacerdote nel 1938. I suoi studi e le sue ricerche lo hanno condotto al dottorato in teologia a Münster. Qui pure ottenne la sua «abilitazione» (aggregazione) in esegesi neo-testamentaria nel 1952. Dall'anno seguente, iniziò il suo insegnamento di esegesi del Nuovo Testamento nel Seminario regionale di Erfurt (DDR).

³ Il testo completo di questa comunicazione è stato pubblicato in Polonia e in «Gregorianum» (1975), pp. 237-271: *Haben die paulinischen Wertungen eine Weisungen Modell-karakter? Benachtungen und Anmerkungen zur Frage nach ehrer formaien Eigenart und enhahlichen Verbindlichkeit.*

«gli atteggiamenti e le parole di Gesù»; b) la condotta e l'insegnamento degli apostoli e di altri «spirituali» delle origini cristiane; c) «il modo di vivere e la tradizione delle comunità primitive» in un'epoca in cui «la Chiesa nascente era ancora segnata in maniera particolare dallo Spirito di Verità»; d) l'azione di questo Spirito, annunciata dal Signore Gesù: «Avrei ancora molte cose da dirvi, ma attualmente non siete in grado di sopportarle. Quando verrà lo Spirito di Verità, egli vi introdurrà nella verità total » (Gv 16, 12-13).

Ciò non significa che la riflessione o la vita cristiana siano bloccate in una pura ripetizione e siano estranee ai segni dei tempi. Ma, come dice ancora SCHÜRMANN (n. 12), «E' solo mettendosi in ascolto della parola di Dio (*Verbum Dei audiens*) (cfr. DV 1) che si potranno interpretare senza pericolo i segni dei tempi. Questo lavoro di discernimento dovrà effettuarsi in seno alla comunità del popolo di Dio, nell'unità del *sensus fidelium* e del magistero, con l'aiuto della teologia».

E' in questo spirito che l'autore del rapporto si accinge a risolvere il problema dell'impatto dalle norme morali cristiane primitive sulla vita del fedele di oggi. Al livello dell'esegesi (n. 2), egli si chiede ciò che s. Paolo, e in generale gli autori del Nuovo Testamento, hanno voluto esprimere trasmettendo il messaggio cristiano. Al livello ermeneutico (nn. 2 e 12), egli studia questo problema: gli agiografi e, prima di loro, Gesù stesso, hanno formulato norme di vita che trascendono la storia ed esigono atteggiamenti permanenti, o hanno enunciato e presentato soltanto « modelli» e «paradigmi»?

Questi termini appariranno forse sorprendenti, tanto più che nelle scienze umane essi hanno assunto negli ultimi anni significati nuovi. Non si può far a meno di utilizzarli, poiché è spesso proprio con tale vocabolario che oggi viene formulato il problema della permanenza degli insegnamenti morali di Gesù e degli apostoli. E' importante perciò notare che il «paradigma» di cui si parla non è quello di una regola di grammatica, ma quello di una declinazione *rosa, rosae, rosam*, che riguarda sì un tipo di linguaggio, ma può essere applicato a parole assai diverse. La prima declinazione si applica pure a *regina*, o ad *auriga*. E di conseguenza il paradigma è l'elemento che può variare senza che il sintagma sia modificato nella sua struttura linguistica. Applicando questo modo di parlare alla morale del Nuovo Testamento, alcuni diranno che il contenuto può mutare secondo le circostanze storiche, ma che la fedeltà a Gesù implica soltanto che si agisca in obbedienza radicale ad un ideale (BULTMANN) o nella ricerca della liberazione dell'uomo (J. B. METZ). Il «modello» di cui si tratta qui non è il plastico ridotto, copiato minuziosamente sull'oggetto riprodotto, e neppure l'uomo che si accetta di imitare. Secondo il vocabolario dello strutturalismo, si tratta di «un'immagine mentale semplificante, interposta tra la realtà e la struttura, tra l'osservatore e il suo oggetto d'osservazione»¹.

Per esprimere in modo diverso queste idee, si potrebbe forse pensare alla differenza che l'americano d'oggi pone tra un *should* ottativo e un *must* imperativo. L'ottativo è l'interpretazione che fanno propria coloro per i quali i modelli e i paradigmi paolini erano dei veri valori per la loro epoca, ma che non è possibile conservare oggi come tali. Questi ideali potrebbero essere spiegati dalle circostanze del tempo, ma sarebbero inadatti alla nostra situazione. Così alcuni parleranno della proibizione dei rapporti prematrimoniali.

Nell'altra interpretazione, quella della norma permanente, tali rapporti prematrimoniali sono proibiti oggi come ieri in quanto, nell'idea creatrice e redentrica di Dio, i rapporti coniugali sono coestensivi all'impegno e al sacramento del matrimonio. Esistono dunque in modo imperativo degli obblighi permanenti anche se, ovviamente, la prudenza deve sempre intervenire quando si tratta di tradurli concretamente nella vita. La prima risposta, lo si nota, si situa al livello della ragione e dell'esperienza, illuminate, è vero, dalla *memoria Christi*. La seconda risposta ritiene che il Cristo

¹ J. GIRAUD, P. PAMART, J. RIVERAIN, *Les mots «dans le vent»*, Larousse, Paris 1971, p. 154. Il *Dictionnaire general des Sciences Humaines* di G. Thines e A. Lempereur, Paris 1975, presenta il paradigma secondo la terminologia di T.S. Kuhn (1962), in chiave filosofica, come «un'ipotesi provvisoria nella ricerca e nella determinazione dei fatti» (p. 696) e, in chiave linguistica, come una «classe di elementi sostituibili in un dato contesto» (p. 697). Il modello culturale (pp. 603-607) è descritto come un «complesso integrato di tratti socioculturali caratterizzanti una società»... «un aspetto della storicità».

ci chiama e ci obbliga sempre nel medesimo modo, senza tuttavia dispensarci dal rispondergli con discernimento. Se mi si permette un curioso amalgama di due formule, l'una di s. Anselmo e l'altra del Vaticano II, direi: *fides moribus applicanda et quaerens intellectum*.

Come si vedrà, Schiirmann ha la saggezza di distinguere diversi gradi di impegno e di obbligo: due al livello dei principi, tre sul piano delle realizzazioni concrete. Non vi è dubbio che il suo testo chiarisce molto questo problema, sul quale ogni teologo e ogni fedele devono oggi riflettere.

Una parola ancora sulla traduzione francese che è stata fatta in tre tappe. Durante la sessione di dicembre 1974, il p. ELDERG s.v.d. (Angelicum) ha dato la sua collaborazione al p. HAMEL s.j. (Gregoriana) il quale lavorava nella sotto-commissione con l'autore. In seguito il p. HAMEL ha rifatto tale traduzione. Infine, il segretariato della CTI ha riveduto il testo per renderne la comprensione più facile ai lettori di lingua francese¹. (*)

PHILIPPE DELHAYE
Segretario generale della CTI
Presidente della sottocommissione

II problema

n. 1 - II Vaticano II ha offerto «ai fedeli con maggior chiarezza la mensa della parola di Dio» ed «ha aperto loro più largamente i tesori biblici» (SC 51; DV 22).

Di conseguenza, il Concilio ha voluto che nelle omelie, i «sacerdoti spieghino, a partire dal testo sacro, i misteri della fede e le norme della vita cristiana» (*ibid.* 52; DV 24). Una difficoltà emerge, tuttavia: non si riscontrano qua e là nell'Antico Testamento (cfr. DV 15) e perfino nel Nuovo, giudizi morali condizionati e determinati dall'epoca in cui questi libri furono composti? Ci autorizza questo ad affermare, in generale, come spesso si sente dire oggi, che occorra rimettere in questione il carattere obbligatorio di tutti i giudizi di valore e di tutte le direttive della Scrittura, perché sono tutti condizionati dal tempo? O per lo meno, si dovrebbe forse ammettere che gli insegnamenti morali riguardanti questioni particolari non possano presentarsi come un valore permanente, appunto a causa della loro dipendenza da una determinata epoca? La ragione umana sarebbe pertanto l'ultimo criterio di valutazione dei giudizi di valore e delle direttive bibliche? I giudizi di valore e le direttive della sacra Scrittura non potrebbero pretendere di avere, in se stessi, alcun valore permanente, in ogni caso alcun valore normativo? Obbligherebbero i cristiani di un'altra epoca unicamente a modo di paradigma o di «modelli di condotta»?

n. 2 — Benché i «libri dell'Antico Testamento, in quanto testi ispirati, conservino un valore perenne» (DV 14, cfr. *Rom* 15, 4); e benché Dio, nella sua sapienza, abbia voluto che «la Nuova Alleanza fosse nascosta nell'Antica e che l'Antica fosse spiegata dalla Nuova» (Augustinus, *Quaest. in Hept.* 2, 73, *PL* 54, 623), da parte nostra, nelle pagine che seguono, limiteremo la considerazione agli scritti del Nuovo Testamento. Infatti, «i libri dell'Antico Testamento, ripresi integralmente nel messaggio evangelico, raggiungono e rivelano il loro completo significato nel Nuovo Testamento» (DV 16). Di conseguenza, il problema del carattere obbligatorio dei giudizi di valore e delle direttive bibliche si pone soprattutto a riguardo degli scritti del Nuovo Testamento.

La questione di sapere qual è la natura dell'obbligo legato ai giudizi di valore ed alle prescrizioni neotestamentarie dipende dall'ermeneutica in teologia morale. Essa include tuttavia un problema esegetico circa il tipo ed il grado di obbligo che queste indicazioni e queste direttive neotestamentarie rivendicano a se stesse. Da parte nostra, ci applicheremo in modo del tutto speciale a studiare questo problema nei confronti dei giudizi di valore e delle direttive paoline, dal momento che questa problematica della morale si riflette particolarmente nel *Corpus paulinum*. Del resto, nonostante una diversità sorprendente (ad esempio in Paolo, Giovanni, Matteo, Giacomo, ecc.), gli scritti neotestamentari presentano una singolare convergenza nel campo della morale.

¹ A quest'ultima redazione francese si siamo riferiti per la traduzione italiana che presentiamo (*Nota di redazione*).

n. 3 — Per quanto riguarda i giudizi di valore e le direttive in fatto di morale, gli scritti neotestamentari possono rivendicare un valore particolare, dal momento che in essi si è cristallizzato il giudizio morale della Chiesa delle origini. In quanto «Chiesa nascente» essa è, infatti, ancora presente alle fonti della rivelazione ed è segnata in modo eccezionale dallo Spirito del Signore glorificato. Di conseguenza, il comportamento e la parola di Gesù, in quanto criterio ultimo dell'obbligo morale, potevano manifestarsi in modo particolarmente valido nei giudizi di valore e nelle direttive formulate nello Spirito e con autorità da parte dell'apostolo e da parte degli altri «spirituali» della Chiesa delle origini, e nella *paradosis* e nella *parathèké* delle prime comunità cristiane, quali criteri immediati di azione.

La natura e il modo del carattere obbligatorio - indubbiamente analogico - di questi due criteri sui quali si fondano le prescrizioni morali del Nuovo Testamento (si raffrontino *1Cor* 7,10-25 e 7, 12-40) come pure i vari giudizi di valore e le varie direttive fondate su questi due criteri (cioè le diverse prescrizioni morali e le parentesi) saranno brevemente formulate in tesi concise nelle preposizioni che seguono. Occorre tuttavia osservare che le prove neotestamentarie non possono essere date qui se non in modo allusivo e succinto, e che un certo schematismo nella classificazione è inevitabile.

La condotta e la parola di Gesù come criterio ultimo di giudizio in campo morale

n. 4 — Per gli autori del Nuovo Testamento, la condotta e la parola di Gesù valgono come criterio normativo di giudizio e come norma morale suprema, in quanto «legge del Cristo» (*énnomos*) «iscritta» nei cuori dei fedeli (*Gal* 6,2; cfr. *1Cor* 9,21). Inoltre, per gli scrittori neotestamentari, le direttive di Gesù date durante il periodo prepasquale hanno un valore e un'esigenza decisive in un contesto di imitazione dell'esempio offerto dal Gesù terrestre e ancor più dal Figlio di Dio preesistente.

TESI I: La condotta di Gesù è l'esempio e il criterio di un amore che serve e si dona

n. 5 — Già nei sinottici, la «venuta» di Gesù, la sua vita e la sua azione sono intese come un servizio (*Le.* 22,27 ss), che raggiunge il suo ultimo compimento nella morte (*Mc* 10,25). Allo stadio pre-paolino e paolino, questo amore è designato in termini di kenosi come un amore che si compie nell'incarnazione e nella morte in croce del Figlio (*Fil* 2,6 ss; *2Cor* 8,9). Secondo le prospettive giovanee, questo amore raggiunge il suo «compimento» (*Gv* 19,28-30) nella «discesa» del Figlio dell'uomo mediante l'incarnazione e la morte (*Gv* 6,41 ss. 48-51, ecc.), nel dono di sé purificatore sulla Croce (*Gv* 15, 1-11); esso rappresenta così l'«opera per eccellenza di Gesù» (*Gv* 17,4; cfr. 4,34). La condotta di Gesù è caratterizzata dunque, alla fine, come l'amore che serve e si offre «per noi» e che rende visibile l'amore di Dio (*Rom* 5,8; 8,21 ss; *Gv* 3,16; *1Gv* 4,9). L'insieme del comportamento morale dei fedeli si riassume fondamentalmente nell'accettazione e nell'imitazione di questo amore divino; è quindi vita col Cristo e nel Cristo.

a) Negli scritti neotestamentari - specialmente in Paolo e Giovanni - l'esigenza di amore trae la propria motivazione e al tempo stesso il proprio carattere originale, il radicalismo che la spinge sempre a superarsi, e forse anche uno *speciale contenuto*, dalla condotta per la quale il Figlio si spoglia di se stesso (Paolo), in altri termini «discende» (Giovanni). Questo amore che si dona all'esistenza umana e alla morte rappresenta e mette in luce l'amore di Dio. Un simile tratto è caratteristico della morale neotestamentaria ancor più di quanto non lo sia il suo orientamento escatologico.

b) La *Sequela Jesu* e la sua imitazione, l'«associazione» al Figlio incarnato e crocifisso e la vita del battezzato nel Cristo, determinano inoltre in modo specifico l'atteggiamento morale concreto del credente nei confronti del mondo.

TESI II: La parola di Gesù è norma morale ultima

n. 6 - Le parole del Signore esplicitano l'atteggiamento d'amore di Gesù, colui che è venuto e che è stato crocifisso. Esse devono essere interpretate a partire dalla sua persona. Così, viste nella luce del mistero pasquale e «ricordate» nello Spirito (Gv 14, 26), queste parole costituiscono la norma ultima della condotta morale dei credenti (cfr. 1Cor 7,10-25).

a) Certe parole di Gesù, secondo lo stesso loro genere letterario, non si presentano, a parlar propriamente, come leggi; esse devono essere intese come *modelli di condotta* e devono essere considerate come paradigmi.

b) Per Paolo, le parole del Signore hanno una forza obbligatoria definitiva e permanente. Tuttavia, nei due passi dove cita espressamente delle direttive di Gesù (cfr. Lc 10,7b e par.; Mc 10,11 e par.), egli può consigliare di osservarle secondo la loro intenzione profonda e avvicinandosene quanto lo permettono delle situazioni fattesi diverse o più difficili (1Cor 9,14; 7, 12-16). Egli stacca così da un'interpretazione legalistica simile a quella del giudaismo tardivo.

I giudizi e le direttive degli apostoli e del cristianesimo primitivo sono dotati di una forza obbligatoria

n. 7 - Il carattere obbligatorio di queste direttive contenute nel Nuovo Testamento ha diverse fondazioni: gli atteggiamenti e le parole di Gesù, la condotta e l'insegnamento degli apostoli e degli altri «spirituali» delle origini cristiane, il modo di vivere e la tradizione delle comunità primitive nella misura in cui la Chiesa nascente era ancora segnata in modo particolare dallo Spirito del Signore risorto. In questo contesto, non bisogna dimenticare che lo Spirito di Verità, specialmente per quanto riguarda la conoscenza morale, «introdurrà i discepoli nella verità totale» (Gv 16,13 ss.).

n. 8 - Si osserverà pure che, a proposito dei diversi giudizi di valore e delle diverse direttive del cristianesimo primitivo, considerate sia nella loro forma che nel loro contenuto, la rivendicazione di un'autorità obbligatoria era assai differente secondo i casi, e che tali direttive, in campi abbastanza vasti, erano caratterizzati da una finalità pratico-pastorale.

TESI III: Alcuni giudizi di valore e alcune direttive sono permanenti a motivo del loro fondamento teologico ed escatologico

n. 9 - Negli scritti neotestamentari, l'interesse parenetico principale e, di conseguenza, l'importanza relativa all'intensità e alla frequenza delle affermazioni, riguarda i giudizi di valore e le direttive (essenzialmente formali) che esigono, come risposta all'amore di Dio nel Cristo, l'abbandono d'amore totale al Cristo, e così al Padre, e una condotta conforme alla realtà dell'ora escatologica, cioè all'azione salvifica del Cristo come pure alla condizione di battezzato.

n. 10 — A questi giudizi di valore e a queste direttive così definite, nella misura in cui sono incondizionatamente fondate sulla realtà escatologica della salvezza e motivate a partire dal Vangelo, si dovrà attribuire un carattere d'obbligo permanente.

a) L'esigenza centrale degli scritti neotestamentari, la quale - in quanto precetto «che va sino alla fine» - rivendica una forma obbligatoria assoluta, è costituita dalla chiamata al dono totale di sé nel Cristo al Padre.

b) Un valore obbligatorio incondizionato è pure rivendicato da numerosi richiami ed imperativi escatologici degli scritti neotestamentari, che per la maggior parte rimangono sul piano della morale formale. Questi chiamano, da un lato, a comportarsi nella fede e nell'amore, in conformità con la realtà e con la situazione orientata all'avvento della salvezza escatologica, a porsi attivamente nell'opera redentrice del Cristo, cioè nella condizione propria del battezzato. D'altro canto, essi avvertono che occorre lasciarsi condizionare nella speranza dalla prossimità del regno, cioè dalla parusia, in una vigilanza e una prontezza continue.

TESI IV: I giudizi di valore e le direttive particolari implicano obblighi diversificati

n. 11 - Accanto ai giudizi di valore e alle direttive già ricordate, gli scritti neotestamentari enunciano ugualmente giudizi di valore e direttive che si riferiscono ai settori particolari dell'esistenza, ossia a condotte determinate, e che, sebbene in modo diverso, hanno pure una forza obbligatoria permanente.

a) Si riscontrano di frequente ed in maniera particolarmente accentuata, negli scritti neotestamentari, delle direttive e dei doveri riguardanti *l'amore fraterno* e *l'amore del prossimo*, che spesso sono riferiti alla condotta del Figlio di Dio (es. *Fil* 2,6 ss.; *2Cor* 8,2-9) o che fanno allusione a delle parole del Signore. Tali esigenze - nella misura in cui rimangono generali - assumono un valore incondizionato come «legge del Cristo» (*Gai.* 6, 2) e come «comandamento nuovo» (*Gv* 15,14; 15,12; *Gv* 2,1 ss.). In esse «si compie» la legge dell'Antico Testamento (*Gai.* 5,14; cfr. *Rom* 13,8 ss. e anche *Mt* 7,12; 22, 40); in altri termini esse sono concentrate nel comandamento dell'amore e finalizzate in esso. Tuttavia, là dove il comandamento dell'amore si «incarna» in direttive concrete particolari, occorrerà verificare se e in quale modo giudizi condizionati dall'epoca o circostanze storiche particolari diano colore all'esigenza fondamentale al punto che, in circostanze diverse, se ne potrebbe esigere soltanto un'applicazione analogica, ravvicinata, adattata o intenzionale.

b) Accanto al comandamento dell'amore - ma assai spesso nel contesto dell'esigenza dell'amore - gli scritti neotestamentari presentano altri giudizi di valore e altre direttive morali che riguardano settori particolari dell'esistenza. Il «compimento» della legge mediante l'amore (*Gal* 5,14; cfr. *Rom* 15,8 ss.) si colloca soprattutto al livello dell'intenzionalità; ma l'amore non toglie né alle altre virtù, né ai comportamenti la loro consistenza propria. Si esprime attraverso vari modi di agire e attraverso virtù che non si identificano pienamente con esso. Si vedranno, ad esempio, *1Cor* 13,4-7; *Rm.* 12,9 ss., gli insegnamenti morali delle lettere pastorali e dell'epistola di Giacomo, specialmente i cataloghi di virtù e di vizi e le tavole domestiche degli scritti neotestamentari.

aa) Non bisogna dimenticare che una gran parte di tali giudizi di valore particolari e di tali direttive speciali presentano un carattere «spirituale» molto accentuato e come tali determinano, sotto questo profilo, la vita della comunità. Le esortazioni alla gioia (*Fil* 3,1; 12,15), alla preghiera senza tregua (cfr. *1Ts* 5,16; *Col* 5,17), alla «folia davanti a Dio» in opposizione alla sapienza di questo mondo (*1Cor* 3,18 ss.), all'indifferenza (*1Cor* 1 29 ss.), sono certamente precetti cristiani permanenti che vanno sino alla fine, in altri termini «frutti dello spirito» (cfr. *Gai.* 5,22). Altri sono dei «consigli» (*1Cor* 7,17-27 ss.). Molte di queste direttive spirituali sono formulate in termini assai concreti e non possono essere attuate oggi tali e quali in seno alle relazioni comunitarie contemporanee (si veda solo *1Cor* 11,5-14; *Col* 5,16; *Ef* 5,19). Esse conservano però qualche cosa della loro autorità normativa originaria e richiedono un «compimento» adattato o analogo.

bb) Per quanto riguarda i giudizi di valore e le norme di condotta morale particolari - nel senso speciale di concreto - si stabilirà il loro carattere obbligatorio, considerando in quale modo essi sono motivati dalle esigenze fondamentali teologico-escatologiche o di portata morale universalmente obbligatoria, o quale *Sitz im Leben* essi hanno nelle comunità. Ciò vale, ad esempio, per le parenesi battesimali (cfr. *Ef* 4,17-21) in cui i catecumeni sono messi di fronte ai vizi principali dei pagani, quali l'impurità (*1Ts* 4,9 ss.) e la disonestà (*1Ts* 4,6). Simili esigenze, come la messa in guardia contro l'idolatria (*Gal* 6,20 ss.), sono messe fortemente in evidenza dalla loro stessa natura.

Non si può, tuttavia, ignorare il fatto che, nel caso di numerosi giudizi di valore morale concreti che si riferiscono a settori particolari di vita, dei giudizi di valore e dei giudizi reali condizionati dall'epoca possono condizionare o relativizzare le prospettive morali. Se, per esempio, gli scritti del Nuovo Testamento considerano la donna nella sua subordinazione all'uomo (cfr. *1Cor* 11,2-16; 14,35-56 ss.) - il che è comprensibile per l'epoca -, ci sembra

tuttavia che, su questo problema, lo Spirito Santo ha condotto la cristianità contemporanea, unitamente al mondo moderno, ad una intelligenza migliore nelle esigenze morali del inondo delle persone. Anche se non si potesse indicare che questo unico esempio negli scritti del Nuovo Testamento, ciò basterebbe a dimostrare che, per quanto concerne i giudizi di valore e le direttive in materia di precetto particolare del Nuovo Testamento, il problema d'interpretazione ermeneutica non può esser evitato.

Conclusione

n. 12 - La maggior parte dei giudizi di valore e delle direttive neotestamentarie chiamano ad un comportamento concreto verso il Padre che si rivela nel Cristo, e sfociano così su un orizzonte teologico-escatologico. Ciò vale particolarmente per le esigenze del Cristo (Tesi I), ma anche per la maggior parte delle direttive apostoliche (Tesi III, 5): esigenze ed ammonimenti di questo genere intendono legare senza condizione e trascendono le diversità storiche. Anche i giudizi di valore e le direttive che riguardano settori particolari di vita partecipano in gran parte a questa prospettiva, per lo meno là dove postulano in forma più generale l'amore del prossimo percepito nella sua unione con l'amore di Dio e del Cristo (Tesi III, 4 a). Inoltre, il vasto campo delle parenesi «spirituali» del Nuovo Testamento (Tesi III, 4, b, aa) è impregnato di questo orizzonte teologico-escatologico e da esso determinato. E' soltanto nel campo - relativamente ristretto - delle direttive concrete e particolari e delle norme operative (Tesi III, 3, b, bb) che i giudizi morali e le parenesi del Nuovo Testamento devono poter essere ripensate.

Il nostro studio non incoraggia l'opinione secondo la quale tutti i giudizi di valore e tutte le direttive del Nuovo Testamento sarebbero condizionate dal tempo. Questa «relativizzazione» non vale neppure in generale per i giudizi particolari, i quali, nella loro grande maggioranza, non possono in alcun modo esser compresi ermeneuticamente come puri «modelli» o «paradigmi» di comportamento. Solo una piccola parte di essi può esser considerata come sottomessa alle condizioni del tempo e dell'ambiente. Una parte esiste, tuttavia, ugualmente. Ciò significa che, di fronte a questi giudizi di valore e a queste direttive, l'esperienza umana, il giudizio della ragione e anche l'ermeneutica teologico-morale hanno un compito da svolgere.

Se questa ermeneutica considera seriamente la portata morale della Scrittura, essa non può procedere né in modo semplicemente «biblicistico», né secondo una prospettiva puramente razionalistica, nella ricerca dei criteri di una teologia morale, per esempio nello stabilire i caratteri morali degli atti. Essa otterrà risultati positivi unicamente in uno spirito di «incontro», vale a dire nel confronto sempre rinnovato delle conoscenze critiche odierne con i dati morali della Scrittura. E' solo ponendosi in ascolto della parola di Dio - *Verbum Dei audiens* (cfr. DV 1) - che si potrà senza pericolo interpretare i segni dei tempi. Questo lavoro di discernimento dovrà esser compiuto in seno alla comunità del popolo di Dio, nell'unità del *sensum fidelium* e del magistero, con l'aiuto della teologia.



Et Verbum Caro factum est et habitavi in nobis

INDICE GENERALE

Cap. 1. LA TEOLOGIA MORALE COME SCIENZA	3
1. Il fenomeno morale nella sua originalità.....	3
2. I 4 linguaggi che rivelano il fenomeno morale e consentono una riflessione scientifica.	4
3. L'oggetto specifico della scienza teologico morale	5
4. Le fonti della teologia morale.....	5
5. Il metodo scientifico in teologia morale	5
5. Tre impostazioni della teologia morale nei manuali	6
INTEGRAZIONI TEOLOGICO-PASTORALI Cap. 1. LA TEOLOGIA MORALE COME SCIENZA	7
1.1. PRIVITERA Salvatore, Epistemologia morale, in Nuovo Dizionario di Teologia Morale (=NDTM), Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1990, 325-349.....	7
1.2. GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica «Veritatis splendor» (6 agosto 1993), nn. 28-29.	7
1.3. CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, La formazione teologica dei futuri sacerdoti (22 febbraio 1976)	7
1.4. Anderson Carl, I giovani e il relativismo morale, da. Zenit http://www.zenit.org/article-22044?l=italian	9
Cap. 2. STORIA DELLA TEOLOGIA MORALE	11
1. Storia della teologia morale: le tappe principali:	11
I tappa: Nuovo Testamento.....	11
II Tappa: I Padri	11
III tappa: Il Basso Medioevo (dal 450 al 900 circa).....	12
IV tappa: Le «Summae Confessorum» (dal sec. X al XVII).....	12
V tappa: La Scolastica (dal sec. VII al XV)	12
VI tappa: Il Nominalismo (da metà del sec. XIII alla prima metà del XIV)	12
VII tappa: Concilio di Trento (1545 – 1563).....	12
VIII tappa: I Sistemi Morali (dal sec. XVII al XIX).....	13
IX tappa: Il Romanticismo (sec. XIX)	14
X tappa: La Neoscolastica (sec. XIX – XX)	14
XI tappa: Il Concilio Ecumenico Vaticano II.....	14
XII tappa: Il post- concilio	14
2. Storia della teologia morale (quadro sinottico).....	15
INTEGRAZIONI TEOLOGICO-PASTORALI Cap. 2. STORIA DELLA TEOLOGIA MORALE.....	16
2.1. VEREECKE Louis, Storia della teologia morale, in NDTM, pp. 1314-1338.....	16
2.2. Catechismo della Chiesa Cattolica, Art. 3 – La Chiesa, Madre e Maestra, nn. 2030-2040:	16
2.3. I giovani e la fede. La ricerca IARD (di Massimo Donaddio 20 aprile 2010)	17
2.4. Giovanni Paolo II. Impegno per l'edificazione della «civiltà dell'amore»	19
Cap. 3. FONDAZIONE BIBLICA DELLA TEOLOGIA MORALE: AT	21
1. Teocentrismo	21
2. Alleanza:	21
3. Analisi dell'Alleanza in Es 19- 24.	21

4. Parola → Comandamento: è un rapporto espresso...	22
5. I limiti dell'ethos dell'AT	22
6. Il criterio per distinguere nella legge dell' AT gli elementi permanenti dagli elementi transitori: (= Condizionamenti storici e culturali):	22
INTEGRAZIONI TEOLOGICO-PASTORALI Cap. 3. FONDAZIONE BIBLICA DELLA TEOLOGIA MORALE: AT	23
3.1. ALLEGATO 3. La creazione secondo la Bibbia: l'uomo è l'immagine di Dio chiamata al dialogo	23
IMMAGINE = צֶלֶם	23
CUORE = לֵב	23
ANIMA = נֶפֶשׁ	23
SPIRITO = רוּחַ	23
CARNE = בָּשָׂר	23
3.2. BONORA Antonio, Alleanza, in Nuovo Dizionario di Teologia Biblica, Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1996 ⁶ , 21-35.	24
3.3. Concilio Ecumenico Vaticano II, Costituzione dogmatica «Dei Verbum» sulla divina rivelazione (18 novembre 1965), nn. 14-16:	24
3.4. La conversione di Israel Zolla, rabbino capo di Roma	24
Cap. 4. FONDAZIONE BIBLICA DELLA TEOLOGIA MORALE: NT	28
1. La persona di Gesù	28
2. La proposta morale di Gesù	28
3. L'essenza della morale proclamata- vissuta- comunicata da Gesù:	28
4. La circolarità dell'Amore	28
5. Le qualità dell'Amore	29
6. Le beatitudini del Discorso della Montagna	29
7. La vita morale nell'insegnamento di Paolo	29
1. L'uomo sotto il Peccato Originale: Adamo (Rm 5,12-14)	29
2. Il credente in Cristo dopo il Peccato Originale (Rm 5,15- 21; 8,1-12)	29
INTEGRAZIONI TEOLOGICO-PASTORALI Cap. 4. FONDAZIONE BIBLICA DELLA TEOLOGIA MORALE: NT	31
4.1. DODD Charles, Evangelo e Legge. Rapporto tra fede ed etica nel Cristianesimo primitivo, Paideia, Brescia 1968.	31
4.2. VS, Capitolo 1: «Maestro, che cosa devo fare di buono ...?» (Mt 19,16), nn. 6-27.	31
4.3. MEER Pieter van der, Diario di un convertito, Paoline, Alba (Cuneo) 1967.	31
4.4. Beato Emanuele Lozano Garrido (Linares, Spagna, 9 agosto 1920 - 3 novembre 1971)	32
Cap. 5. MAGISTERO E TEOLOGIA MORALE	34
1. Modelli ecclesiologici:	34
2. Il molteplice ruolo del Magistero della Chiesa (dal CCC)	34
3. Schematicamente: ruoli del Magistero della Chiesa per la morale	36
4. In sintesi: un grafico che confronta la natura del Magistero con quello della Teologia	36
Cap. 6. RICERCA DEL SENSO DELLA VITA E FINE ULTIMO	38
1. Il fine ultimo nella "Summa Theologiae" di San Tommaso d'Aquino	38
2. Visione di San Tommaso sul fine ultimo.	39
3. Visione personalista del fine dell'uomo (senso definitivo dell'esistenza umana)	41
INTEGRAZIONI TEOLOGICO-PASTORALI Cap. 6. RICERCA DEL SENSO DELLA VITA E FINE ULTIMO	45
6.1. Due grafico per l'insieme della "Summa Theologiae"	45
6.2. POSSENTI Vittorio, Il personalismo di Emmanuel Mounier, le sue radici e la sua attualità:	47
6.3. VS, La scelta fondamentale, nn. 65-70.	48
6.4. Agostino, Le confessioni, Libro I, 1-2:	48

6.5. Secolarizzazione e secolarismo: genesi e storia di due categorie (di Giuseppe Reguzzoni)	48
Cap. 7. LA LEGGE DI DIO	53
<i>Premessa</i>	53
a. Quadro generale biblico di riferimento, l'«alleanza»:	53
b. La legge morale tra giustizia e amore	53
c. «Ama e fa' ciò che vuoi» (Sant'Agostino)	54
d. Legge morale	54
e. Interdipendenza tra legge, coscienza e libertà	56
f. Cfr. CCC, 1950-1986	56
g. Cfr. Veritatis splendor, nn. 35-53	56
h. Peschke, pp. 67-143	56
<i>Esposizione sistematica della legge morale:</i>	56
1. "Lex aeterna Dei":	56
2. "Lex gratiae":	57
3. "Lex positiva divina"	59
4. "Lex moralis naturalis":	60
5. "Lex humana":	62
<i>INTEGRAZIONI TEOLOGICO-PASTORALI Cap. 7. LA LEGGE DI DIO</i>	63
7.1. VS: La libertà e la legge, nn. 35-53	63
7.2. Agostino, "Ama e fa' ciò che vuoi!":	63
7.3. Rave Party & Love-Parade. Lo sballo e la perdita totale del senso della vita:	68
Cap. 8. LA COSCIENZA CRISTIANA	69
1. La coscienza nella rivelazione biblica:	69
2. Coscienza e coscienza morale	71
3. Il giudizio morale concreto: sintesi di coscienza (potenziale e attuale) e prudenza (nell'organismo virtuoso della persona)	71
4. I principi della coscienza come norma di moralità	72
5. Libertà dell'atto di fede e limiti della libertà religiosa	72
6. La maturazione della coscienza morale cristiana	73
7. Coscienza e Magistero ecclesiastico (fonti e bibliografia)	73
8. La problematica odierna sulla coscienza morale e l'insegnamento magisteriale della «Veritatis splendor», nn. 54- 64	73
9. Un grafico. Coscienza: strutture e dinamismi	74
10. Gradualità nello sviluppo della coscienza morale nell'arco dell'età evolutiva	75
11. L'etica della situazione	76
12. Coscienza personale e agenzie formative	78
<i>INTEGRAZIONI TEOLOGICO-PASTORALI Cap. 8. LA COSCIENZA CRISTIANA</i>	80
8.1. VALSECCHI Ambrogio – PRIVITERA Salvatore, Coscienza, in NDTM, pp. 183-203.	80
8.2. Giovanni Paolo II, Lettera enciclica «Fides et ratio» (14 settembre 1998), n. 98:	80
8.3: R. Frattallone, La coscienza nella «Veritatis splendor».	80
A. Coscienza «creativa»	80
B. La coscienza «giudizio» o «decisione»?	81
C. Coscienza ed eccezioni alla legge naturale	82
D. Teleologismo e coscienza	83
Conclusione	84
8.4. Educazione della coscienza (articolo di Alessio Magro)	85
Cap. 9. DALLA PERSONA ALLA PERSONALITÀ MORALE	88

9.1. Tappe e strutture di maturazione della persona (un quadro d'insieme)	88
9.2. Persona: progetto di vita e strutture (un grafico)	89
9.3. Profondità degli atti umani	90
9.4. Atti umani.....	91
9.4.1. Intelligenza	91
9.4.2. Volontà	91
9.4.3. Libertà.....	92
9.5. I tre livelli della libera decisione della persona	92
9.6. Analisi e valutazione morale dell'oggetto particolare della volontà (fontes moralitatis).	92
9.7. Esecuzione della cosa voluta: atti interni ed atti esterni:	93
9.8. Gli effetti degli atti (PESCHKE, pp. 228-237; GÜNTHER, pp. 528- 534).	93
9.9. Fondazione deontologica e teleologica della moralità.....	93
9.10. La cooperazione al male altrui	93
9.11. L'uomo come "spirito nel corpo" e come vivente "nel mondo" (PESCHKE, pp. 208-216; GÜNTHER, pp. 543-624).	94
INTEGRAZIONI TEOLOGICO-PASTORALI Cap. 9. DALLA PERSONA ALLA PERSONALITÀ MORALE (cfr. p. 88).....	95
9.1. Dall'uomo vecchio all'uomo nuovo: un passaggio da compiere.....	95
9.2. Giovanni Paolo II. 19 agosto 2000: la veglia a Tor Vergata.....	97
9.3. La riflessione di un francescano.....	100
Cap. 10. PECCATO E CONVERSIONE	103
10.1. L'uomo odierno e il peccato.....	103
10.2. Il peccato nella Scrittura.....	103
10.3. La dottrina del Vaticano II sull'uomo peccatore (GS 13):	103
10.4. L'essenza del peccato nella riflessione teologica odierna.....	105
10.5. I livelli di percezione del peccato:	105
10.6. Ulteriori specificazioni per valutare la «natura» e la «gravità» del peccato.	105
10.7. Le cause del peccato:.....	106
10.8. Peccato e conversione	106
10.9. I sette vizi capitali	108
INTEGRAZIONI TEOLOGICO-PASTORALI Cap. 10. PECCATO E CONVERSIONE.....	109
10.1. LAFRANCONI Dante, Peccato, in NDTM, pp. 895-914.	109
10.2. GIOVANNI PAOLO II, Lettera Apostolica in forma di «Motu Proprio» "Misericordia Dei" su alcuni aspetti della celebrazione del Sacramento della Penitenza (7 aprile 2002):	109
10.3. Peccato e secolarizzazione.	110
10.4. Giovane omicida ergastolano	112
10.5. Le lacrime di Benedetto XVI	112
10.6. Il male e il senso del peccato nella attuale cultura dell'innocenza (G. Piana)	114
CONCLUSIONE. Han Urs Von Balthasar, Nove tesi per un'etica cristiana. (Han Urs Von Balthasar).....	123
INDICE GENERALE.....	142



Nello sguardo di Gesù che fissa - come dice il Vangelo - con amore il giovane, cogliamo tutto il desiderio di Dio di stare con noi, di esserci vicino;
 c'è un desiderio di Dio del nostro sì, del nostro amore.
 Sì, cari giovani, Gesù vuole essere vostro amico, vostro fratello nella vita, il maestro che vi indica la via da percorrere per giungere alla felicità.
 Egli vi ama per quello che siete, nella vostra fragilità e debolezza, perché, toccati dal suo amore, possiate essere trasformati.
 Vivete questo incontro con l'amore di Cristo in un forte rapporto personale con Lui; vivetelo nella Chiesa, anzitutto nei Sacramenti.
 Vivetelo nell'Eucaristia, in cui si rende presente il suo Sacrificio:
 Egli realmente dona il suo Corpo e il suo Sangue per noi, per redimere i peccati dell'umanità, perché diventiamo una cosa sola con Lui, perché impariamo anche noi la logica del donarsi.
 Vivetelo nella Confessione, dove, offrendoci il suo perdono, Gesù ci accoglie con tutti i nostri limiti per darci un cuore nuovo, capace di amare come Lui.
 Imparate ad avere familiarità con la parola di Dio, a meditarla, specialmente nella lectio divina, la lettura spirituale della Bibbia.
 Infine, sappiate incontrare l'amore di Cristo nella testimonianza di carità della Chiesa.
 Torino vi offre, nella sua storia, splendidi esempi: seguiteli, vivendo concretamente la gratuità del servizio.
 Tutto nella comunità ecclesiale deve essere finalizzato a far toccare con mano agli uomini l'infinita carità di Dio.

(BENEDETTO XVI, *Ai giovani*: Torino, il 2 maggio 2010)